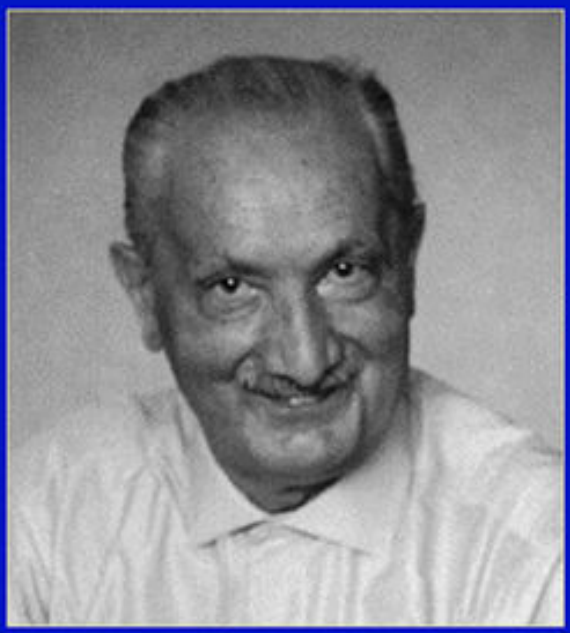
Le Dictionnaire
Martin Heidegger

Sous la direction de
Philippe Arjakovsky - François Fédier - Hadrien France-Lanord



cerf

Sous la direction de Philippe Arjakovsky - François Fédier - Hadrien France-Lanord

Dictionnaire Martin Heidegger

Vocabulaire polyphonique de sa pensée

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2013

Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Imprimé en France

© *Les Éditions du Cerf*, 2013
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-11255-0

« Chez Heidegger, en effet, tout
se tient d'un bout à l'autre. »
Jean Beaufret (avril 1945).

Sommaire

Avant-propos

Note pour l'utilisation du dictionnaire

A

Abîme
Der Abgrund
Abraham a Santa Clara (1644-1709)
Abritement
Die Bergung, Verbergung
Abstraction
Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969)
« Affaire Heidegger »
Affect
Agir
Aître
Aîtrée de l'Estre
Aler, Jan (1910-1992)
Alèthéia
Allemagne secrète
Allemand
Das Deutsche
Allemann, Beda (1926-1991)
Altérité
Amérique
Amitié
Amour
Amriswil
Anaximandre (v. 610 - v. 547 av. J.-C.)
Angelus Silesius (Johannes Scheffler, dit) (1624-1677)
Angoisse
Animal
Animal rationnel
Anthropologie

Anthropomorphisme
Anti-
Antigone
Antisémitisme
Apollon
Apports à la philosophie (De l'avenance)
Apprendre
Archiloque (v. 704 - v. 640 av. J.-C.)
Architecture
Arendt, Hannah (1906-1975)
Aristote (384-322 av. J.-C.)
1. Première « intuition » :
2. Deuxième « intuition » :
3. Troisième « intuition » :
Arp, Hans (1886-1966)
Art
Art abstrait
Artaud, Antonin (1896-1948)
Athènes
Athéorique
Atome
I
II
III
Attente
Augustin (354-430)
Autodestruction
Auto-interprétation
Autre commencement
Der andere Anfang
Avenance
Avenir

B

Bach, Johann Sebastian (1685-1750)
Bachmann, Ingeborg (1926-1973)
Bâle

Balzac, Honoré de (1799-1850)
Bâtir
Bauch, Kurt (1897-1975)
Beaufret, Jean (1907-1982)
Beauté
Beckenbauer, Franz (né en 1945)
Becker-Modersohn, Paula (1876-1907)
Beethoven, Ludwig van (1770-1827)
Benjamin, Walter (1892-1940)
Benn, Gottfried (1886-1956)
Berger de l’être
Bergson, Henri (1859-1941)
Berlin
Bespaloff, Rachel (1895-1949)
Beuron
Bibikhine, Vladimir Véniaminovitch (1938-2004)
Biemel, Walter (né en 1918)
Binswanger, Ludwig (1881-1966)
Biologie
Blanchot, Maurice (1907-2003)
Blochmann, Elisabeth (1892-1972)
Blondel, Maurice (1861-1949)
Bonnefoy, Yves (né en 1923)
Boss, Medard (1903-1990)
Bouddhisme
Braig, Carl (1853-1923)
Braque, Georges (1882-1963)
Brecht, Bertolt (1898-1956)
Breker, Arno (1900-1991)
Brême
Brentano, Franz (1838-1917)
Breton, André (1896-1966)
Broch, Hermann (1886-1951)
Brutalité
Buber, Martin (1878-1965)
Bultmann, Rudolf (1884-1976)
Burckhardt, Jacob (1818-1897)

Buschor, Ernst (1886-1961)

C

Camus, Albert (1913-1960)
Carnap, Rudolf (1891-1970)
Catastrophes
Catégorial
Celan, Paul (1920-1970)
Cerisy
Cézanne, Paul (1839-1906)
Char, René (1907-1988)
Chemin
Chemin de campagne
Chestov, Léon Isaakovitch (1866-1938)
Chillida, Eduardo (1924-2002)
Chose
Christ
Christianisme
Das Christentum, die Christlichkeit, das Christsein
Ciel
Cioran, Emil (1911-1995)
Cocteau, Jean (1889-1963)
Cohen, Hermann (1842-1918)
Combat
Der Kampf, der Streit, die Auseinandersetzung ; polémos, éris
Commencement
Communisme
Computation
Das rechnende Denken
Concept
Conjointure
Die Bewandtnis
Conscience
Conscience morale
Das Gewissen
Consommation
Contrée

Corbin, Henry (1903-1978)
Corps
Critique de la raison pure
Cruche
Culture
Curiosité
Cybernétique

D

Dasein
Daseinsanalyse
Davos
Déconstruction
Déloignement
Die Entfernung
Délos
Démocratie
Dénazification
Descartes, René (1596-1650)
Désobstruction
Die Destruktion
Destin
Destruction / dé-struction
Die Destruktion
Dévalement
Das Verfallen
Dévastation
Die Verwüstung
Dialogue
Dieu à l'extrême
Dieu(x)
Différence ontologique
Dignité
Dikè
Der Fug
Dilthey, Wilhelm (1833-1911)
Dostoïevski, Fiodor Mikhaïlovitch (1821-1881)

Douleur
Der Schmerz
Duns Scot, John (1266-1308)
Dürer, Albrecht (1471-1528)

E

Eckhart, Maître (1260-1328)
Économie (calculante)
Économie (grâce à la gratuité)
Écoute
Écriture
Édition intégrale
Égalité
Eich, Günter (1907-1972)
Eichendorff, Joseph von (1788-1857)
Einstein, Albert (1879-1955)
Empire
Imperium
Enfant
Engagement
Ennui
Enseignement
Entente / entendre
Époque
Ereignis
Éros
Eschyle (525-456 av. J.-C.)
Espace
Espace-et-temps
Esprit
Essence
Esthétique
Estre
Étant là-devant (étant ci-devant / étant sous la main)
Das Vorhandene
État
Éthique

Être
Être-chaque-fois-à-moi
Être en propre
Improprement
Être et temps (1927)
Être humain
Être-jeté
Être le-là
Étymologie
Europe
Événement
Existence
Eksistence
Existential
Existentialisme
Explication
Explication de fond
Die Auseinandersetzung
Extermination

F

Factivité
Die Faktizität
Fanatisme
Fédier, François (né en 1935)
Féminité
Fête
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)
Ficker, Ludwig von (1880-1967)
Fin de la philosophie
Fin de l’art
Finitude
Fink, Eugen (1905-1975)
Flagrance
Die Offenheit
Fonctionnaire
Fondane, Benjamin (1898-1944)

Fondement
Das Grund
Fonds disponible
Fourcade, Dominique (né en 1938)
France
Frank, Simon Ludwigovitch (1877-1950)
Freud, Sigmund (1856-1939)
Fribourg-en-Brisgau
Friedrich, Hugo (1904-1978)
Führer

G

Gadamer, Hans Georg (1900-2002)
Garcia Lorca, Federico (1898-1936)
Gelassenheit
Gelâzenheit
Gemüt
Génétique
Génie
George, Stefan (1868-1933)
Georgiades, Thrasybulos (1907-1977)
Geste
Gestell
Arraisonnement, dispositif
Geviert
Gigantesque
Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832)
Gontcharov, Ivan Alexandrovitch (1812-1891)
Gorki, Alekseï Maximovitch Pechkov, dit (1868-1936)
Grammaire
Grass, Günter (né en 1927)
Grèce / Les Grecs
Das Griechenland / Die Griechen
Gröber, Conrad (1872-1948)
Guerre
Gurlitt, Willibald (1869-1963)
Gurvitch, Georges (1894-1965)

H

Habermas, Jürgen (né en 1929)
Habiter
Haine
Hamann, Johann Georg (1730-1788)
Hamsun, Knut (1859-1952)
Hantaï, Simon (1922-2008)
Hebel, Johann Peter (1760-1826)
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)
Heidegger, Elfride (1893-1992)
Heidegger, Fritz (1894-1980)
Heidegger, Hermann (né en 1920)
Heidegger, Jörg (né en 1919)
Heideggerianiser
Heimat
Heisenberg, Werner (1901-1976)
Hélion, Jean (1904-1987)
Hellingrath, Norbert von (1888-1916)
Héraclite (acmé dans la 69e olympiade 504-500 av. J.-C.)
Herder, Johann Gottfried (1744-1803)
Herméneutique
Herrmann von, Friedrich-Wilhelm (né en 1934)
Histoire
Histoire de la philosophie
Historial
  Geschichtlich
Historie (études historiques)
Hitler, Adolf (1889-1945)
Hölderlin, Friedrich (1770-1843)
Homère (VIIIe'siècle avant notre ère ?)
Humanisme
Humboldt, Wilhelm von (1767-1835)
Humour
Husserl, Edmund (1859-1938)

I

Il y a

Image
Impensé
Incontournable
Information
Installation
Instant
Der Augenblick
Insurrection
Der Aufstand
Interprétation
Invérité
-ismes
Ister (Danube)

J

Jaccottet, Philippe (né en 1925)
Jantzen, Hans (1881-1967)
Janus
Japon
Jaspers, Karl (1883-1969)
Je / moi
Ich
Jeu
Jeu de passe
Das Zuspiel
Joie
Die Freude, der Jubel, die Heiterkeit
Jonas, Hans (1903-1993)
Journalisme
Jünger, Ernst (1895-1998)
Jünger, Friedrich Georg (1898-1977)
Justice
Die Gerechtigkeit /die Fuge

K

Kafka, Franz (1883-1924)
Kant, Emmanuel (1724-1804)

Kantorowicz, Ernst (1895-1963)
Kaschnitz, Marie Luise (1901-1974)
Kästner, Erhart (1904-1974)
Keats, John (1795-1821)
Kehre
Kierkegaard, Søren (1813-1855)
Klee, Paul (1879-1940)
Klostermann, Vittorio (1901-1977)
Kojima, Takehiko (1903-1996)
Kolbenheyer, Erwin Guido (1878-1962)
Kommerell, Max (1902-1944)
Krieck, Ernst (1882-1947)
Krummer-Schroth, Ingeborg (1911-1998)
Kuki, Shûzô (1888-1941)
Kyôto (école de)

L

Lacan, Jacques (1901-1981)
Laisser
Langue française
Langue grecque
Langue latine
Langue maternelle
Lao-tseu (milieu du VIe - milieu du Ve'siècle av. J.-C.)
Lask, Emil (1875-1915)
Laslowski, Ernst (1889-1961)
Lawrence, David Herbert (1885-1930)
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)
Lénine, Vladimir Ilitch Oulianov, dit (1870-1924)
Levinas, Emmanuel (1906-1995)
Libéralisme
Liberté
Lichtung (Clairière, Éclaircie, Allégie)
Lieu / site
  Der Ort
Logique
Logistique

Logos
Lohmann, Johannes (1895-1983)
Loi
Lorenz, Konrad (1903-1989)
Löwith, Karl (1897-1973)
Luther, Martin (1483-1546)

M

Machado, Antonio (1875-1939)
Machenschaft (empire du se-faire, règne de l'efficience, fabrication).
Mai 1968
Main
Mal
Maladie / médecine
Maldiney, Henri (né en 1912)
Mallarmé, Stéphane (1842-1898)
Marbourg
Marcuse, Herbert (1898-1979)
Marx, Karl (1818-1883)
Mathématique
Mathieu, Marcelle (1901-1973)
Méditation
  Die Besinnung
Mélodie
Même
  Das Selbe
Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961)
Meßkirch
Métaphore
Métaphysique
Métontologie
Meyer, Conrad Ferdinand (1825-1898)
Moïra
Möllendorff, Wilhelm von (1887-1944)
Monchoachi (né en 1946)
Monde
Morale

Mörike, Eduard (1804-1875)
Mort
Mort de Dieu
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791)
Munich
Muse
Musique
Mystique
Mythe

N

Naissance
Nation
Nationalisme
Natorp, Paul (1854-1924)
Nature
Nazisme
Néo-kantisme
Nerval, Gérard de (1808-1855)
Neske, Günther (1913-1997)
Niemeyer, Hermann (1883-1964)
Nietzsche, Friedrich (1844-1900)
Nihilisme
Nimier, Roger (1925-1962)
Nizan, Paul (1909-1940)
Nostalgie
Die Heimweh / die Sehnsucht
Nouveauté
Novalis (FRIEDRICH LEOPOLD, FREIHERR VON HARDENBERG, dit) (1772-1801)

O

Occident
Ochsner, Heinrich (1891-1970)
On
Ontologie
Ontothéologie

Oppen, George (1908-1984)
Ordinateur
Orff, Carl (1895-1982)
Organisation
Origine
Ortega y Gasset, José (1883-1955)
Ott, Hugo (né en 1931)
Otto, Walter Friedrich (1874-1958)
Oubli de l'être
Die Seinsvergessenheit
Ouvertude

P

Panikkar, Raimon (1918-2010)
Paris
Parménide (*acmè* dans la 69e Olympiade, 504-500 av. J.-C.)
Parole
Parti nazi (NSDAP)
Pas qui rétrocède
Der Schritt zurück
Pascal, Blaise (1623-1662)
Passé
Patočka, Jan (1907-1977)
Paul (saint, entre 5 et 15 - entre 62 et 67)
Pauvreté
Die Armut
Paz, Octavio (1914-1998)
Peinture
Pensée juive
Penser
Péril
Petzet, Heinrich Wiegand (1909-1997)
Peuple
Peur
Phénomène
Phénoménologie
Philia

Philologie
Philosophie
Philosophie chrétienne
Physique (science)
Physis
Picasso, Pablo (1881-1973)
Pindare (518 av. J.-C. - 438 av. J.-C.)
Planck, Max (1858-1947)
Platon (427 av. J.-C. - 347 av. J.-C.)
Plotin (205-270)
Poésie
Poésie grecque
Politique et *Polis*
Politique culturelle
Possibilité
  Die Möglichkeit
Pouvoir
Pratique
Présence
  Das Anwesen, die Anwesenheit
Présent
Professeur
Promesse
Propriation / appropriement
  Das Ereignis
Protagoras (485 av. J.-C. - 420 av. J.-C.)
Proust, Marcel (1871-1922)
Provence
Proximité et lointain
  Nähe und Ferne
Psychanalyse
Psychiatrie
Psychologie
Publicité
Pudeur

Q

Question
Question de l'être (question directrice, question fondamentale, question du sens de être)
Quotidienneté

R

Racisme
Radio-télévision
Raison
Raphaël (1483-1520)
Rapport
Das Verhältnis
Rapport Jaensch
Rashomon (1950)
Rectorat
Refus (refusement, refusance)
Die Verweigerung (*Weigerung*)
Reichenau
Reinhardt, Karl (1886-1958)
Religion
Remerciement / merci
Rencontre
Die Begegnung
Répondre
Représentation
Résistance / dissidence
Résolution
Die Entschlossenheit
Responsabilité
Die Verantwortung / die Überantwortung
Retenue
Rêve
Révolution
Rhin
Rickert, Heinrich (1863-1936)
Rien
Riezler, Kurt (1882-1955)

Rilke, Rainer Maria (1875-1926)
Rimbaud, Arthur (1854-1891)
Rodin, Auguste (1840-1917)
Romantisme
Rome
Rossignol
Roumanie
Rovan, Joseph (1918-2004)
Russie
Rythme

S

Saint-Exupéry, Antoine de (1900-1944)
Saint-John Perse (1887-1975)
Salomon (848 av. J.-C. – 796 av. J.-C.)
Sappho (fin du VIIe'siècle av. J.-C.)
Sartre, Jean-Paul (1905-1980)
Saut
  Der Sprung
Savoir
Schadewaldt, Wolfgang Otto Bernhard (1900-1974)
Schapiro, Meyer (1904-1996)
Scheler, Max (1874-1928)
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1770-1854)
Schiller, Friedrich von (1759-1805)
Schleiermacher, Friedrich (1768-1834)
Schmitt, Carl (1888-1985)
Schopenhauer, Arthur (1788-1860)
Science
Scolastique
Sculpture
Secret
Sécurité
Séminaires du Thor (1966, 1968, 1969 et 1973)
Sensibilité
Sexualité
Shoah

Sigétique
Signe ?
Der Wink
Silence
« Silence de Heidegger »
Simmel, Georg (1858-1918)
Simplicité
Sobriété
Société
Sociologie
Socrate (470 av. J.-C. - 399 av. J.-C.)
Soi
Solitude
Sophocle (497 av. J.-C. - 405 av. J.-C.)
Souabe
Souci
Spengler, Oswald (1880-1936)
Spinoza, Benedictus de, OU Baruch (1632-1677)
Spitzer, Leo (1887-1960)
Sprache (die)
(langue ? – langage ? – parole ?)
SS
Die Schutzstaffel (escadron de protection)
Staiger, Emil (1908-1987)
Stein, Edith (1891-1942)
Stétié, Salah (né en 1929)
Stifter, Adalbert (1805-1868)
STIMMUNG (die)
Strauss, Leo (1899-1973)
Stravinsky, Igor (1882-1972)
Suárez, Francisco (1548-1616)
Substance
Sujet
Système

T

Tâche de la pensée

Technique
Temple grec
Temporalité
Temporellité
Temps
Temps nouveaux / Temps modernes
Tenue
Die Haltung
Terre
Tezuka, Tomio (1903-1983)
Théologie
Théorie
Thomas d'Aquin (1227-1274)
Todtnauberg
Tolstoï, Léon Nicolaïevitch (1828-1910)
Tonalités fondamentales
Topologie (de l'Estre)
Totalitarisme
Towarnicki, Frédéric de (1920-2008)
Tradition
Traduction
Trakl, Georg (1887-1914)
Premier tableau – situation de la parole ou l'appel de la Dif-férence.
Second tableau – situation de la poésie ou l'élan de la séparation.
Transcendance
Transition / passage
Der Übergang
Traque
Travail

U

Uexküll, Jakob von (1864-1944)
Université
Urgence
Util
Das Zeug
Utilité

V

Valéry, Paul (1871-1945)
Valeur / penser en valeurs
Van Gogh, Vincent (1853-1890)
Venise
Verdi, Giuseppe (1813-1901)
Vérité
Vie
Vierny, Dina (1919-2009)
Vietta, Egon (1902-1959)
Violence
Vision du monde
  Die Weltanschauung
Voisinage de la poésie et de la pensée
Volonté
Voyage

W

Wagner, Richard (1813-1883)
Weber, Max (1864-1920)
Weiss, Helene (1901-1951)
Weizsäcker, Carl Friedrich von (1912-2007)
Welte, Bernhard (1906-1983)
Werner, Fritz (1907-1996)
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951)
Wolf, Erik (1902-1977)

Y

Yorck von Wartenburg, Paul (1835-1897)

Z

Zervos, Christian (1889-1970) et YVONNE (1905-1970)
Zoologie
Zvétaieva, Marina Ivanovna (1892-1941)

Annexes

Chronologie

I
II
III
IV
V

Liste des cours et des exercices

Fribourg
Marbourg
Fribourg

Plan de l'édition intégrale de Martin Heidegger*{14} en cours de publication aux Éditions Vittorio Klostermann

Première section : écrits publiés, 1910-1976
Deuxième section : cours, 1919-1944
Cours de Marbourg 1923-1928
Cours de Fribourg 1928-1944
Premiers cours de Fribourg 1919-1923
Troisième section : les traités impubliés, les conférences et les poèmes pensifs
Quatrième section : indications et notes consignées

Références des traductions

GA 1. *Premiers écrits* (1912-1916)*
GA 2. *Être et temps*
GA 3. *Kant et le problème de la métaphysique**
GA 4. *Approche de Hölderlin**
GA 5. *Chemins qui ne mènent nulle part*
GA 6.1. *Nietzsche* I
GA 6.2. *Nietzsche* II
GA 7. *Essais et conférences*

GA 8. *Qu'est-ce qu'il s'appelle (à) penser ?**
GA 9. *Pour jalonner le chemin**
GA 10. *Le Principe de raison*
GA 11. *Identité et différence**
GA 12. *Acheminement vers la parole*
GA 13. *À l'expérience de penser*
GA 14. *Droit à l'affaire de la pensée**
GA 15. *Séminaires**
GA 16. *Discours et autres témoignages au fil d'une vie**
GA 19. *Platon :* Le Sophiste
GA 20. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*
GA 22. *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*
GA 24. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*
GA 25. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*
GA 29/30. Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude
GA 31. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*
GA 32. *La « Phénoménologie de l'esprit de Hegel »*
GA 33. *Aristote*, Métaphysique *Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*
GA 34. *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du* Théétète *de Platon*
GA 38. *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*
GA 39. *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*
GA 40. *Introduction à la métaphysique**
GA 41. *Qu'est-ce qu'une chose ?**
GA 42. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**
GA 46. *Interprétation de la* Deuxième considération intempestive *de Nietzsche*
GA 50. *Achèvement de la métaphysique et poésie*
GA 51. *Concepts fondamentaux*
GA 54. *Parménide*
GA 60. *Phénoménologie de la vie religieuse*
GA 62. *Interprétations phénoménologiques d'un choix de traités d'Aristote sur l'ontologie et la logique**

GA 63. *Ontologie. Herméneutique de la factivité*
GA 64. *Le Concept de temps**
GA 65. *Apports à la philosophie (De l'avenance)*
GA 68. *Hegel*
GA 75. *Droit vers Hölderlin – Voyages en Grèce**
GA 76. *Pensées directrices sur la naissance de la métaphysique, de la science des Temps nouveaux et de la technique moderne**
GA 77. *Entretiens du chemin de campagne**
GA 79. *Conférences de Brême et de Fribourg**
GA 80. *Conférences**
GA 89. *Séminaires de Zurich**
Autres textes (hors édition intégrale)
Correspondances

Les Auteurs

Avant-propos

Un dictionnaire Heidegger ? Lorsque Stéphane Barsacq nous en a proposé la réalisation, l'idée nous a d'abord paru étrange, peut-être hâtive, et ce n'est qu'avec une grande hésitation que nous nous sommes engagés dans ce projet. Les raisons de cette hésitation ne sont pas anecdotiques ; les clarifier, c'est aussi dire quelques mots de la pensée de Heidegger et de l'esprit dans lequel a été fait ce livre dont nous avons découvert, au fil des quatre années de travail commun, non plus seulement les limitations apparentes, mais les vraies limites : les possibilités. Il nous semble en outre que toutes ces possibilités ont trouvé à se réaliser avec bonheur dans les dictionnaires des Éditions du Cerf qui offrent un espace de liberté en lui-même remarquable pour des livres qui ont un format défini sans être formatés et qui peuvent ainsi donner vie à un savoir qui ne s'étiole pas dans la sécheresse austère de certaines encyclopédies. En définitive, nous nous réjouissons qu'une telle entreprise ait pu être menée à bien, notamment grâce au soutien et aux encouragements, à toutes les étapes du travail, de Stéphane Barsacq et de Renaud Escande, qui nous ont assurés de la nécessité, aujourd'hui particulièrement, de cet ouvrage.

Notre réticence première venait de l'esprit dans lequel Heidegger a lui-même conçu la publication de son œuvre dans le cadre de l'édition intégrale. Son assistant, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, avec qui fut mise en chantier cette édition, rappelle qu'au grand dam de maints « spécialistes », Heidegger a expressément voulu que les volumes de l'édition intégrale parussent sans index. « Cette indication stricte de Heidegger poursuit une visée éducative », précise von Herrmann : « C'est par une véritable lecture de ses textes que le lecteur doit être élevé[{1}]. » Tout lecteur sait que les seuls véritables index sont ceux que chacun se constitue par soi-même, année après année, au fil de lectures et de relectures qui sont autant de chemins frayés de manière chaque fois unique dans des textes qui sont le lieu d'une *expérience de penser*, comme dit le titre du livre où Heidegger a ramassé sa pensée en quelques pages aussi intenses que le *Poème* de Parménide. Les index imprimés, pour utiles qu'ils puissent parfois être, servent essentiellement à collecter le plus rapidement possible des informations. Mais la pensée et l'information sont deux choses hétérogènes, et lire ne signifie pas amasser des informations :

> *La simple lecture est l'acte commun, l'opération commune du lisant et du lu*, de l'auteur et du lecteur, de l'œuvre et du lecteur, du texte et du lecteur. Elle est mise en œuvre, un achèvement de l'opération, une mise à point de l'œuvre, une sanction singulière, une sanction de réalité, de réalisation, une plénitude faite, un accomplissement, un emplissement ; c'est une œuvre qui (enfin) emplit sa destinée. Elle est ainsi littéralement une coopération, une collaboration intime, intérieure ; singulière, suprême ; une responsabilité ainsi engagée aussi, une haute, une suprême et singulière, une déconcertante responsabilité. C'est une destinée merveilleuse, et presque effrayante, que tant de grandes œuvres, tant d'œuvres de grands hommes et de si grands hommes puissent recevoir encore un accomplissement, un achèvement, un couronnement de nous, mon pauvre ami, de notre lecture. Quelle effrayante responsabilité pour nous{2}.

C'est avec une conscience très aiguë de la responsabilité herméneutique qu'engage toute lecture que ce livre a été écrit. Il tient donc compte du danger que signale Heidegger au début de l'index d'*Être et temps* de sa collaboratrice Hildegard Feick, celui qui consisterait à « renoncer à un travail approfondi de l'œuvre, de la fouiller pour aller chaque fois y trouver les concepts précisément traités et de l'exploiter en la mettant ainsi en pièces{3} ». Il arrive que ce dépeçage devienne un sport très érudit ; Heidegger qui a connu l'université allemande de la première moitié du XXe siècle n'était pas sans le savoir ; son refus des index n'est pas arbitraire : en plus d'une invitation à lire par soi-même, c'est une manière de faire entendre ce qu'il appelle dans *À l'expérience de penser* la « différence entre un objet savant et une chose pensée ». La claire conscience de cette distinction n'a évidemment rien perdu de son urgence aujourd'hui.

Le présent livre n'est pas un index au sens d'un catalogue de termes et de noms, mais bel et bien un dictionnaire, entendu littéralement comme lieu où quelque chose vient se dire et dès lors se montrer. Par là est d'emblée abandonnée toute velléité d'exhaustivité ou de totalité, aussi bien quant à la liste des entrées que quant aux références pourtant nombreuses données au sein de chaque article. « Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur, écrit Montesquieu dans *De l'esprit des lois* (XI, 20), il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser. » L'essentiel est en effet que chaque article donne à penser et permette ainsi au lecteur d'entrer dans l'œuvre de Heidegger, de s'y introduire par un angle précis et sans prétendre faire le tour d'une question en quelques pages, mais de telle sorte en revanche que puisse être entièrement prise la mesure du saut qu'exige cette pensée par rapport à toutes nos courantes habitudes. Rien n'est plus étranger à Heidegger que l'aspiration

métaphysique à la totalisation – ce qui n'a pas seulement un sens philosophique strict, mais une portée éthique considérable et même des conséquences politiques inouïes. Comme le montrent les multiples tours et détours du chemin de pensée de Heidegger, la question de l'être qui est l'unique étoile de ce cheminement ne se prête à aucune totalisation, à aucune systématicité encyclopédique et elle exige que soit chaque fois entièrement refaite l'expérience de ce qui est à penser. Cette expérience qui est une traversée de la langue, de celle que nous parlons, mais plus essentiellement de celle qui parle à travers nous, de cette langue qui nous parle et à travers laquelle nous sommes parlés, c'est elle qui donne au mouvement de la pensée son rythme, la lente sinuosité que Heidegger nomme *Zögern* au sens original du terme et que notre mot « hésitation » ne rend ici que très improprement. En musique, *zögernd* désigne le tempo dit *ritardando*, à la fois lent et retenu, comme dans la première des *Cinq pièces pour orchestre* op. 10 d'Anton Webern. Toute la pensée de Heidegger – en particulier les textes assez courts d'après-guerre – a quelque chose de cette retenue méditative qui n'est pressée par aucune efficience et dont l'écoute demande une singulière patience, parce que tout y est constamment ramené au plus simple, à ce point où tout ce qui est jaillit dans son avenance propre : à partir de *être*.

En s'interrogeant à partir de l'être et du sens de « être », Heidegger repense entièrement ce qui est en jeu, de sorte que sa pensée parvient moins à une totalité qu'elle n'ouvre à une *entièreté*, à une *plénitude de sens* qui est le visage non métaphysique de ce qui s'est appelé en philosophie l'universel. Au lieu, par exemple, de systématiser tout ce qu'est un être humain en un concept ou une idée, la pensée de Heidegger fait un pas en amont et commence par demander ce que tout le monde présuppose d'ordinaire : que signifie être pour un être humain ? Comment cet être se déploie-t-il de manière singulièrement unique ? C'est l'humain tout entier qui se voit ainsi embrassé à partir de l'être – d'où le choix décisif de penser l'être humain, dans les termes d'*Être et temps*, à partir du *Dasein* en lui (l'« être-le-là »). Il est à cet égard remarquable que Heidegger soit le premier penseur occidental à prendre comme point d'ancrage explicite de son premier ouvrage fondamental – *Être et temps* – le sens absolument singulier qu'a l'être pour l'être humain par rapport à toutes les autres choses. De même : au lieu d'une systématisation des positions philosophiques fondamentales parfois ramenées par les historiens de la

philosophie à des corps de doctrines, Heidegger s'interroge, comme à Cerisy en 1955 : Qu'est-ce donc que cela, la philosophie ? C'est alors la philosophie occidentale tout entière qui se voit reprise et repensée à partir de ce qui s'appelle dans son deuxième ouvrage fondamental – les *Apports à la philosophie* – l'« histoire de l'être ». Pour des raisons qui ne sont évidemment pas sans rapport avec la situation présente de la pensée et de l'humanité en général, le travail de Heidegger est, depuis la naissance de la philosophie en Grèce, la plus audacieuse, la plus entière et par là même la plus déconcertante question que l'Occident se soit posée à lui-même. À cet égard, c'est tout simplement la possibilité pour la pensée d'entrer dans la modernité qui est en jeu avec Heidegger. C'est à lui, en effet, que nous devons l'expression d'« autre commencement de la pensée », où il s'agit de reprendre le sens tout entier du premier commencement grec sur un autre mode, en vue de se préparer à la modernité dont quelques autres – Hölderlin et Cézanne au premier chef – ont également pressenti l'urgence et amorcé – magistralement – le virage. Le mot *Besinnung* (méditation) que Heidegger emploie avec un soin particulier dit à lui seul très bien cette quête expresse d'un sens *(Sinn)* à une époque où, comme dit le penseur, l'« Occident craque de toutes ses jointures ». Dans *Essais et conférences*, nous lisons :

> Se laisser engager dans le sens en y entrant, telle est la manière dont se déploie la méditation. Cela veut dire plus que se rendre simplement conscient de quelque chose. Nous ne sommes pas arrivés à la méditation lorsque nous n'en sommes qu'à la conscience. Celle-là est le recueillement sereinement engagé à laisser être ce qui est digne de question [GA 7, 63{4}].

S'engager avec une franche sérénité dans l'esprit de la méditation pour donner à entendre la *question* qu'est la pensée de Heidegger, tel est le but de ce dictionnaire.

Pour écrire un « dictionnaire Heidegger », il n'était pas possible d'ignorer ce trait essentiel de sa pensée, à savoir qu'elle est bien une question, mais aussi l'endurance, pendant plus de soixante ans, de ce questionnement à travers tout un itinéraire de métamorphoses qui sont autant de virages sur un chemin dont Heidegger ne savait pas d'avance où il le mènerait. S'il reste superficiel de repérer un « tournant » *(Kehre)* chez Heidegger (d'où viennent les catégories scolaires et peu pertinentes de « Heidegger I » et « Heidegger II »), il est en revanche très fécond de suivre l'inflexion de chacun des tours qu'ont empruntés sa pensée et sa langue afin de comprendre pourquoi cette pensée est prise dans un mouvement de

perpétuel tournement. « Il ne s'agit pas d'un tournant », écrit Heidegger dans un texte très tardif, au départ prévu comme grande introduction à l'édition intégrale, « mais plutôt d'une détermination suffisante du *Dasein* quant à son appartenance à l'*Ereignis* » – à moins qu'il ne faille traduire d'une manière plus libre mais plus fidèle à l'esprit de la langue de Heidegger à cette époque : « Il ne s'agit pas d'un tournant, mais bien plutôt de la tonalité qui détermine l'être-le-là jusqu'au cœur de son là, eu égard à son appartenance à l'avenance[{5}]. » Voilà en un sens tout ce dont il retourne chaque fois chez Heidegger : penser la résonance vibratoire en laquelle être et être humain se portent l'un à l'autre dans un mouvement d'appartenance mutuelle, de telle sorte qu'être humain il n'y a qu'à partir de la donation de l'être qui lui-même ne se donne que si l'être humain en fait factivement l'épreuve. Comment être se donne à l'être humain et singulièrement lui advient, c'est l'événement que Heidegger a nommé à partir du milieu des années 1930 *das Ereignis* : l'avenance. Quant à l'ouverture à l'être qui a lieu en tout être humain, c'est ce que Heidegger a commencé de nommer à l'époque d'*Être et temps* dans un sens entièrement neuf : *das Dasein*. Penser le rapport de l'être humain et de l'être comme « constellation » – c'est le mot dans *Identité et différence* –, telle est l'affaire, la plus simple entre toutes, dont il se sera finalement agi pour Heidegger. Dans *Identité et différence* toujours – un des rares textes parus du vivant du penseur où il emploie vraiment le mot porteur de sa pensée, partout présent en revanche dans les traités impubliés –, dans ce texte majeur donc, c'est à partir de la sidération de l'*Ereignis* que Heidegger pense cette constellation :

> L'a-venance *[Er-eignis]* est le domaine en lui-même vibratoire et riche de proximité à travers lequel être humain et être s'atteignent mutuellement au plus proche de leur aître, reçoivent ce qui fait se déployer leur aître pour autant qu'ils perdent les déterminations que la métaphysique leur a accordées.

Tous les mots essentiels de son cheminement – existence, souci, monde, temps, vérité de l'être, tournant, différence ontologique, histoire de l'être, nihilisme, parole, quadriparti, dispositif, mais aussi bien : art, science, poésie, philosophie, technique et même Grèce, Occident, allemand, Platon, Aristote, Descartes, Kant, Leibniz, Hegel, ou Homère, Pindare, Sophocle, Hölderlin, Rilke, pour n'en donner que quelques-uns – sont chaque fois à penser dans l'éclair de cette constellation. Heidegger lui-même n'a cessé de procéder ainsi, reprenant, relisant et retraduisant, bref réinterprétant sans

cesse sa propre pensée, pour suivre au plus près, sans jamais le figer, le mouvement de cet événement singulier qu'est l'avenance de l'être.

Toutes les entrées de ce dictionnaire, qui ressortissent directement au chemin de pensée de Heidegger, ne constituent donc pas une totalité, ni chronologique (rien n'est plus inapproprié que cette conception linéaire du temps appliquée à l'auteur d'*Être et temps* !), ni systématique, mais donnent chacune à entendre, de la manière la plus entière possible, la question de Heidegger quant à la constellation de l'être et de l'être humain. La lecture gagnera en conséquence à être plutôt symphonique qu'accumulative ; il faut laisser résonner ensemble les différentes voix, qui sont autant d'approches d'un même phénomène : le très singulier bouleversement qui se révèle lorsque le regard ne se tourne plus d'abord vers l'étant, mais s'interroge sur l'être en tant que tel et sur son dévoilement – sa vérité et son histoire : son avenance –, à partir duquel seul tout étant prend son sens. Afin de laisser d'autant mieux résonner ces différentes voix qui sont aussi des voies d'accès diverses (par exemple les articles *Dasein* et être-le-là), nous avons parfois donné place à plusieurs lectures du même phénomène abordé par des angles divers et par différents auteurs (notamment pour le groupement majeur : abritement, *alèthéia*, invérité, secret, vérité, ou pour cet autre, non moins essentiel : avenance, *Ereignis*, être en propre, événement, propriation). En plus de la nécessaire diversité des angles d'approche, il apparaît ainsi que l'interprétation de la pensée de Heidegger est elle aussi une question ouverte.

À cet égard, les renvois signalés en fin d'article sont purement suggestifs : ils indiquent de possibles directions, d'une manière parfois un peu extérieure (« thématique » comme on dit), mais ne constituent en aucun cas la seule façon de sillonner ce livre. À la rigueur, il aurait fallu chaque fois indiquer en renvois presque une trentaine d'entrées... L'idéal étant (et c'est vers quoi nous nous sommes efforcés de tendre de notre mieux) que chaque mot renvoie à tous les autres. D'une certaine manière, même les entrées qui sont d'ordre plutôt « biographique » en un sens très ample renvoient sans cesse à tout le reste. Toutes ces entrées, en effet, qui concernent à la fois la famille de Heidegger, les quelques très bons amis avec qui il a éprouvé le bonheur d'être ensemble, les élèves qui l'ont entendu, les grands contemporains avec qui il était en dialogue, mais aussi les lieux qui ont marqué son expérience du monde, ainsi que les artistes et

les lectures – dont le spectre est très large – qui ont nourri son existence, tous ces noms, donc, sont à mettre en corrélation avec sa vie entendue non pas au sens anecdotique, mais dans la mesure où le *rythme* qui a soutenu la vie de Heidegger, pour parler comme Archiloque, fut tout entier tenu par la pensée. Pour ces articles, les nombreuses correspondances de Heidegger désormais publiées, les documents comme le beau livre de H. W. Petzet *(La Marche à l'étoile)*, voire les souvenirs de certains auteurs du présent dictionnaire furent des aides précieuses. À ces articles s'ajoutent encore d'autres noms, librement glanés, que Heidegger n'a pas nécessairement connus, mais qui contribuent à lui donner vie, par leur lecture (par exemple Rachel Bespaloff ou George Oppen), par leurs références à lui (de Breton à Hélion en passant par Fondane, Frank, et de nombreux autres), et même par « amitié stellaire » (Marina Zvétaieva).

Restent à présent deux points à clarifier, qui rendent compte de l'impossibilité, ici, d'une exhaustivité systématique. La première est en apparence purement factuelle, bien qu'elle concerne la façon dont Heidegger a voulu que son œuvre fût publiée ; la seconde touche au rapport à la parole.

1. À propos de l'œuvre de Heidegger, la première chose à savoir, dont les Français n'ont souvent pas idée, est qu'elle est aujourd'hui encore *en cours de publication*. Il se pourrait donc que, contrairement à tout ce qu'on croit déjà savoir à son sujet, Heidegger ne soit pas même encore devenu notre contemporain ! À vrai dire, la temporalité de toutes les œuvres philosophiques n'est jamais celle de l'actualité et Heidegger signale quelque part en écho aux considérations de Nietzsche que la philosophie est en tant que telle nécessairement *unzeitgemäß* : intempestive, inactuelle, c'est-à-dire en réalité insoumise à la mesure de ce qui s'appelle communément l'époque présente. Comme le montre le plan de l'édition intégrale qui figure à la fin du présent livre, sur les 102 volumes prévus, il reste encore presque une vingtaine d'ouvrages à paraître et depuis 1975, date de publication du tome 24 (le premier et le seul que Heidegger ait vu publié de son vivant), il en paraît environ deux par an. De son vivant, Heidegger n'a publié que les livres et les textes qui ont été rassemblés (à l'exception de trois cours) dans la première section de l'édition intégrale (tomes 1 à 16), de sorte que si nous regardons bien cette liste il apparaît qu'*Acheminement vers la parole* (tome 12) est, comme disait Jean Beaufret,

« le dernier livre de Heidegger » (les tomes 13, 14, 15 et 16 étant des recueils de conférences, de textes isolés et de séminaires). C'est absolument vrai en un sens essentiel et ce livre, dont Heidegger a pu dédier avant sa mort le texte de la traduction française à René Char, rassemble l'entièreté de sa méditation à un de ses sommets les plus aboutis.

Mais que sont les quelque 65 volumes qui ont paru depuis la mort de Heidegger ? 47 représentent les cours et les séminaires que Heidegger a donnés entre 1919 et 1956 à l'université de Fribourg, de Marbourg, puis de nouveau à Fribourg, et dont il a choisi d'en faire paraître quelques-uns de son vivant (celui d'*Introduction à la métaphysique* de 1935, celui sur Kant et *La Question de la chose* de 1935-1936, celui sur *Schelling* de 1936, ceux sur *Nietzsche* entre 1936 et 1944, celui sur *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* de 1951-1952 et celui sur *Le Principe de raison* de 1955-1956). Depuis la mort de Heidegger, donc, plus de 38 volumes de cours et de séminaires ont été publiés, essentiellement consacrés à Anaximandre, Héraclite, Parménide, Aristote, Platon, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin, Nietzsche, Husserl : soit expressément, soit à travers les grandes problématiques philosophiques que sont notamment le temps, le monde, la logique, la parole, la vérité, la liberté, les principes. Sur ces 38 volumes, moins de la moitié est à ce jour traduite en français, ce qui n'est évidemment pas sans conséquence sur ce qui s'appelle la réception de Heidegger en France. En effet, tous ces cours sont de première importance, car on y voit Heidegger dénouer un à un tous les fils qui auront tissé, deux mille cinq cents ans durant, la grande toile de l'histoire de la métaphysique dont il souligne dans *Dépassement de la métaphysique* qu'« on ne peut s'en défaire comme d'une opinion. On ne peut aucunement la faire passer derrière soi, telle une doctrine à laquelle on ne croit plus et qu'on ne défend plus ». Pour commencer à penser sur un mode autre, pour dépasser la métaphysique, donc, il aura fallu à Heidegger accomplir un énorme travail de lecture et d'appropriation de cette métaphysique, qui seul permet un véritable saut. Cela signifie que lire Heidegger c'est du même coup apprendre à lire toute l'histoire de la philosophie comme histoire du sens de la destination de l'être, au point qu'il n'est pas possible de prendre véritablement la mesure de sa pensée sans une connaissance approfondie de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de Descartes, etc. Il vaut ici la peine de raconter une anecdote instructive : lorsqu'en 1946, Jean Beaufret s'est présenté à Heidegger, avec déjà une intelligence exceptionnelle d'*Être et*

temps, ce dernier lui a confié : Si vous voulez vraiment me comprendre, commencez par lire Aristote pendant vingt ans. Ce n'était pas une boutade ; la singularité de Jean Beaufret parmi tous ses contemporains est d'avoir pris le conseil au sérieux pour se mettre effectivement au travail.

De manière générale, tous ces cours encore trop peu connus en France sont essentiels, parce que le pédagogue d'exception que fut Heidegger, ainsi que le rapportent ses nombreux élèves, expose non seulement les grandes questions métaphysiques, mais aussi ses propres interrogations d'une façon très vivante et parfois plus lumineuse encore que dans ses livres (pour ne donner qu'un exemple : la lecture de *Kant et le problème de la métaphysique* gagne beaucoup à s'accompagner de celle du cours du semestre d'hiver 1927-1928 qui offre une *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »*). Dans les cours qui entourent la rédaction d'*Être et temps* (tomes 18, 19, 20, 21, 24, 26 et 27 notamment), on trouve ainsi des reformulations, voire des développements inédits de sa pensée, tout comme dans les cours qui accompagnent la rédaction des très difficiles traités impubliés (tome 45 au premier chef, mais aussi 50 à 55 en particulier). Pour toutes ces raisons, les cours constituent une source d'une grande richesse, à laquelle les articles du présent dictionnaire se sont efforcés de renvoyer le plus possible.

Sur un autre plan, enfin, les cours sont très précieux pour savoir exactement quelle fut l'attitude publique du professeur qu'a été Heidegger sous le Troisième Reich. Ayant donné en mai 1934 sa démission, après une année d'exercice, de la fonction de recteur de l'université de Fribourg, fonction dans le cadre strict de laquelle il a commis la faute de sa vie en se risquant à accepter de s'inscrire au parti nazi, Heidegger reprit son enseignement. À partir de 1936, les cours sont placés sous surveillance par le Service de sécurité du Reich et Heidegger est finalement suspendu d'enseignement par les nazis en 1944. Tous les témoignages d'élèves alors présents s'accordent sur l'esprit de résistance spirituelle qui fut celui de l'enseignement de Heidegger entre 1934 et 1944, et dont Hannah Arendt a dit en connaissance de cause dans une note de son hommage pour les quatre-vingts ans du penseur : « Il a pris beaucoup plus de risques qu'il ne fut alors courant à l'Université allemande. » Dans des questions souvent exagérément houleuses à cause, notamment, de l'amplification médiatique, parfois même de la déformation, il est important de toujours revenir aux

faits. Et il faudra un jour considérer avec soin ce *fait*, historique autant que philosophique, qu'un témoin de l'époque rapporte ainsi :

> Au plus tard fin 1934 - début 1935, et avec une netteté croissante, Heidegger n'a cessé de saisir l'occasion, dans ses cours, de préciser son point de vue à l'égard des discours du ministre de la Propagande du Reich, Goebbels, et d'autres coryphées du national-socialisme, même souvent avec une telle acuité dans la critique et une telle clarté dans le refus, que ses étudiants pouvaient au moins craindre d'être inquiétés politiquement. On pouvait remarquer, et cela me fut confirmé souvent par des étudiants, que les cours de Heidegger étaient fréquentés en masse parce que les étudiants, y entendant caractériser le national-socialisme dans toute sa non-vérité, venaient y chercher une règle pour leur propre conduite{6}.

Il y aurait d'autres témoignages à citer que celui que Siegfried Bröse a adressé pour la commission de dénazification le 14 janvier 1946 au recteur de l'université de Fribourg, mais cela ne saurait en aucun cas dispenser du travail essentiel qui reste à faire à toute personne que la question du rapport entre Heidegger et le nazisme concerne véritablement : commencer par lire patiemment et un à un les tomes 36/37 à 55, puis 16, 85, 86, 87, 88, 90 de l'édition intégrale. Quand on voit l'état actuel de certains débats sur la question, on ne saurait trop insister sur l'importance de cette lecture et du travail qu'elle représente. Dans un tout autre contexte sans rapport avec Heidegger, c'est Barnett Newman qui, face aux inconséquences d'Erwin Panofsky, lui écrivit dans une lettre salée de mai 1961 qu'il s'était senti « obligé d'ouvrir une clinique de lecture curative ».

Outre ces cours et quelques autres ouvrages, il y a plusieurs volumes qui doivent retenir toute notre attention et dont la publication – parfaitement silencieuse – constitue assurément l'événement philosophique majeur de ces vingt dernières années. Il s'agit d'une série d'ouvrages, rassemblés sous l'appellation de « traités impubliés », que Heidegger a rédigés entre 1936 et 1945, et qu'il n'a délibérément pas publiés de son vivant, alors même qu'il s'agit pour l'essentiel d'ouvrages rédigés comme tels et mis au net en vue d'une parution dont Heidegger a confié à son fils Hermann, responsable de l'ensemble de la publication de l'œuvre de son père, qu'elle n'était pas à envisager avant environ cent ans après sa mort. Grâce à une heureuse initiative de Hermann Heidegger, le premier de ces ouvrages – les *Apports à la philosophie* – a été publié en 1989, à l'occasion du 100e anniversaire de la naissance de Heidegger. Depuis, six autres traités ont paru et deux sont encore en attente. Pendant que s'écrivait le présent dictionnaire trois tomes ont paru, appartenant à cet ensemble de volumes dont aucun n'est encore

traduit en français, pour des raisons qui ont trait à leur extrême difficulté et aux problèmes de traduction qu'ils posent – problèmes souvent plus difficiles encore que pour le reste de l'œuvre, parce que dans ces traités Heidegger lui-même est en quête d'une langue appropriée pour ne plus parler qu'à partir de l'*Ereignis*. Il y a en quelque sorte un côté expérimental dans ces ouvrages, avec tout ce que cela a de passionnant, mais aussi toutes les difficultés que cela soulève quand il s'agit de passer et de penser en une autre langue. Parce qu'il a vu la multitude de contresens qui se sont accumulés autour d'*Être et temps* et de sa pensée en général, Heidegger ne souhaitait pas que la publication de ces traités – strictement inintelligibles si on n'est pas déjà entré dans *Être et temps* – se fît avant un long délai et il n'y a aucune raison de ne pas penser qu'un tel délai doive être également nécessaire pour leur traduction. Encore une fois : la temporalité de la pensée n'est pas celle des actualités.

Dans ces conditions, il est vrai qu'en ce qui concerne la réception de Heidegger un abîme sépare ceux qui ont une connaissance et une entente de ces ouvrages (notamment les tomes 65, 66, 67, 69, 70, 71, 74) et ceux qui, faute de pouvoir lire l'allemand, en ignorent parfois même l'existence ; bien que de manière inapparente nous assistions aujourd'hui à un moment crucial de la réception de Heidegger. Il reste vrai que Heidegger a dit l'essentiel de ce qu'il avait à dire dans les ouvrages qu'il a édités de son vivant, mais depuis la publication des « traités impubliés », les grands livres parus après la guerre (*Approche de Hölderlin*, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Essais et conférences*, *Acheminement vers la parole*) apparaissent sous un jour entièrement neuf, et nous mesurons l'ampleur du travail accompli par Heidegger pour parvenir à ces textes d'une densité que les « traités impubliés » et certains cours permettent souvent d'éclairer. Compte tenu de la date de rédaction de ces traités, ils offrent également un éclairage nouveau sur le rapport entre Heidegger et le nazisme, au point qu'il est désormais oiseux d'évoquer cette question sans une connaissance approfondie de ces textes. Ce sont eux en effet qui permettent d'apprécier désormais en détail comment Heidegger a bel et bien pensé le nazisme comme mode extrême de dévoiement métaphysique en lequel s'accomplit, avec une brutalité et une violence exterminatrice uniques en leur genre, une dévastation qui ressortit au déploiement même de l'être à l'époque des Temps nouveaux, et dont il est clair pour Heidegger qu'elle ne s'est pas

purement et simplement arrêtée avec la signature de l'armistice le 8 mai 1945 et l'anéantissement de l'hitlérisme.

À travers les termes notamment de brutalité, de violence, de puissance, de dévastation, d'utilité, d'extermination, d'organisation, de *Führer*, de sécurité, de computation, de gigantisme, de biologisme, de racisme, qui contribuent à la définition de ce que Heidegger nomme alors *Machenschaft* (la figure nihiliste extrême de l'oubli de l'être qu'est le règne total de l'étant comme efficience inconditionnée d'un faire sans limite) et dont la pensée de la technique sera directement l'écho après la guerre, à travers cette méditation du règne totalitaire de l'à-faire donc, Heidegger développe une pensée qui permet d'appréhender, dans la perspective de l'histoire de l'être, la singularité du nazisme, mais aussi, selon leur mode propre, du communisme et du libéralisme planétaire (parfois nommé américanisme). Pour l'essentiel, ces textes sont inconnus en France, tout comme ceux, prononcés par Heidegger en 1949, mais publiés seulement en 1994, où il nomme les chambres à gaz et les camps d'extermination en tant que « symptômes » qui rendent bien visibles les « signes auxquels on peut reconnaître l'urgence » comme situation réelle de notre temps. Ces symptômes, dit pourtant avec gravité et pudeur Heidegger qui ne s'y trompe pas une seconde fois : « nous n'y prêtons pas attention » *(Le Péril)*. Il y a là une sérieuse invitation à se mettre au travail, en vue de ce qui pourra être un jour une *phénoménologie historiale du nazisme* qu'il est désormais possible d'entreprendre sur la base des nombreux volumes déjà publiés[{7}].

On le voit : tous ces ouvrages en cours de parution obligent dès à présent à de considérables réajustements, à des investigations entièrement nouvelles, pas seulement, comme ici, sur ce qui s'est appelé à tort pendant un temps le « silence de Heidegger », mais quant à l'ensemble de la pensée de Heidegger, en particulier toute la pensée postérieure à *Être et temps*. Un des buts du présent dictionnaire est d'offrir pour la première fois au lecteur français un réel aperçu de ces perspectives nouvelles en se reportant aussi souvent que possible à ces ouvrages d'une extrême difficulté. Mais ici encore il faut garder à l'esprit qu'aucune systématisation n'est possible, puisque plusieurs « traités impubliés » restent à ce jour inédits en allemand, sans parler des autres volumes également à paraître, au nombre desquels figurent douze tomes très attendus (91 à 102).

2. La dernière raison qui rend impossible toute totalisation systématique ne ressortit pas à l'état de la publication de l'œuvre, mais, nous l'avons dit, à l'œuvre elle-même et très directement à sa langue, à sa manière d'être parlante. Penser, n'a cessé de dire Heidegger tout au long de son cheminement, c'est chaque fois faire une expérience de la parole et de la manière dont l'humain est parole. C'est la parole qui donne à l'être humain son port, c'est elle qui porte le rapport de l'être et de l'être humain : apportant l'être à l'homme, elle porte l'humain à être. Cette pensée exige donc une complète transformation de la parole que nous utilisons d'ordinaire comme un outil communicatif et informatif à notre disposition. À l'extrême fin de son dernier livre, Heidegger écrit ainsi :

> Pour penser en suivant le déploiement de la parole, pour dire d'après lui ce qui est le sien, il faut une métamorphose de la parole que nous ne pouvons obtenir par force ni même inventer. La métamorphose ne se produit pas par la fabrication de termes nouveaux ou l'acquisition d'un autre vocabulaire. La métamorphose relève de notre rapport à la parole.

De cette métamorphose qui est d'abord un travail d'écoute de ce qu'il y a de plus simple au cœur de *toute* langue (car « l'être, dit Heidegger dans *La Parole d'Anaximandre*, parle partout et toujours au travers de toute langue ») a résulté pour Heidegger la possibilité et l'urgence, pour notre temps, d'un dialogue entre « la *poésie* et la *philosophie* » qui sont, *ensemble*, les deux derniers mots de son dernier livre. L'enjeu de ce dialogue, qui est en quelque sorte le testament de Heidegger, trouve son sens dans cette métamorphose de la parole où est tout entier pris l'être humain, car c'est en la parole qu'il a sa demeure et qu'il trouve la garde de son être. Ce n'est donc dans aucun étant que l'être humain trouve l'abri de son être : ni dans un étant métaphysique comme l'*ego*, ni, comme le veut la conception zoologique de l'homme qui règne depuis le XIXe siècle, dans un étant physique : hier la race, aujourd'hui le génome. C'est dans le jaillissement de la parole que l'être humain vient à être, étant entendu que la parole elle-même n'est plus « parole de l'étant », mais métamorphosée en « parole de l'estre » (voir GA 65, § 36). La parole de l'étant désigne la parole telle qu'elle s'est élaborée de manière catégoriale à l'époque des Grecs ; c'est elle qui a donné son assise à la logique, puis à la grammaire, et qui constitue en définitive la structure fondamentale de toutes les conceptions occidentales de la parole depuis deux mille cinq cents ans. La parole de l'estre, celle que Heidegger aura toute sa vie cherché à rendre audible le plus simplement possible dans la perspective de la préparation à

un autre commencement de la pensée, ne prend plus sur l'étant sa mesure et ouvre ainsi l'Occident à des horizons de parole entièrement neufs (avec Cézanne et le Monet de la dernière période, avec Kandinsky, Matisse ou Pollock, il y a une mutation analogue du langage en peinture, tout comme en musique avec Debussy, Bartók, Schönberg ou Varèse). Il est pourtant évident que toute parole ne se laisse pas ramener aux structures catégoriales : la langue des poètes en est la preuve, tout comme la polyphonie herméneutique infinie du commentaire talmudique. Mais dans l'horizon philosophique, c'est à Heidegger que nous devons d'avoir découvert cette dimension en laquelle la parole ne parle pas *de quelque chose*, mais simplement nous parle et, nous parlant ainsi, nous fait habiter le monde.

Dans la perspective d'un dictionnaire Heidegger, il faut donc moins se soucier de définitions que de faire entendre comment la parole est ainsi parlante. Si les mots qu'emploie Heidegger ne sont pas, comme il le dit lui-même, des concepts, c'est parce qu'ils ne saisissent pas les choses pour les fixer en leur généralité. Les mots, chez Heidegger, sont chaque fois la possibilité d'éprouver comment l'être nous met en jeu en s'adressant à nous. Lui-même lisait en prêtant toujours une telle attention aux mots et c'est la raison pour laquelle il est un lecteur d'une bouleversante originalité : « Personne ne lit ni n'a lu avant toi comme tu le fais », lui écrit Hannah Arendt le 26 juillet 1974[{8}], et Paul Celan dit pour sa part, après une lecture de poèmes à Fribourg, que Heidegger était « quelqu'un d'une qualité extrême en matière d'écoute et d'entente » (lettre à Ilana Shmueli du 6 avril 1970[{9}]). C'est d'abord cette exigence dans le rapport au mot, dans l'écoute de toutes ses résonances et dans le fait qu'il est en lui-même le lieu de la pensée (et non pas l'outil) que le dictionnaire a essayé de rendre perceptible. Pour lire Heidegger, il faut apprendre à entrer en contact avec la chair des mots et les rapports que tissent les mots au sein d'un texte – la fin d'une conférence comme *La Chose* devant par exemple demeurer nécessairement obscure si on ne se laisse pas d'abord aiguiller par la musique du sens. Il y a par conséquent un certain artifice à isoler les mots dans des entrées, alors que c'est précisément dans leurs rapports mutuels qu'ils libèrent toutes leurs harmoniques. Malgré cette contrainte insurmontable dans le cadre d'un dictionnaire, nous avons essayé de montrer avec quel souffle Heidegger fait surgir la parole, laissant parler chaque mot dans une multitude ouverte de directions : de l'étymologie à la

pure sonorité, en retournant toutes les strates de sens que seul un dictionnaire comme celui des frères Grimm permet en général de mettre au jour. Tenter de systématiser quelque chose où il y va chaque fois d'un unique phrasé est impossible et n'aurait guère de sens – il est beaucoup plus instructif de commencer par *écouter* les textes en les lisant par exemple à haute voix pour laisser retentir le silence dont devient dense cette parole qui ne parle plus de quelque chose, mais : à partir de l'avenance. Le 20 décembre 1931, Heidegger écrit à son amie Elisabeth Blochmann :

> Il nous faut réapprendre à nous taire et observer un long silence pour retrouver la force et la vigueur de la parole et les critères de ce qu'il est loisible et impératif de dire{10}.

Et à son ami Jean Beaufret dans la *Lettre sur l'humanisme* :

> Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'être vienne à la parole et que la pensée atteigne à cette parole. Peut-être la parole exige-t-elle alors moins de s'exprimer dans la précipitation qu'un silence à point nommé. Mais qui d'entre nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont à demeure sur le sentier du silence ? [GA 9, 344.]

Pour apprendre à penser autrement, c'est pourtant bien sur ce sentier que chacun doit par soi-même apprendre à marcher, pas à pas, mot à mot, pour tout reprendre entièrement : de A à Z, comme on dit en français.

Note pour l’utilisation du dictionnaire

Afin de faciliter le système des références au sein de l’œuvre de Heidegger, nous avons en général adopté le principe suivant : les renvois sont faits à l’édition intégrale allemande (*Gesamtausgabe*, abrégée en GA), avec indication du numéro de volume, suivi de la page ou du paragraphe (§). Pour savoir à quel livre correspond tel ou tel numéro de volume, il suffit de se reporter à la fin du présent livre où figure le plan détaillé de l’édition intégrale. Cependant, lorsque le volume existe en traduction française, nous en indiquons, au moins une fois par article, le titre français en plus de la tomaison. Dans la mesure où la pagination allemande figure dans la plupart des volumes traduits en français, le seul renvoi au tome allemand permet de s’y retrouver très vite dans les éditions françaises, mais nous avons parfois également indiqué la référence aux traductions françaises existantes. Le cas d’*Être et temps* fait exception : c’est le seul livre signalé par une abréviation *(ÊT)*, suivie d’un numéro de page qui correspond à l’édition allemande Niemeyer qui figure à la fois dans l’édition française et dans le volume de l’édition intégrale (GA 2). Lorsqu’il arrive que le renvoi soit fait à la pagination du livre français, l’éditeur, Gallimard, est précisé.

En ce qui concerne les traductions, lorsqu’elles renvoient à des traductions existantes, elles ont toutes été revues, souvent refaites ou simplement corrigées, sans mention spéciale. La traduction de Heidegger est un chantier commencé il y a à peine quatre-vingts ans et il est bon que tout soit en cette matière constamment remis sur le métier. Nous n’avons donc pas non plus unifié toutes les traductions, non seulement pour préserver l’esprit de grande liberté qui a présidé à la conception de ce dictionnaire, mais aussi pour laisser apparaître le travail à l’œuvre en matière de traduction. On trouvera à la fin du livre les références des traductions des textes de Heidegger cités dont seul le titre est nommé dans les articles.

Nous avons laissé à chaque auteur le loisir de donner ou non des indications bibliographiques, qui ne sont pas simplement des références, mais de réelles pistes de travail – le seul impératif ayant été pour chacun le souci d’éclairer le phénomène en jeu et non pas de faire étalage de connaissances. Ces références bibliographiques sont données à la fin de

chaque article. Bien qu'étant un lecteur immense, Heidegger, par souci phénoménologique, ne donnait pratiquement jamais de bibliographies à ses étudiants.

À la fin de chaque contribution le lecteur pourra trouver des renvois à d'autres articles.

Enfin, il faut savoir que certains mots peu usuels dans la langue courante et pourtant récurrents dans le présent livre ne doivent pas troubler le lecteur. Pour en saisir le sens, il suffit de se reporter aux articles dont ils font tous l'objet (notamment : aître, avenance, estre, quadriparti *[Geviert]* ou allégie *[Lichtung]*).

À la fin du livre figurent deux listes dans lesquelles toutes les entrées sont répertoriées de manière alphabétique, puis thématique.

A

Abîme

Der Abgrund

Quand Heidegger évoque dans un passage des *Apports à la philosophie (Beiträge zur Philosophie)* le « caractère toujours plus abyssal de la question de l'être », il n'entend pas que le chemin frayé par sa pensée se perdrait peu à peu dans l'indéterminé obscur d'un « grand je ne sais quoi », comme le dit chez Fontenelle la marquise de *L'Entretien sur la pluralité des mondes*. Certes, devant le terme *Abgrund*, le lecteur et plus particulièrement le lecteur français, qui dans l'expédient que représente sa traduction par « abîme » imagine d'abord le mouvement de sombrer dans un gouffre, risque fort de se méprendre et de reprendre l'antienne d'un Heidegger foncièrement « irrationnel ». Or *Abgrund* signifie autre chose que la pure et simple absence de fond *(Grundlosigkeit)* : ce qui parle dans ce mot est une transformation « de fond en comble » *(von Grund aus)* du rapport de la pensée à ce qu'elle pense.

Penser, en régime métaphysique, consiste à établir le fondement *(Grund)* de toute connaissance de l'étant dans son « être » : en son *étantité (Seiendheit)*, qui est l'être « seulement pensé à partir de l'étant, et fondé, en vue de l'étant, comme fond *(Grund)* de l'étant » (*Temps et être*, dans *Questions iv*, p. 19). Or quand Heidegger pose dans *Être et temps* la question de cet *impensé* de toute métaphysique qu'est le sens de être, apparaît quelque chose d'aussi simple qu'inouï jusqu'alors : ce sens ne peut plus être renvoyé à quoi que ce soit d'étant, puisqu'en lui *rien d'autre* n'est à penser que la possibilité que s'ouvre la présence de l'étant dans son entier. Cette ouverture est ce que Heidegger nomme le *là* : dimension qui est d'autant plus inapparente que nous y sommes tout entiers existant, en sorte que c'est à même le mouvement factif de notre existence que se laisse lire – herméneutiquement – le sens de être.

Que la manière dont s'ouvre le *là* ne puisse être saisie en cherchant à la fonder sur quelque chose d'étant, c'est ce dont Heidegger n'a pris la mesure que progressivement, tant cela obligeait sa pensée à une aventure sans précédent, en s'affranchissant du cadre métaphysique qui, dans *Être et*

temps, conduisait encore à faire de l'analyse du *Dasein* (de l'être-le-là) le point de départ d'une refondation de l'ontologie.

Ainsi on ne peut lire *De l'aître du fondement* (1929), et *De l'aître de la vérité* (1930), sans être frappé par la puissance d'ébranlement de ce *tournant* qui voit la structure constitutive de l'être-le-là (la « transcendance », selon un vocabulaire bientôt abandonné par Heidegger) révéler qu'elle n'a elle-même d'autre fond que la *liberté*, entendue comme trait propre d'un être qui n'est soi-même à chaque fois qu'en laissant s'ouvrir l'espace où l'étant peut déployer son être. À la fin de l'essai *De l'aître du fondement* où le terme apparaît pour la première fois de façon décisive, *Abgrund* dit ce « fond » de la liberté humaine qu'est l'ouverture du *là*, où l'être humain se trouve exposé et jeté, et par là appelé à répondre à la présence de l'étant en lui donnant lieu d'être. C'est pourquoi sa signification n'est pas celle d'un simple vide. La particule *ab* marque en effet non pas la négation mais l'effacement de ce qui se retire pour laisser place ; dans les *Apports à la philosophie*, ce retrait, qui fait le sens véritable du mot *Abgrund*, s'entend comme « un genre insigne d'ouverture » (GA 65, 242), laissant s'éployer l'espace où toutes choses entrent mondialement en résonance, selon ce mouvement que Heidegger nomme *Lichtung*, allégie. L'allégie du *là*, où temps et lieu viennent jouer dans leur unité foncière, nous ne pouvons la penser en prenant appui *(Anhalt)* sur quoi que ce soit d'étant (GA 66, 129). L'ouverture même où paraît le monde en son éclat et où, en même temps, s'éveillent la parole et le regard humains, n'est plus rien qui se laisse fonder.

Ainsi l'*Abgrund* est la libre dimension où toute fondation *(Gründung)* trouve son inépuisable ressource – où se décide à chaque fois de façon unique, dans sa nécessité propre, la possibilité proprement humaine de faire fond, de fonder à même l'étant un séjour. En elle vient jouer la mutuelle appartenance de l'être et de l'homme, qui n'a d'autre fond que sa propre avenance *(Ereignis)*.

La pensée de Heidegger reconduit la philosophie à la méditation de cette mutuelle appartenance. Par là, elle renonce à chercher un fondement et un cadre où asseoir la connaissance de l'étant. Pouvons-nous alors nous *représenter* ce que dit ce terme si abrupt d'*Abgrund* ? Non. Car il est « ce qu'il y a de plus simple et de plus silencieux » (GA 66, 52). Ici le mode de penser philosophique, tel que nous l'a légué la tradition métaphysique, atteint sa limite et sa source en même temps.

Peut-être quelque chose d'analogue s'ouvre-t-il, pour la peinture moderne, quand, dans les dernières aquarelles de Cézanne, le blanc du papier, en l'absence de tout cadre préétabli de représentation, laisse à travers soi transparaître le motif en sa lumière propre.

Guillaume Badoual.

→ Abritement. Douleur. Flagrance. Fondement. Jeu de passe. Liberté. *Lichtung*. Rien. Saut. Transcendance.

Abraham a Santa Clara (1644-1709)

Deux fois Heidegger a parlé de ce célèbre prédicateur. Dans les deux cas, il s'est agi d'un hommage local à une personnalité locale. Géographiquement, les deux hommes sont en effet très proches : Abraham a Santa Clara (Ulrich Megerle) est né à une dizaine de kilomètres de Meßkirch, ce voisinage régional constituant le principal lien entre eux. Une statue du prédicateur ayant été installée en 1910 à Krenheinstetten, son village natal, il se trouve que le premier texte publié par Heidegger (alors âgé de vingt et un ans) est un court compte rendu de l'inauguration du monument. Il est paru dans une revue catholique de la région (GA 13, 1-3). Beaucoup plus tard, en 1964, eut lieu à Meßkirch une rencontre d'anciens élèves de l'école communale. Invité à y prendre la parole, Heidegger choisit d'expliquer à ses compatriotes qui était ce glorieux personnage, dont une rue de la ville porte le nom. Son allocution se présente donc comme une courte monographie consacrée à un personnage inconnu des Français mais qui a sa place dans l'histoire de la littérature baroque de langue allemande (Kierkegaard le cite parfois et avait ses œuvres complètes dans sa bibliothèque). Orateur plein de verve, Abraham a Santa Clara sait empoigner mais aussi dérider son auditoire viennois en traitant des sujets les plus graves dans une langue originale qui ne recule ni devant les coq-à-l'âne ni devant les images les plus inattendues. C'est surtout à cette langue puissante, savoureuse, pleine d'invention, de relief et de virtuosité que va l'intérêt de Heidegger, qui ne cache pas sa sympathie et sa considération pour un personnage de cette trempe (GA 16, 598-608).

Histoire d'une imposture : les deux textes en question n'ont longtemps connu qu'une diffusion extrêmement limitée jusqu'au jour (1987) où le

pamphlet de V. Farías leur a brusquement apporté une douteuse célébrité. Le public français se les vit présenter comme des exemples ``accablants" d'une littérature furieusement antisémite trahissant chez Heidegger un penchant invétéré pour le « nazisme ». Pris au dépourvu, le lecteur français a pu être abusé dans un premier temps : quel moyen avait-il de vérifier ce qu'on lui proclamait ? Mais en janvier 1990 la revue *Recueil* publiait dans son numéro 8 (Champ Vallon, p. 5 à 22) la traduction française des deux textes, mettant chacun en mesure de comparer la teneur de ceux-ci avec la présentation outrancièrement dénonciatrice qui en avait été faite. Un exemple, en somme, de ce que Rivarol a appelé un jour « tendre des pièges à l'innocence des provinces ».

François Vezin.

Bibliographie – C. Gröber, « Abraham a Santa Clara », *Katholisches Jahrbuch der Stadt Konstanz*, II, 1911, p. 205-209.

Abritement

Die Bergung, Verbergung

Être et temps définit le phénomène comme ce qui d'abord et le plus souvent *ne* se montre *pas*. En ce qu'elle a de plus détonant, la phénoménologie de Heidegger est l'auscultation minutieuse de cette dimension de retrait qui n'est rien moins que négative. L'abri du retrait, sa réserve pudique, toute en hésitation et néanmoins mouvementée, le secret de son silence, son déploiement hors-fond comme erroire *(Irre)* – voilà au contraire la seule source possible du don, tant il est manifeste que « seul ce qui n'est pas livré est véritablement octroyé comme offrande, muni des possibilités de son déploiement » (GA 8, 264 ; trad. dans *Philosophie*, nº 70, p. 23).

Abritement se dit en allemand *Bergung* ou *Verbergung* qu'il faut entendre parler à partir de *Berg*, la montagne – l'abri du roc ; *bergen*, c'est mettre en lieu sûr et maintenir à l'abri ; *ver-bergen*, c'est mettre à l'abri de manière si profonde qu'il faut déployer tout un travail (*Bergwerk* – le travail de mineur) pour sortir de l'abritement le trésor qui s'y trouve, tout un travail, ne serait-ce d'abord que pour voir l'abritement comme tel. *Berg* au demeurant parle à partir de la racine **bheregh*, haut, élevé, sublime, qui a

donné également *gebären*, mettre au monde, porter, souffrir et s'offrir ; en russe *bereg* (même racine) est le *rivage* tel qu'il s'ouvre dans l'échappée en retrait de la montagne.

Cet abritement du retrait qui se manifeste – ou pas – comme abritement, c'est ce que de son côté la langue grecque nomme *lèthè*, du verbe *lanthano* qui dit très exactement le mode d'*apparition* de ce qui échappe pour se retirer. La *Lèthè* est ainsi chez les Grecs l'oubli tel qu'il se déploie comme parole du mythe. Et tout le cheminement de Heidegger consiste à se demander s'il est *encore* possible de penser cette *lèthè*, c'est-à-dire de la penser d'une manière originellement grecque. Du point de vue de l'histoire de l'être, cette question peut se poser de la manière suivante : à partir de quoi – entendons : à partir de quand – à partir d'où – à partir de quelle urgence – le retrait se montre-t-il *comme* retrait ?

De cette *lèthè*, Heidegger a donné un jour ce qu'il a lui-même appelé « une espèce de ''définition'' ». Elle se trouve au cœur de son cours de l'hiver 1942-1943 entièrement consacré à mettre en perspective cet impensé des Grecs que représente la *Bergung* :

> La λήθη, l'oubliance *[Vergessung]*, est cet abritement en retrait qui fait disparaître en chemin le passé, le présent et l'avenir à l'aune d'une absence *[Abwesenheit]* qui se manifeste elle-même comme entrée en absence, et qui du même coup place l'être humain lui-même au cœur de l'abritement en l'écartant de ce retrait, de telle sorte que, de son côté, l'abritement vient entièrement à disparaître. La λήθη maintient au cœur de l'abritement dans la mesure où elle met en retrait. Elle met en retrait dans la mesure où, se retenant elle-même, elle laisse se perdre l'ouvert sans retrait et son désabritement sur le chemin d'un aître en absence *[Abwesung]* qui se déploie de manière voilée [*Parménide*, GA 54, 123].

C'est dans l'impensé de cette *lèthè* que les Grecs ont fait de manière pleine et entière l'épreuve de la vérité comme *a-lèthéia*, dés-abritement. Heidegger insiste sur le fait que « l'ἀλήθεια n'est pas simplement l'être-ouvert et rien d'autre » (GA 71, 37) – entendons : l'être-ouvert de ce qui est sorti de l'abri où il s'était retiré ; mais parce qu'elle est *a-lèthéia*, « elle se rapporte à la λήθη » – entendons : elle est portée par la *lèthè*. Ce qui veut dire – en pivotant – qu'à son tour la *lèthè* n'est pas un simple être abrité en retrait, un être en absence ou une disparition, mais elle est un *Sichverbergen* : un *s'*abriter et *se* maintenir en retrait – qu'il nous faut d'abord entendre littéralement comme *retrait-de-soi-même*. Celui-ci se déploie d'une façon « aussi originelle qu'originale » *(ureigener Art)*, explique Heidegger dans les pages essentielles qu'il a consacrées à ce retrait de soi (GA 45, 210), puisqu'il « se montre et se retire en même temps ». Au

rythme de l'*en même temps* pulse comme une retenue du temps, une hésitation temporaine, qui autorise Heidegger à penser ce *Sichverbergen* comme *zögerndes Sichversagen*, manière de se refuser (littéralement de *se dé-dire*) toute en hésitation. Se refuser n'est pas rien, diront les *Apports à la philosophie* (GA 65, 379) : « C'est au contraire une façon insignement originale de laisser irrempli, de laisser vide ; et ainsi un genre insigne d'ouverture. »

L'être-ouvert de l'étant entrant en présence *(alèthéia)* ne peut *se dire* qu'à partir d'un *dédire* plus vivace tel qu'il signe un refus d'entrer en présence – refus qui n'a rien de catégorique puisque porté au contraire par cette hésitation qui n'est autre que le temps lui-même et qui par là même fait du *refus* d'entrer en présence une *entrée* dans l'absence et donc une *ouverture* insigne. L'« espèce de ''définition'' » que Heidegger donne en 1942-1943 de la *lèthè* peut ainsi être mise en parallèle avec la non moins étonnante définition qu'en donne cette fois Jean Beaufret en 1967 dans sa *Lecture de Parménide* :

> Le mot λήθη [...] dit le retrait où s'abrite en s'y réservant ce qui, apparaissant, sort du retrait, sans que jamais pourtant le non-retrait de l'apparition cesse de garder en elle la possibilité omniprésente de son propre retrait. Se déclore en gardant pour soi le pouvoir de ne pas éclore et même le secret d'un refus d'éclore, au sens où le désert refuse l'éclosion, telle est, pour les Grecs, la merveille de l'être et de son rapport au non-être qui, comme désert de l'être, désert où plus rien ne fait signe, en est le plus proche péril, toujours là dès que s'ouvre l'être dont il est le rien. Si donc l'être est le chemin d'ἀλήθεια et si le non-être est chemin, c'est de λήθη qu'il est chemin, chemin qui n'ouvre plus rien, chemin de non-cheminement, chemin qui est un non-chemin [*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 59].

Cette lutte primordiale ou plutôt cette contemporanéité concertante de l'ouvert sans retrait avec l'ouvert porté dans le retrait et abrité par lui est la manière dont les penseurs du premier commencement ont inauguré, sans la nommer comme telle, la finitude de l'être. Dans une accélération de toute beauté, Heidegger explique que si nous pensons l'*alèthéia* à partir de l'*apeïron* (l'indéfini) d'Anaximandre, il devient manifeste que « πέρας et λήθη se recouvrent » (GA 71, 36) – autrement dit que la finitude de l'être et l'entrée dans l'abritement du retrait « reviennent » au Même (ce « retour au Même » n'étant d'ailleurs initialement que la commençance du Même). La merveille de l'être, dans l'horizon grec, c'est de se déployer – espace et temps – à partir de ce foyer étonnamment *lumineux* (GA 71, 32) qu'est *l'oubli de l'être*.

C’est désormais toute la philosophie qui résonne comme *oubli de l’être*. Entendue à partir de la lutte concertante de l’entrée en présence et de l’entrée en absence de ce qui se retire, cette expression ne devrait plus susciter de contresens. Elle ne vient dénoncer aucune négligence, et ce d’autant moins que le génitif est clairement ici subjectif : cet oubli n’a rien d’humain puisque c’est l’être même qui « est » oubli. En d’autres termes, et pour le dire à l’aide de la différence entre être et étant (mais il y aura pour Heidegger d’autres façons de le dire) : si les philosophes ont bien pensé l’être de l’étant, si la vérité de l’étant a bien été rendue visible, cela n’a été possible que parce qu’en même temps la prise en garde de l’être, la vérité de l’être, n’a jamais été portée au langage.

Pour faire entendre le sens encore inouï de cette oubliance, Heidegger aime à prendre les exemples les plus imprévisibles ou les plus courants, ainsi celui de la machine à écrire, telle qu’elle incarne le règne de la typographie par rapport au monde du manuscrit ou de la calligraphie :

> La machine à écrire occulte l’aître de l’écriture (au double sens du fait d’écrire et de la graphie). Elle retire à l’être humain le privilège essentiel de la main, sans que l’être humain n’éprouve à juste titre ce retrait et reconnaisse qu’ici justement a lieu en son avenance une mutation du rapport de l’être à l’aître de l’homme. La machine à écrire [...] est un abritement qui se met en retrait et à travers lequel le rapport de l’être à l’être humain opère sa mutation [*Parménide*, GA 54, 126].

Comprenons : ce qui fait le retrait de l’abritement, c’est précisément que nous continuions à nous servir de nos mains... pour taper, comme on dit justement, à la machine ou au clavier – ce faisant, c’est la mutation du rapport à l’écriture (liée au déploiement de la technique moderne) qui nous échappe : les doigts qui tapent ne *lisent* pas du tout de la même manière que la main qui tient la plume.

Le fait que la philosophie résonne entièrement dans l’écho inouï de l’oubli de l’être constitue donc l’expérience de fond qui préside à l’élaboration et à la rédaction d’*Être et temps*, qui en ce sens est un ouvrage qui prend son essor au cœur de l’abritement en retrait. Cependant, dans le séminaire qui a suivi la conférence *Temps et être*, Heidegger a tenu à mettre les choses au clair : dans une interprétation hâtive, sa pensée pourrait être comprise – « et *Être et temps* le laisse encore croire aisément » – comme la tentative entreprise pour réparer cet oubli et ainsi préparer un fondement solide afin de penser l’être une bonne fois pour toutes. En réalité la pensée qui commence avec *Être et temps* n’est en rien « l’escamotage de l’oubli de

l'être », mais au contraire une manière de « s'installer et se tenir debout dans cet oubli » (GA 14, 38 ; *Questions iv*, p. 59).

Si l'oubli de l'être dans sa dimension historiale demeure au sens propre *inhumain*, cela ne veut pas dire pour autant que ce qui s'abrite en retrait soit hors de portée de toute humanité. Car il appartient bien à l'être humain de frayer le chemin du non-cheminement, d'arpenter l'erroire – et de cela les Grecs ont parfaitement fait l'épreuve. Comme le montre Heidegger dans son cours de l'hiver 1942-1943 :

> [...] l'abritement qui se maintient dans son retrait est ce qui donne au plus haut point le ton de la constance et celui de la loyauté à l'être humain. L'abritement qui se retire et se maintient dans son retrait est pour les Grecs ce qu'il y a de plus simple au cœur du simple, ce qu'ils tiennent à garder au sein de ce qu'ils éprouvent comme désabrité et qu'ils laissent advenir dans toute la plénitude de son entrée en présence [*Parménide*, GA 54, 189].

C'est ici cependant que les chemins se séparent, et il convient de prêter attention à la différence entre les deux formulations. En effet si l'abritement demeure pour les Grecs ce qu'il y a de plus simple au cœur du simple, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils aient su s'installer et se tenir debout dans cette simplicité, qu'ils aient su, autrement dit, penser cette simplicité. Celle-ci s'est d'abord configurée dans le mythe. Ce que Heidegger dit du mythe d'Er de la *République* de Platon concerne toute forme de parole qui se réserve dans le mythe : « [...] le μῦθος n'est pas quelque chose d'ouvert sans retrait qui est arraché au retrait propre à l'abritement, mais il parle à partir du domaine d'où surgit l'unité originelle du déploiement des deux, là où a lieu l'initial » (*Parménide*, GA 54, 186). Mais « là où a lieu l'initial », le commencement, ne se mesure jamais à l'aune de ce qui a lieu à « partir » de lui. L'avoir lieu de l'initial est le cœur de la *Bergung* :

> Le commencement pour commencer laisse derrière soi la proximité de son aître commençant et abrite ainsi son retrait. C'est la raison pour laquelle même faire l'épreuve de ce qu'il y a au commencement ne garantit encore aucunement la possibilité de penser le commencement lui-même en son aître [*Parménide*, GA 54, 202].

C'est d'ailleurs, dit Heidegger, la *loi du commencement* : « Dans un premier temps le commencement ne fait pas éclore sa commençance *[Anfängnis]* telle qu'elle se déploie à rebours au cœur de sa propre tendresse » [*Parménide*, GA 54, 201].

En ce qui concerne cette fois les *penseurs* grecs proprement dits, les analyses de Heidegger semblent à première vue étrangement balancer. Au §

44 d'*Être et temps*, Heidegger explique que les Grecs – c'est-à-dire *tous* les Grecs, d'Héraclite à Aristote – ont fait l'épreuve « préphilosophique » de l'*alèthéia* comme suspension du retrait. Mais « ce plus simple au cœur du simple », à savoir que « ce qui domine dans le désabritement, c'est son abritement en retrait » (GA 7, 260), il n'a pas été donné à tous les Grecs de le saisir : ainsi « Parménide l'a senti sans le penser » (GA 7, 260) ; Héraclite en revanche « l'a pensé » (GA 7, 260) – mais de manière pour le moins fugace : « Dans le κρύπτεσθαι d'Héraclite est exprimé pour la première et dernière fois ce qu'est le retrait *[Entzug]* » (GA 14, 62). Cela n'empêchera pas Heidegger de déclarer lors du séminaire tenu avec E. Fink : « Sur l'ἀλήθεια en tant qu'ἀλήθεια il n'y a rien dans toute la philosophie grecque » (GA 15, 261 ; *Héraclite*, p. 221). De même, dans *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, il explique que « [...] la Λήθη appartient à l'Ἀ-λήθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'Ἀλήθεια » (GA 14, 88 ; *Questions iv*, p. 136), faisant ici clairement allusion au *cœur sans tremblement de la bien arrondie ἀλήθεια* du 1er fragment du *Poème* de Parménide. Pourtant lors de la dernière séance du séminaire de Zähringen, Heidegger cite sa propre phrase pour conclure sans appel : « Ce qui est dit ici ne va pas ; Parménide ne dit rien de tel » (*Questions iv*, p. 334).

S'il est vrai que ce balancement est manifestement l'expression d'un embarras de la part de Heidegger, il faut pourtant l'entendre comme le fruit d'une belle hésitation quant à la manière de dire – et non comme le signe d'une quelconque abjuration ou autocritique – c'est le fruit d'une hésitation dont Heidegger sait pertinemment l'enjeu. Parlant d'Anaximandre en effet, il explique que dans ce que l'*alèthéia* a de proprement initial, c'est bien la *lèthè* qui déploie son aître *(west)* – « mais la manière dont elle le déploie *[ihre Wesung]* n'a été nommée qu'en diagonale *[mittelbar]* au cours du premier commencement » (GA 71, 37). Autrement dit, c'est bien la question de la nomination qui est ici essentielle et qui, d'un commencement à l'autre, passe au premier plan. En un mot : « [...] c'était faire fausse route que de nommer ''vérité'' l'Ἀλήθεια au sens de *Lichtung* » (GA 14, 86 ; *Questions iv*, p. 134).

Pour entrer dans la tendresse abritée en retrait du commencement comme premier, il faut avoir sauté dans l'autre commencement, en sachant au demeurant que le « premier et l'autre commencement ne sont pas deux commencements différents. Ils sont le *Même* – mais ils le sont dans l'Entre-

temps qui s'offre à l'épreuve comme la passée de ce qui vient *[Vorbeigang]* » (GA 71, 28). Sauter dans l'autre commencement, c'est avoir essentiellement saisi que l'abritement n'est en rien un fondement (le fond de ce qui se désabriterait), mais qu'il est plutôt hors-fond (*Ab-grund*, l'abîme), et qu'il est impossible de demander une fondation à ce qui est hors-fond :

> Qu'est-ce que le hors-fond ? Quelle est sa manière *à lui* de donner fond ? Le hors-fond, c'est le faire-défaut du fond.
> Et qu'est-ce que le fond ? Il est ce qui soi-même se voile – il prend sur lui, puisqu'il porte ; et il porte ce qui est à fonder en le laissant percer à travers lui. Fond : s'abriter en soi-même en laissant percer ce qui est porté.
> Hors-fond : être manquant ; comme fond, là où il s'abrite en soi-même, s'abriter dans la modalité où le fond se refuse [GA 65, 79].

Par conséquent, lorsque dans le protocole du séminaire de *Temps et être* il est question de « s'installer et se tenir debout dans cet oubli » de l'être, il faut bien voir que cela n'est possible qu'en se tournant vers l'oubli, que dans le silence de la modalité où le fond se refuse. Et c'est précisément cela qu'offre ce que Heidegger a nommé – d'un mot qui n'a plus rien de grec – *die Lichtung* : l'allégie (de l'être). Allégie : la modalité la plus légère – espace et temps – dont, à partir de l'avenance, l'être parle au cœur du là – mais cette légèreté propre à l'allégie consiste d'abord à être tournée vers l'abritement du retrait-de-soi-même. *Lichtung* est toujours « allégie *pour* le retrait-de-soi-même » (c'est l'antienne du § 7 de la première version, non professée, de l'important cours de l'hiver 1937-1938, GA 45). Cela n'est possible que parce qu'en son envoi destinal ce que Heidegger a nommé l'*Ereignis* (qu'être il y a en son temps pour être le là), l'avenance, est – elle aussi et même avant tout – plutôt retrait qu'avènement ou événement.

C'est à partir de l'abritement en retrait de l'à venir propre à l'avenance que nous pouvons désormais entendre cette nouvelle « espèce de ''définition'' » de la *Verbergung* :

> D'où provient l'abritement ?
> Comment abriter déploie-t-il sa présence ?
> Qu'est-ce qu'abriter ?
> C'est l'estre même qui s'allégissant vient à s'occulter en tant qu'allégie en revêtant justement le voile de ce qui entre en présence [comme étant]. C'est bien pourtant de l'allégie que Tout dépend, du fait qu'elle ad-vienne à soi-même en son avenance, du fait que ce soit seulement au cœur de l'a-venance qu'un ''le fait que'' [qu'estre soit] se fonde en ce qu'il a de propre en même temps qu'il recouvre d'étrangeté tout ce qui est à même d'entrer en présence dans l'allégie [GA 69, 144-145].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

→ *Alèthéia*. Autre commencement. Commencement. *Ereignis*. Flagrance. Grèce. Liberté. *Lichtung*. Question de l'être. Refus. Secret. Terre. Vérité.

Abstraction

Pour introduire à la philosophie, Heidegger aimait à citer l'article de Hegel *Qui pense abstraitement ?* (*Schelling*, GA 42, 137 s.) Hegel y retourne le reproche d'abstraction fait à la philosophie vers ceux qui l'expriment au nom, toujours, d'une « prétendue vérité proche du vécu qui appartient à l'homme de bon sens » ; celui-ci pense d'une façon abstraite, parce qu'unilatérale, il s'arrête à un seul aspect des choses, il ne voit pas combien c'est la pluralité de leurs aspects qui constitue leur plénitude, ce qui caractérise, au contraire, l'attitude philosophique depuis Socrate, l'exigence du questionnement philosophique devant l'arrogance des pseudo-évidences.

À l'origine de l'abstraction il y a le défaut de phénoménologie. La phénoménologie est, pour Heidegger, la méthode qui consiste à faire voir ce qui se montre, le phénomène, ce qui est en question, à partir de lui-même. Sa radicalité s'exprime dans la maxime husserlienne, chargée d'intentionnalité, *Droit aux choses mêmes !* – que Heidegger, dans la perspective de la question de l'être, module en *Droit à la chose même !* – et, dans le texte pour Jünger, en *Droit à la question de l'être*. « La phénoménologie, écrit Heidegger en 1925, consiste précisément, en tant qu'investigation, à travailler à rendre libre le regard, c'est-à-dire à démanteler méthodiquement tout ce qui recouvre, occulte » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 118), par la mise en suspens ou entre parenthèses des théories et l'exercice du « regard phénoménologique » (*Questions iv*, p. 168).

L'abstraction conduit à substituer les théories à un savoir authentique au contact direct de ce qui est. Elle caractérise en premier lieu la science

moderne comme étant la « théorie du réel » (*Essais et conférences*, GA 7, 40) et la méthode qui est la sienne : sciences exactes et sciences humaines « coupent » le phénomène de son environnement pour le traiter, et le réduisent à un objet mathématique. L'exercice du regard phénoménologique doit alors permettre de s'arracher à cette « assurance somnambulique » (GA 9, 378 ; GA 42, 65) qui est le propre, aujourd'hui, de ce qui a pour nom le positivisme, de désobstruer tout ce qui s'est entreposé entre l'homme et l'être et de se retrouver au monde. Toute la pensée de Heidegger obéit à cette exigence, avec sans doute pour point d'orgue, outre *Être et temps*, le *Discours de rectorat*.

Toutefois, une telle abstraction n'est pas plus un accident que la conséquence d'une négligence que l'exercice de la phénoménologie suffirait à réparer ; elle doit plutôt nous apparaître comme le signe de l'oubli, ou du retrait, de l'être, et au sein de celui-ci, de l'oubli de la différence de l'être et de l'étant au profit de l'étant. La phénoménologie elle-même devient ainsi la façon de répondre à ce qui appelle à penser

> la possibilité permanente de la pensée, celle de correspondre à l'exigence de ce qui est à penser [...]. Alors elle peut disparaître comme rubrique au profit de la « question » de la pensée, dont la manifesteté demeure un secret [*Questions iv*, p. 173].

Dominique Saatdjian.

→ Phénoménologie.

Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969)

En 1965 dans son pamphlet *Jargon de l'authenticité* et en 1966 dans la *Dialectique négative*, Adorno a pris l'œuvre de Heidegger à partie : réduisant la question de l'être à un irrationalisme rebelle à la logique, aveugle à la réalité sociale, il a prétendu que la philosophie de Heidegger était fasciste jusque dans ses composantes les plus intimes. Les lourds contresens multipliés par l'auteur ont d'autant moins convaincu qu'ils s'accompagnent d'un ton hargneux dont la virulence ne semble pas libre de tout ressentiment, et qui pourrait bien être l'involontaire aveu d'une proximité à la fois pressentie et refusée. La polémique est d'autant plus regrettable qu'elle a empêché la rencontre de deux chemins de pensée que,

certes, bien des points séparent, mais qui parfois aussi se croisent. Il est arrivé à Adorno de le reconnaître : en 1949, à Horkheimer auquel il avait demandé un article sur les *Chemins qui ne mènent nulle part* qui venaient de paraître, il écrit que Heidegger chemine « en un sens qui n'est pas si éloigné du nôtre » (cité par R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, p. 658). En témoigne le beau texte de Miguel Abensour, « Le choix du petit », qui sert de postface à *Minima Moralia* : face à la provocation, écrit-il, qu'est pour Heidegger le Dispositif, une « figure originale de résistance » peut se dessiner qui, se tournant vers ce qui a été délaissé par la tradition philosophique, fait halte auprès « du détail, de l'infime », pour aller vers « une autre expérience du monde » et dégager « un nouveau lieu de la pensée » en assumant la pleine « énigme d'un séjour qui ne soit pas un arrêt ».

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – T. W. Adorno, *Minima Moralia*, postface M. Abensour, Paris, Payot, 1991. – R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Munich, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1986.

→ Roumanie.

« Affaire Heidegger »

L'appellation « affaire Heidegger » s'est peu à peu imposée dans les médias, en France particulièrement, ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec la manière tortueuse que la France a parfois encore de se situer par rapport à un passé qui fut aussi le sien avec le régime de Vichy. Cette appellation est aujourd'hui presque devenue un label qui, en assurant un minimum de polémique, recouvre d'un vernis sensationnel des questions qui, du fait de leur teneur philosophique, en sont tout à fait dépourvues. C'est le côté *Erlebnis* de l'« affaire », au sens où Heidegger explique dans les *Apports à la philosophie* comment l'aspect sensationnel du vécu ressortit au règne de l'efficience *(Machenschaft)*. Il n'est donc pas étonnant que ce soit essentiellement dans les journaux – traqués qu'ils sont par leur exigence de rentabilité – que l'« affaire Heidegger » a reçu une massive amplification, au prix parfois de « gros titres » dont la grossièreté a pu

outrepasser toute mesure : « *Heil* Heidegger », « Pour en finir avec Heidegger ! », « Heidegger, idéologue de Hitler ? », etc.

Mais cela pose également la question – éminemment démocratique – de ce qu'est aujourd'hui devenu l'espace public *(die Öffentlichkeit)* en général et de la possibilité, pour une *pensée*, de trouver place dans un tel espace. La publicité de nos actuels *mass media* donne-t-elle lieu à un véritable espace public ? Rien n'est moins sûr, comme en atteste notamment l'« affaire Heidegger » avec laquelle est atteint à son plus haut degré ce que H. Arendt nommait déjà dans une lettre de 1929 à Heidegger « ce coefficient d'étrangeté et ce prisme déformant que suffit à induire la mention d'un nom célèbre ». De son côté, commentant dans un cours de 1931-1932 la mort de Socrate qui est aussi la fin de l'allégorie de la caverne, Heidegger écrit :

> Aujourd'hui, l'empoisonnement viendrait de ce qu'on introduirait le philosophe dans le cercle de ce à quoi, justement, on s'intéresse, de ce dont on parle, de ce sur quoi on écrit, c'est-à-dire de ce à quoi on *ne* s'intéressera très certainement *plus* dans quelques années [...]. Le philosophe serait ainsi mis à mort sans le moindre mot – il serait mis hors d'état de nuire et rendu anodin [*De l'essence de la vérité*, GA 34, 84-85].

C'est pourquoi Henri Crétella, dont presque tous les travaux s'accompagnent d'une très pénétrante interrogation sur le sens de l'« affaire Heidegger », écrit à juste titre que : « Le fond de ''l'affaire Heidegger'' apparaît ainsi constitué par la *question* de la philosophie » (« ''L'affaire Heidegger'' : un triple transfert », p. 518).

En tant qu'il est, comme dit Nietzsche, *la mauvaise conscience de son temps*, le philosophe a toujours d'abord été perçu comme nuisible par ses contemporains. Mais avec Heidegger, la nuisance est redoublée, car c'est un philosophe, ou plutôt un penseur, chez qui, après deux mille cinq cents ans, la philosophie est devenue une *question* : *Qu'est-ce donc que cela, la philosophie ?* Or cette question, qui est aussi une mise en question de la métaphysique comme déploiement du nihilisme, offre une possibilité d'interrogation – notamment face aux catastrophes des Temps nouveaux dont le XXe siècle marque la criminelle inauguration – d'une telle radicalité qu'elle ne peut pas ne pas d'abord provoquer de violentes résistances du fait de l'inévitable inertie des habitudes de pensée, y compris au sein des universités. Dans le *Nietzsche II*, Heidegger écrit que « l'ère de l'absence folle de sens la plus accomplie sera celle aussi qui contestera sa propre essence de la façon la plus bruyante et la plus violente » (GA 6.2, 16).

L'« affaire Heidegger » aura été un bel exemple de ce bruit et de cette violence qui se sont déchaînés non seulement dans les diverses tribunes médiatiques, mais aussi à travers les procédés employés par les pamphlétaires, qui vont de la simple malhonnêteté intellectuelle à la pure calomnie en passant par la falsification des textes. On se souvient que dans *Heidegger et le nazisme* (1988), Victor Farías, parmi d'autres procédés fallacieux, n'avait pas hésité à *ajouter* dans les textes du penseur les épithètes typiquement nazies qu'il n'y avait pas trouvées – il lui fallut donc nazifier le texte de Heidegger pour qu'il devînt nazi ! Walter Biemel, qui a côtoyé Heidegger en cours et en privé à partir de 1942 a rapporté, dans « Les séminaires de Heidegger entre 1942 et 1944 d'après un témoin de l'époque » (p. 9), cette anecdote qui laisse rêveur quant aux méthodes d'investigation de ce genre d'agitateurs :

> À l'occasion d'un débat public à Düsseldorf, Victor Farías m'a raconté, en coulisses, que des amis lui auraient conseillé, avant la publication de son livre, de s'entretenir avec des penseurs ayant connu Heidegger à l'époque du nazisme. Ces amis lui auraient également indiqué quelques noms, notamment celui de Margherita von Brentano, également résidente à Berlin et qu'il n'était guère difficile de joindre, et aussi le mien. Et Victor Farías d'ajouter : « Ce que j'ai omis de faire. » À ma question : « Et pourquoi donc ? », il a répondu en souriant : « Parce qu'alors je n'aurais pas pu maintenir ce que j'ai dit. »

Mais derrière ce sourire qui ne cache plus son indécence, c'est quelque chose de beaucoup plus grave qui se traduit et dont relève l'« affaire Heidegger » en général. Cette « affaire » révèle en effet le malaise de nos sociétés devant ce que Pierre Legendre nomme leur « post-hitlérisme » (*Sur la question dogmatique en Occident*, p. 181) et dont il écrit : « Je pars de la position selon laquelle, ayant survécu au désastre ourdi par le nazisme, mais sans pour autant être en mesure de faire obstacle à ses effets de long terme, effets non encore reconnus (je vous renvoie là-dessus à mes Leçons), notre monde d'Occidentaux vit une phase de décomposition » (*Sur la question dogmatique en Occident*, t. II, p. 199). Ce qui fait scandale avec Heidegger, et la parution désormais d'environ 82 volumes, c'est peut-être que nous sommes grâce à lui en état d'identifier ces *effets de long terme* avec une acuité philosophique et une hauteur de questionnement qui donnent au premier abord le vertige. À quelques exceptions près, l'« affaire Heidegger » aura malheureusement été une sorte de sensationnelle panique devant ce vertige, sans qu'on ait jamais réellement *étudié* le sens et la portée de la grave faute politique qui amena Heidegger à associer son nom

au mouvement national-socialiste en 1933-1934 (« Heidegger porte avec le peuple allemand – mais je me garderai de limiter trop vite l'énumération – la responsabilité d'avoir laissé Hitler arriver au pouvoir », écrit sans complaisance François Fédier dans *Regarder voir*, p. 296), sans pour autant que sa *pensée* ne s'entache de compromissions avec la *vision du monde* nationale-socialiste. Si une affaire Heidegger doit un jour devenir une affaire de la pensée, il faudra alors regarder en détail le sens de cette faute et les conséquences que Heidegger en a tirées – c'est-à-dire en particulier la manière dont il a commencé à partir de fin 1934 à penser historialement le nazisme dans l'horizon de la dévastation et du nihilisme extrême. *Il faudra voir en outre ce que cette pensée historiale nous apprend sur notre présent*.

Cette tâche est encore en attente, alors même qu'elle fut suggérée il y a plus de soixante ans dans le chapeau qui présente les deux premiers témoignages français à propos de Heidegger après 1945 : d'une part celui – excessivement approximatif et d'une ironie caricaturalement accusatrice – de Maurice de Gandillac et d'autre part celui – documenté et rigoureux – de Frédéric de Towarnicki. Ainsi, en tête de cette publication qui constitue en ce sens la matrice de toute la future « affaire Heidegger », figure une *Note de la rédaction* des *Temps modernes*, dont voici l'essentiel :

> La presse française a parlé de Heidegger comme d'un nazi ; c'est un fait qu'il a été inscrit au parti nazi. S'il fallait juger d'une philosophie par le courage ou la lucidité politiques du philosophe, celle de Hegel ne vaudrait pas cher. Il arrive que le philosophe soit infidèle à sa meilleure pensée quand il en vient aux décisions politiques. Cependant c'est le même homme qui philosophe et qui choisit en politique. Il est possible, il sera nécessaire de rechercher *ce qui* dans l'existentialisme de Heidegger pouvait motiver l'acceptation du nazisme, comme on a pu rechercher ce qui, dans l'hégélianisme, rendait possible le ralliement de Hegel à la monarchie prussienne et le Hegel réactionnaire de la dernière période. Faite pour Hegel, cette analyse lave de toute suspicion l'essentiel du hégélianisme, la pensée dialectique. Quand on la fera pour Heidegger, elle lavera de toute suspicion l'essentiel de sa philosophie, la pensée existentielle [...]. Davantage : elle montrera peut-être qu'une politique « existentielle » est aux antipodes du nazisme [n° 4, 1er janvier 1946, p. 713].

Il faudra peut-être faire encore davantage : montrer comment la *pensée existentiale* de Heidegger (qui ne peut même plus être appréhendée avec le terme grec de « politique » et qui n'est pas seulement « existentielle ») est plus encore qu'aux antipodes du nazisme. Il s'agit là d'un travail qui ne peut pas s'inscrire dans la temporalité de l'efficience immédiate qui est celle des « affaires » et autres « scoops ». – Dans un cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Heidegger écrit :

> Nulle époque plus que l'époque actuelle n'a su tant de choses, nulle n'a eu à sa disposition autant de moyens de savoir vite et d'inculquer habilement toute chose. Nulle époque, pourtant, a eu aussi peu d'entente de l'essentiel que la nôtre. Et l'entente est si minimale aujourd'hui, non pas parce que l'époque aurait succombé à un abrutissement général, mais parce qu'en dépit de son avidité universelle elle oppose une répulsion entêtée à tout ce qui est simple et essentiel, à tout ce qui exige et l'engagement et l'*endurance*. Et si cette instabilité, à son tour, peut s'étendre partout, c'est parce qu'en l'homme d'aujourd'hui une vertu est morte : la *patience* [GA 32, 103].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – W. Biemel, « Les séminaires de Heidegger entre 1942 et 1944 d'après un témoin de l'époque », trad. P. David, *Philosophie*, n° 108, Paris, Éd. de Minuit, 2010. – H. Crétella, « ''L'affaire Heidegger'' : un triple transfert », *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007. – V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1988. – F. Fédier, *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995. – P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999.

Bibliographie – P. David, « New Crusades Against Heidegger : Riding Roughshod over Philosophical Texts », Part I-II, *Études heideggeriennes*, n° 13 et 14, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, 1998. – Signalons également l'admirable site italien *Libro Bianco. Heidegger e il nazismo Sulla Stampa italiana* (http://www.wiki.eudia.org/index.php?title=Pagina_principale) qui expose en détail les divers mécanismes de « l'affaire Heidegger » et dont un équivalent français serait bienvenu.

→ Antisémitisme. Autodestruction. Biemel. Brutalité. Catastrophes. Dénazification. Extermination. *Führer*. Génétique. Gigantesque. Histoire. Journalisme. Nazisme. Organisation. Parti nazi. Peuple. Politique et *polis*. Publicité. Rencontre. Shoah. « Silence de Heidegger ». Violence.

Affect

Heidegger emploie parfois le terme « affect » *(Affekt)* pour signifier la disposition. Les dénominations : *Modus der Befindlichkeit*, mode de la disposibilité ou bien *Stimmung*, « tonalité » ou « disposition » qu'il a forgées sont toutefois préférables. Dans *Être et temps*, il demande :

> Comment cela se passe-t-il pour la temporellité des tonalités ou des affects *[Affekte]* comme l'espérance, la joie, l'enthousiasme, la félicité ? [§ 68.]

Comment entendre le mot allemand *Affekt* ? N'est-il pas transposé du latin *affectus* qu'Augustin a formé sur le verbe *afficere* qui signifie être tourné vers une disposition, être affecté et ainsi subir quelque chose qui fait impression ? C'est dans le souci de rompre avec l'idéal stoïcien d'apathie qui confine à une arrogante insensibilité que le penseur chrétien a substitué *affectus* à *passio*, voire à *perturbatio*, termes cicéroniens connotés de manière négative. Dans la pensée philosophique moderne c'est Kant, avant que la psychologie philosophique du XIXe siècle ne s'en empare, qui marque le mot de son empreinte. Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* Kant écrit : « Il y a affects *[Affekte]* lorsqu'on est complètement surpris par ce qu'on ressent » (§ 74). L'affect est alors ce qui rend la réflexion impossible et, tandis que la passion *(Leidenschaft)* se donne le temps, l'affect « agit comme une eau qui rompt la digue ». Ainsi appréhendé, l'affect est réduit à un trouble « pathologique », il est l'« état d'âme d'un sujet » dont la conduite est sidérée, comme dans la honte, ou désorganisée, comme dans la colère. La réhabilitation ontologique des phénomènes de l'existence dite « affective » éloigne Heidegger de la psychologie et de son vocabulaire. Il écrit dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* :

> Dès le départ, écrit-il, la psychologie a toujours distingué penser, vouloir et ressentir. Ce n'est pas par hasard qu'elle nomme le fait de ressentir en troisième lieu, en position subordonnée. Les sentiments *[Gefühle]* forment la troisième classe du vécu. Car, naturellement l'homme est avant tout l'être vivant raisonnable [GA 29/30, 96].

Ce que le Dasein ressent, il en a aussi immédiatement une entente. C'est en cela que l'addition d'un corps réduit au somatique et d'une raison ne peut constituer un être humain. Ce qui est éprouvé n'est ni un événement intrapsychique ni une manifestation somatique mais, unitairement, ce qui ouvre le Dasein en son être-jeté à ce qui le concerne et le dispose : à son monde ambiant, au commerce avec les autres, à lui-même tout aussi bien. C'est surtout en référence aux « passions de l'âme », aux *pathèmata tès psychès*, d'Aristote (*Rhétorique* II, 5) qui tracent les contours d'une herméneutique de l'être en compagnie que Heidegger mène son analyse des tonalités et des affects.

C'est pourquoi *Affekt* s'entend à partir de la réinterprétation du *pathos* aristotélicien en grande proximité à tonalité *(Stimmung)*. Mais ce n'est pas uniquement pour faire une concession à la psychologie philosophique que Heidegger ne révoque pas le terme. Tandis que la tonalité submerge le

Dasein, l'affect *(ad-facio)* paraît tourné vers son « à propos » rencontré en l'espèce du « devant-quoi » de la peur, de la révolte, de la colère ou de l'espérance, etc. L'affect est donc plutôt la tonalité considérée sous l'angle de sa structure intentionnelle.

Ingrid Auriol.

→ Corps. Psychologie. *Stimmung*.

Agir

La lettre de Heidegger à Jean Beaufret sur l'humanisme commence ainsi : Ce qu'est proprement le sens de l'agir humain *(das Handeln)*, nous sommes encore loin d'en prendre véritablement la mesure. Rien n'est pourtant plus familier à notre monde que l'action, qu'il s'agisse d'exalter la libre puissance de la volonté (« faire avancer les choses ») ou, de façon plus discrète mais plus impérieuse, de l'*actionnement*, de la mise en marche des innombrables dispositifs techniques qui commandent désormais tant de nos gestes. Ces deux représentations en apparence opposées reposent en réalité sur la même base : la compréhension exclusive de l'action comme production d'un effet *(Wirkung)*.

Or cette représentation – extrêmement pauvre bien que par définition efficace – nous empêche de penser dans sa véritable ampleur ce que veut dire *agir* pour l'être humain. Son apparente évidence fait oublier qu'elle résulte d'une inflexion tout à fait singulière, que Heidegger nomme un peu plus loin l'*interprétation technique du penser*, « dont les origines remontent à Platon et Aristote » (GA 9, 314), autrement dit aux sources mêmes de la pensée métaphysique.

Quelque chose ici doit éveiller l'attention : le sens donné à l'action, dit Heidegger, repose en dernier lieu sur l'interprétation de ce qu'est *penser*. Mais là où l'action est conçue comme production d'un effet, ce rapport n'est plus visible, et aucune « philosophie de l'action » ne peut revenir au point décisif. Seul le travail de *dé-struction* du mode de pensée métaphysique, qui prend forme dans *Être et temps*, permet de libérer la voie d'une autre compréhension de l'agir. Plus on avance dans cette voie, plus penser et agir ne cessent de renvoyer étroitement l'un à l'autre.

La pensée est comprise *techniquement* quand elle commence, chez Platon, à être entendue selon l'unique perspective de la visée qui s'enquiert et s'assure de l'étant dans son être, de sorte que tout ce que fait l'être humain n'est plus saisissable que comme réalisation de cette visée : comme exécution d'un projet par les moyens adéquats. Ainsi s'établit la dualité pour nous devenue familière de la connaissance et de la volonté, la volonté du « sujet » étant elle-même conçue, y compris quand elle est érigée en témoignage de notre supériorité sur les choses, à partir du modèle de l'effet d'un étant sur un autre. Heidegger revient sans cesse à ce point : l'idée de la volonté est l'obstacle le plus résistant à toute tentative de comprendre le sens original de l'agir humain, car ce sens ne fait qu'un avec la singularité d'un mode d'être, le nôtre, qu'ouvre la possibilité de se tenir dans un rapport à l'étant dans son entier. Or ce rapport d'*ouvertude (Erschlossenheit)* n'apparaît, dans son phénomène propre, qu'en résistant à toute tentative de le ramener à quelque chose d'étant ; et *a fortiori* à l'image d'une action *(Wirkung) sur* quelque chose.

Le sens de l'agir humain, tel qu'il naît à chaque fois de ce rapport d'ouvertude, est irréductible à l'idée d'une action *sur* quelque chose : c'est à chaque fois de façon *entière* ce que nous avons à être qui s'y trouve en question. Le phénomène essentiel qui vient jouer ici (et parle encore de façon très nette dans la *praxis* grecque, avant que sa traduction par le latin *agere* ne vienne obstruer tout accès à sa signification initialement non technique) est celui de la factivité.

La factivité est notre mode d'être : ce qui *fait* notre vie nous avons (d'une manière qu'il revient à chacun de découvrir) à y répondre en le faisant. Le sens de ce « faire » est en deçà de l'effectuation. Car tout geste humain, toute initiative, et sans doute avant tout toute parole porte avec soi cette possibilité (que Heidegger nous invite à comprendre comme son rapport essentiel à la vérité) de répondre à ce qui nous regarde et nous concerne, de sorte que nous lui donnions lieu dans toute l'ampleur de sa manifestation. Cette possibilité est, dit la lettre à Jean Beaufret, l'agir humain dans son *aître (Wesen)*. L'être humain est celui qui est sans cesse en instance de porter ce qui est à sa plénitude *(Vollbringen)* en l'amenant à son être, et qui, du même coup, est toujours sous la menace de laisser échapper une telle possibilité.

Contrairement à ce qu'une lecture hâtive (mais souvent faite) laisse croire, la pensée de Heidegger se tient ici au plus près des manifestations

les plus concrètes de l'action. Car l'homme qui agit vraiment (qui sait, selon le mot de R. Char dans les *Feuillets d'Hypnos*, « conduire le réel jusqu'à l'action ») est celui qui fait face à une situation de sorte que s'en éclaire soudain la signification singulière, et que viennent au jour les possibilités qu'elle réservait. Mais la loi de l'action est de recouvrir nécessairement ce qui la rend elle-même possible : le rapport *(Verhältnis)* à l'être.

Le foyer le plus propre de l'agir, Heidegger le nomme en effet : *laisser être (Seinlassen)*. Comme l'explique le dialogue *Zur Erörterung der Gelassenheit* (GA 13, 41 ; *Questions iii*, p. 187), ce « faire au sens le plus haut » *(höheres Tun)* ne peut plus être pensé à partir de l'opposition de l'actif et du passif. La « primordiale action » *(Urhandlung)* du *laisser être*, comme dit Heidegger dans un cours (GA 27, 183), revient à se mettre en mesure d'accueillir ce qui, du fait même que nous existons, nous regarde, pour lui accorder sa juste place. Ce « faire le plus haut » d'où surgit comme d'une source tout ce qui dans la vie humaine est véritablement fécond, est le sens véritable de la liberté humaine, comme Heidegger le dit pour la première fois en toute clarté dans la conférence de 1930 sur la vérité (GA 9, 188) : s'engager *(sich einlassen)* à ce que tout ce que nous faisons maintienne ouverte la dimension où ce qui est peut toujours à nouveau venir à soi, ce qui suppose la tâche, en aucune manière passive, de se libérer de ce qui nous en détourne.

C'est ainsi que la pensée « agit en tant qu'elle pense », d'un agir qui est « le plus simple et le plus haut ». Pour qui en reste à la représentation de l'action comme production d'un effet, cette formule est rigoureusement incompréhensible. Elle ne peut être entendue sans que s'accomplisse une sorte de révolution, où penser et agir renouvellent entièrement leur sens. Cette révolution dont Heidegger lui-même ne mesure l'ampleur que progressivement au cours des années 1930, prend la forme d'un penser d'autant plus libérateur (pour user d'un mot souvent dévoyé par l'activisme idéologique du XXe siècle) qu'il ne veut plus fonder pour diriger. Il ne s'agit pas d'un renoncement désabusé ou indifférent. Mais d'une méditation toujours plus soutenue du lieu où vient jouer tout ce qui, dans l'existence des hommes, a un réel pouvoir d'ébranlement.

Guillaume Badoual.

→ Engagement. Éthique. Factivité. Liberté. Penser. Sartre.

Aître

Aître est un vieux mot français qui, jusque dans sa graphie même, réalise la *crase* et la coalescence sémantique des mots « aitre » (latin *atrium*) et « astre » (d'où « âtre », du latin *astracum*), qui désignent respectivement, de manière métonymique, la pièce principale de la *maison* romaine (puis l'ensemble de la *demeure*) et ce qui en est l'*âtre* ou le *foyer*. Par attraction de l'*astre*, ou *âtre*, au sens de *foyer* (au propre et au figuré, où doit s'entendre aussi, dans l'espace habitable de la *maison*, l'ensemble de la *maisonnée*) – où l'effet de coalescence *sémantique* est favorisé par la proximité graphique (et phonétique) –, l'*aitre* en est venu à s'écrire *aistre*, d'où *aître* – où l'*âtre* est comme incorporé à l'*aitre*, à l'*atrium*, et ainsi étendu par métonymie à la *demeure*, enfin à la *maison*, à toute la *maisonnée*, où a proprement *lieu* le *séjour*, la *résidence*, l'*habitation* des humains. Dès la parution des *Compléments à la philosophie* (1989), où le mot *Wesen* (dans l'expression *das Wesen des Seyns*) et l'expression *die Wesung des Seyns* acquièrent une singulière prégnance, il est apparu éventuellement fructueux (tant pour l'interprétation que pour la traduction) de puiser aux ressources sémantiques de ce vieux mot français pour rendre quelque chose de l'emploi heideggerien du mot *Wesen*. C'est alors que furent proposées à titre de pistes pour une entente « topologique » de la pensée de Heidegger les locutions *l'aître de l'Estre* et *l'aîtrée de l'Estre*.

La traduction française de *Wesen* par « essence », pourtant devenue habituelle, ne rend en effet pas compte de ce dont il *s'agit* dans l'emploi, pourtant appuyé, qu'en fait Heidegger tout au long de son œuvre. Heidegger en avertit expressément, ainsi dans les *Conférences de Brême* :

> Le mot *Wesen* ne signifie plus ici ni le fondement de la possibilité, ni *essentia*, ni l'étantité comme genre suprême, ni le τὸ τί ἦν εἶναι d'Aristote, ni l'« essence » *[Essenz]* au sens de la *Logique* de Hegel [GA 79, 168].

Voir aussi, par exemple, dans *La Question de la technique*, l'un des textes les plus explicites à ce sujet :

> C'est du verbe *wesen* que provient, ensuite seulement, le substantif : *Wesen* ; entendu de façon verbale, c'est là le même que *währen*, non seulement quant à la signification, mais aussi pour ce qui est de la configuration phonétique du mot [GA 7, 31].

Dans l'emploi qu'il en fait, Heidegger confère et restitue, depuis longtemps déjà, à l'infinitif substantivé, *das Wesen*, du vieux verbe allemand pour « être » : *wesen*, du vieil haut allemand *wesan* (voir le radical indo-européen *wes/ues-*, sanscrit *vásati*), l'aspectualité temporelle de sa valeur verbale : celle du « séjour » et de l'« habitation ». *Das Wesen* n'a plus du tout le sens philosophique traditionnel : celui de l'« être intemporel », ou de la « nature immuable » de quelque chose, à savoir celui de sa *quiddité*, c'est-à-dire de son « essence » : l'*essentia*, par opposition à l'*existentia*. Dans l'emploi heideggerien de *Wesen*, l'accent a dès longtemps été mis (dès *Être et temps*, pour le moins, à propos de l'expression *das Wesen des Daseins*) sur la signification *verbale* de *wesen* (« être », ou bien encore « estre »), avec toutes ses déterminations d'ordre *temporel* et *aspectuel* (lesquelles y accentuent l'*aspect* de la *durée*), ainsi que sur la signification *étymologique* de *wesen*, verbe formé sur le même radical indo-européen que le sanscrit *vásati* (all. *west*, troisième personne du singulier dans la conjugaison ancienne de *wesen*), à savoir : « séjourner », « demeurer », « résider », « habiter – être » (en un lieu) avec tout ce que cela implique de *durée temporelle* –, et sur son étroit apparentement, philologiquement bien attesté, à la signification et à l'aspectualité, mais aussi à la substance sémantique du verbe *währen* (vieil haut allemand *werên*) : « durer », « rester », « séjourner », « demeurer ».

Cette entente de *Wesen* propre à la pensée de Heidegger, il arrive plus d'une fois au penseur d'en expliciter – dans des contextes extrêmement divers – toute l'intention et la teneur. Ainsi, par exemple, à propos de la pensée de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler l'« *essence* de la technique », et que Heidegger, quant à lui entreprend de penser, en un tout autre sens, comme *das* Wesen *der Technik* : l'« *aître* de la technique » comme le « domaine de déploiement » que s'ouvre la « technique moderne » afin d'y *résider* et d'y *être* littéralement « comme chez elle », configurant ainsi le « mode d'*habitation* » du monde moderne. Eu égard à la prise en considération de ce que signifient des expressions allemandes telles que *das Hauswesen* ou *das Staatswesen* (par lesquelles il est d'usage ancien de désigner « tout ce qui concerne la maison » ou « ce qui concerne l'État »), de même aussi *das Sprachwesen* ou *das Menschenwesen* (là où il s'agit du langage ou de l'humain), ou bien encore *die Weserei* (mot par lequel John Peter Hebel désigne encore la « mairie », la « maison commune ») –, Heidegger fait expressément remarquer que *Wesen*, dans *das*

Wesen der Technik entendu tel qu'il l'entend, *ne* signifie *justement pas* « au sens du genre et de l'*essentia* ». Et il en souligne avec l'insistance l'*aspect verbal* : y accentuant la « mêmeté » avec *währen* – mais en un sens de « durer » et de « demeurer » qui n'est plus désormais susceptible d'une entente traditionnellement métaphysique, puisqu'il doit être désormais entendu à partir de la « dispensation de la vérité de l'Être » et de « modalités de la présence » en provenance de « l'Être comme *Ereignis* ». Même si l'entente du sens de l'Être dont pourrait témoigner cette expérience « temporale » de *wesen* a bel et bien été entrevue de longue date (ainsi chez Platon et Aristote) –, elle n'a conduit, dans sa configuration métaphysique, qu'à une entente de la *durée* de l'Être comme de l'éternité et de l'intemporalité propre à l'*essence* et à l'*idée* (GA 7, 33-34) – alors que Heidegger envisage dès *Être et temps* la « *temporalité* de l'Être » (*ÊT*, 19-23, 39), puis « la *finitude* de l'Estre » et de l'*Ereignis* aussi bien (GA 14, 64). Ainsi le *Wesen* impliqué dans ce qui apparaît comme *das Wesen der Technik* n'est quant à lui nullement l'« essence (et quintessence) métaphysique » – supposée conceptuelle, voire idéale et intemporelle – dont la technique planétaire ne serait jamais que le « phénomène ». Il n'en est nullement l'*eïdos*. Il en désigne bien plutôt la *durée* et le *séjour*, se déployant comme un *règne*, à la faveur (et au péril) d'une « époque de l'Être », comme une « modalité historiale de la dispensation de la vérité de l'Être ». La *durée* à laquelle ressortit alors le *Wesen*, ainsi entendu, a donc manifestement trait à la « temporalité » *(Temporalität)* (désormais entendue de manière « historiale ») de l'« histoire de l'Estre comme Événement ».

Dès l'*Introduction à la métaphysique* de 1935, Heidegger ne manque pas d'attirer l'attention sur cette valeur éminemment *durative* du verbe *wesen*. Ainsi, dans le chapitre consacré à la « Grammaire et étymologie du mot ''être'' *[sein]* » (GA 40, 55-79), Heidegger, rassemblant les diverses racines indo-européennes impliquées dans la conjugaison allemande du verbe « être » – *sein* –, y fait clairement paraître, à côté de la racine **es*- et de la racine **bheu*- ou **bhû*-, la troisième racine : **wes*- – présente dans *wesen* et *Wesen*, mais aussi dans les formes *[ich] war/was*, *[du] warst*, *es west*, *gewesen*, *wesend* (dans *an-wesend* et *ab-wesend* : étant *en présence* ou *en absence*). Si la première racine exprime la signification d'*être* comme « vivre », et la seconde, le mouvement de l'éclosion et de la croissance de la nature (grec *physis*) et des êtres vivants, la troisième exprime l'acte de *demeurer en un séjour*. D'où il pourrait bien ressortir que le sens originel de

Wesen ne fût nullement celui de l'« essence », mais bien plutôt celui de l'*habitation* et de la *durée*, sous le triple aspect de la *présence du présent*, de la *venue à la présence* ainsi que de l'« absence » comme modalité du *retrait de la présence* (GA 40, 75-76).

La tentative faite en vue de rendre *das Wesen* par l' « aître » est peut-être de plus grande portée *interprétative* qu'on ne pense. Faut-il continuer à parler de l'essence de la technique, de l'essence du langage, de l'essence du *Dasein* et de l'essence de l'Être, plutôt que de l'aître de la technique, de l'aître de la langue, de l'aître de l'être-le-là et de l'aître de l'Estre ? Les ressources sémantiques et aspectuelles du vieux mot « aître » – en consonances avec celles du mot *Wesen* – ouvrent des perspectives qui pourraient être heureusement propres à rendre intelligible à partir des ressources vives et inexplorées du français l'un des traits de fond les plus décisifs de la pensée de l'Être comme « topologie de l'Être », c'est-à-dire aussi de la pensée de l'*Ereignis* – en tant que celui-ci y donne historialement lieu à l'*aîtrée de l'Estre comme Événement*.

Gérard Guest.

→ Aîtrée de l'Estre. *Ereignis*. Essence. *Gestell*. Habiter. Présence. Topologie (de l'Estre).

Aîtrée de l'Estre

L' « aîtrée de l'Être », telle est l'expression qu'il a été possible de proposer dès 1989 – l'année même de la parution des *Compléments à la philosophie* qui inaugurent la série des « Traités impubliés » des années 1935 à 1945, et où gît le centre de gravité de la pensée de l'*Ereignis* –, pour tenter de rendre en français l'expression entièrement inédite, récurrente dans le « second chef-d'œuvre » de Martin Heidegger au point d'en constituer visiblement (avec celle de « la passée du dernier Dieu *[der Vorbeigang des letzten Gottes]* »), l'une des *signatures* caractéristiques : *die Wesung des Seins* (ou : *des Seyns*). Ce dont il s'agit dans ce livre d'un nouveau genre et où vient s'articuler, au fil d'une « sextuple fugue » (ou d'un « sextuple ajointement »), l'exploration de la structure mouvementée de l'*Ereignis*, l'auteur l'y indique à maintes reprises, de manière non point tant programmatique que puissamment *inchoative* : *Ein Entwurf der*

Wesung des Seyns als das Ereignis muß gewagt werden : « Une esquisse de l'aîtrée de l'Estre comme l'Événement doit être risquée » (GA 65, 11). Cette tâche inédite pourrait devoir constituer pour notre temps de « délaissement de l'Être », au plus fort du déferlement du nihilisme s'accomplissant dans la figure du règne de la métaphysique de la volonté de puissance, un défi majeur : « Porter l'aîtrée de l'Estre au mot qui la conçoive, quel risque encouru gît en un tel projet ? » (GA 65, 241). Ce dont il s'agit dans la pensée de l'*Ereignis*, c'est de conduire la pensée de l'Être, au prix d'un « autre commencement de penser », jusqu'au cœur de ce que Heidegger appelle *das Wesen des Seyns* : l'« aître de l'Estre » ; c'est-à-dire d'aller s'aventurer, au prix d'un « saut » : *Der Sprung* (GA 65, 227-289) jusqu'à ce dont il « s'agit » proprement au « foyer » mouvementé de l'*Ereignis* : à ce qui secrètement et de manière immémoriale y *donne lieu* à l'« Il y a » (au *Es gibt*), à la donation d'être, de temps, d'espace, au fil de la « libre suite » des diverses « époques de l'histoire de l'Estre » et de l'*aventure historiale* de la dispensation de la vérité de l'Être (voir *Temps et être*, GA 14, 5-66). Il s'agit de s'aventurer (après plus de deux millénaires d'« oubli de l'Être ») jusqu'au cœur insu de l'« Estre comme Événement » : *das Seyn als das Ereignis*. L'aventure historiale de cette « donation d'Être », en tant qu'il y est « donné lieu » au cœur même de l'*Ereignis*, et qu'elle donne elle-même proprement lieu à l'habitation des humains à la faveur de la « dispensation de la vérité de l'Être » –, voilà ce que la méditation des *Compléments à la philosophie* (GA 65 *passim*) entreprend de penser comme l'« aîtrée de l'Estre comme Événement » : *die Wesung des Seyns als Ereignis*.

Ce qui permet d'entendre l'acception de cette expression neuve : *die Wesung des Seyns*, c'est l'entente *verbale* du sens du mot *Wesen*, et l'usage précis que fait Heidegger des deux verbes *sein* et *wesen*. Si le vieux mot français d' « aître », aujourd'hui tombé en une propice désuétude, semble bien devoir être encore en mesure d'assumer l'ensemble des acceptions du mot *Wesen*, entendu à partir du vieux verbe *wesen* (lequel signifie « être » ou « estre », dans la valeur d'aspect de la durée, de la demeure et du séjour), la merveilleuse homonymie d' « aître » et « être », en français, vient encore offrir sa ressource inespérée : car l'ensemble de ces acceptions de l'*aître* coïncident précisément avec celles que vient attester, dans les langues indo-européennes, ce que Heidegger lui-même indique très souvent comme ressortissant à la « grammaire et étymologie du mot ''être'' » (*Introduction*

à la métaphysique, GA 40, 55-79). Si *das Wesen des Seyns* peut être rendu par l'« *aître* de l'Estre », *die Wesung des Seyns* pourrait être rendue par la locution l'« *aîtrée* de l'Estre ». Dans les *Compléments à la philosophie*, Heidegger ne cesse de méditer l'abîme de la « différence de l'Estre et de l'étant » (si longtemps oubliée), en y marquant bien le profond clivage entre *être* et *aître*. S'il revient bien à l'*étant* d'*être (sein)*, l'*Estre*, quant à lui, ne saurait plus être dit *être* (sur le régime de l'étant), mais bien plutôt *aître* ou *aîtrer (!) – wesen –*, au sens d'*y avoir aître* et d'*y déployer son aître*. Selon un usage rigoureux de ces deux verbes « être » – *sein* et *wesen* –, là où l'« étant *est [ist]* », l'*Estre*, quant à lui *(das Seyn)*, « aître *[west]* » (GA 65, 260, 286, 344). Si l'Estre, envisagé en son aître même, doit être dit *aître – wesen* – au sens d'« y déployer son aître *afin d'y avoir sa demeure* » (et notamment *dans la parole* et *dans la langue*, et à l'hospitalité des humains, de l'« aître humain » : car « le langage est la maison de l'Être ») –, tout *le mouvement même* qui semble devoir être propre à la *mouvementation de l'Estre lui-même comme l'Événement* pourrait bien devoir à son tour être envisagé comme en étant l'*aîtrée – die Wesung* : l'« aîtrée de l'Estre comme Événement » – *die Wesung des Seyns als Ereignis*. L'*Estre*, entendu comme *Événement*, doit être désormais envisagé dans toute l'*éventualité et événementialité « topologique »*, immémoriale, qui n'est autre que celle de son *aîtrée*.

L'*aîtrée de l'Estre* serait alors *la manière même* dont l'*Estre* (à la différence de tout étant), à même le mouvement de sa propre dispensation historiale, « y aître en tant qu'Événement » – y *donnant* proprement « temps et lieu » – *aître* – à l'histoire de l'Estre – tout en « y ayant lieu », en cette « histoire et aventure », en y impliquant étroitement l'*aître de l'être humain – das Menschenwesen* –, son séjour et sa demeure (avec ses feux et lieux, ses Lares et ses Pénates). C'est cette *histoire et aventure*, toute cette *mouvementation* de l'*aîtrée de l'Estre comme Événement* qu'ose envisager, pour la première fois en ces termes (lesquels en constituent la *signature* et l'*énigme* majeure), l'endurante méditation de Heidegger.

Gérard Guest.

→ Aître. *Apports à la philosophie*. Contrée. *Ereignis*. Estre. Être. Événement. Finitude. Habiter. Il y a. Saut. Topologie (de l'Estre).

Aler, Jan (1910-1992)

Jan Aler est un élève néerlandais de Heidegger vers lequel il a été aiguillé par son professeur H. J. Pos (université d'Amsterdam). Il vint à Fribourg faire trois semestres en 1935 et 1936 et resta ensuite en relations très cordiales avec Heidegger (voir la lettre que lui a adressée Heidegger en novembre 1970 dans GA 16, 723-724). De ce fait, il est, au même titre que J. Patočka, S. Bröse ou W. Biemel, un témoin de l'enseignement de Heidegger durant les années de la dictature hitlérienne. Lucide sur la situation historique et politique et sur les dangers encourus alors par Heidegger, J. Aler s'est préoccupé avec H. J. Pos de prévoir pour lui une éventuelle solution de repli aux Pays-Bas pour le cas où Heidegger se verrait dans la nécessité de quitter l'Allemagne. Alléguant qu'il ne pouvait se passer de la langue allemande, Heidegger leur fit valoir qu'il n'envisageait pas d'émigrer – ce à quoi il ne fut pas d'ailleurs réduit.

Lorsque le pamphlet de V. Farías défraya la chronique (1987-1988), Jan Aler était bien placé pour lui répondre et mettre à nu les faiblesses en tout genre présentées par l'ouvrage. Sa réplique fut cinglante. Rédigée en allemand, elle parut sous le titre « *In purgatorio*. Wie Martin Heidegger seinen Irrtum abbüßt » (*Au purgatoire*. Comment Martin Heidegger expie son erreur) dans la revue *Duitse Kronick* (p. 21-64), texte d'autant plus précieux pour le public germanophone qu'*Anatomie d'un scandale* (F. Fédier) n'a toujours pas été traduit en allemand.

Homme de grande culture et de grande courtoisie, Jan Aler parlait impeccablement le français. Il habitait à Amsterdam (tout près du Rijksmuseum) une maison qui est un des plus beaux spécimens du *Jugendstil* dans cette ville et occupa entre 1964 et 1986 la chaire d'esthétique et de philosophie de la culture. La réflexion sur l'art était le centre de ses recherches personnelles. Jean Beaufret lui a dédié le texte de sa conférence « En chemin avec Heidegger » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV).

François Vezin.

Ouvrages cités – J. Aler, « *In purgatorio*. Wie Martin Heidegger seinen Irrtum abbüßt », *Duitse Kronick*, Amsterdam, automne 1988. – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, 1985. – V. Farías,

Heidegger et le nazisme, Paris, Verdier, 1988. – F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1992.

Bibliographie – Une bibliographie de Jan Aler figure à la fin du livre d'hommage *Cultural Hermeneutics of Modern Art. Essays in honor of Jan Aler*, H. Dethier, E. Willems (éd.), Amsterdam, Rodopi, 1989.

→ Art.

Alèthéia

« Rendez énigme pour énigme », demandait Valéry. À penser l'histoire à partir de son avenance, la question du sens de *être* reçoit une réponse d'une limpidité telle qu'elle en devient à son tour question :

> [...] l'« être », avec quoi la philosophie commence, ne se déploie comme présence que dans la mesure où règne déjà l'ἀλήθεια, alors que celle-ci reste elle-même impensée dans sa provenance essentielle [GA 9, 443 ; *Questions ii*, p. 67].

C'est en 1958 à Aix-en-Provence que Heidegger prononce cette phrase, mais ce qu'elle dit a été porté par lui depuis ce qu'il a lui-même nommé « la catastrophe » d'*Être et temps* et éprouvé tout au long de son enseignement. Ainsi dans son cours de l'hiver 1942-1943, après un beau développement sur le mythe comme parole de l'être, Heidegger conclut en ces termes :

> Pourquoi en va-t-il de la sorte, cela ne se laisse appréhender et méditer qu'à partir de l'ἀλήθεια elle-même, dans la mesure où c'est elle qui d'avance gouverne de part en part la manière dont l'être même se déploie, la manière dont viennent à se déployer le monde divin, le monde humain, ainsi que le rapport de l'être à l'être humain et de l'être humain à l'étant [*Parménide*, GA 54, 166].

Un peu plus loin, il dira également :

> Ceci et rien que ceci, à savoir que le foyer de la vérité se déploie initialement comme ἀλήθεια de telle sorte, à dire vrai, qu'il soit en même temps aussitôt recouvert, est l'*Événement par excellence* où advient proprement à soi l'histoire de l'Occident [GA 54, 218].

Autant dire qu'*alèthéia* est *le* mot où se recueille le cœur de la pensée de Heidegger.

Puisqu'il y va de la vérité, le point de départ se trouve naturellement dans le § 44b d'*Être et temps* intitulé : « Le concept original de vérité et le caractère dérivé du concept traditionnel de vérité » où nous lisons :

Au λόγος appartient donc le non-retrait *[Unverborgenheit]*, ἀ-λήθεια. La traduction par le mot *vérité* et bien plus encore tout le travail de détermination théorique destiné à conceptualiser cette expression bouchent le sens de ce que les Grecs, dans leur entente préphilosophique, mettaient « tout naturellement » à la base de l'emploi terminologique d'ἀλήθεια.

Pour ne nous en tenir qu'à l'essentiel, trois points méritent ici d'être abordés : 1. Quel rapport y a-t-il entre *logos* et *alèthéia ?* 2. Comment se justifie la traduction d'*alèthéia* par sans-retrait ? 3. Pourquoi la traduction par *vérité* ainsi que la détermination philosophique de la vérité bouchent-elles l'entente préphilosophique que les Grecs avaient de l'*alèthéia* – autrement dit que veut dire ici *préphilosophique* ?

Heidegger est loin d'être le premier à traduire *alèthéia* par *Unverborgenheit*. Ainsi Nicolai Hartmann écrit dans sa *Platos Logik des Seins* de 1909 que « chez Platon *alèthéia* a encore plutôt son sens littéral, originel, qui n'est rien d'autre que la négation de *lanthanein* : *unverborgen* » (p. 239 s.). Mais pour Hartmann, ce qui dans l'*alèthéia* cesse de se retirer, c'est ni plus ni moins que la *connaissance* propre à l'être humain, lui-même pensé comme sujet, alors que pour Heidegger c'est le *phénomène* qui suspend son retrait, le phénomène, autrement dit : ce qui *est*. Entendue à partir d'*alèthéia*, « vérité veut dire *Unverborgenheit* de l'être » (GA 13, 206) : déclosion de l'être, désabritement de l'être, suspension du retrait de l'être, être comme ouvert sans retrait – *Unverborgenheit* disant littéralement : l'éclat *(heit)* de ce qui se soustrait *(Un)* à ce mouvement d'échappement, de retrait et de mise à l'abri qui est en tout temps le sien *(verborgen)*.

Ce désabritement bien sûr ne se déploie que *pour* l'être humain, mais cela ne signifie pas qu'il soit *posé par* lui – d'autant moins que l'être humain pour lequel il y a *alèthéia* est pensé par les Grecs à partir du *logos* dont le sens propre est recueillir-et-dire – dire entendu au sens premier de laisser apparaître et voir. Que l'*alèthéia* appartienne au *logos* ne signifie donc pas que « le ''lieu'' original de la vérité serait le jugement » logique (*ÊT*, 226), mais que la manière dont l'étant se manifeste (ou pas) est intimement articulée à la manière dont l'être humain l'accueille – par exemple et au premier chef dans la perception *(aïsthèsis)*.

« Ἀλήθεια et Λόγος sont le même », dira plus tard Heidegger à propos d'Héraclite (GA 7, 225). Dans l'optique d'*Être et temps*, cela veut dire d'abord que l'*alèthéia* est la dimension proprement humaine de l'apparition du sans-retrait : *là* où <u>*se*</u> voient les étants (en ce qu'ils sont). Puisque la

« plus originale ouvertude en laquelle peut être le *Dasein* [...] est la *vérité de l'existence* » (*ÊT*, 221), autrement dit puisque par essence le « *Dasein* est ''dans la vérité'' », il n'est pas absurde de penser que *Dasein* chez Heidegger est aussi à sa manière une traduction d'*alèthéia* – ou plus exactement du verbe correspondant *alètheuein* : être le *là* où *se* dévoile ce qui s'arrache du retrait.

Comment se justifie cette double traduction et en particulier celle d'*alèthéia* par *Unverborgenheit* ? Il faut bien se rendre compte que, toute sa vie durant, Heidegger n'a cessé de repenser cette *traduction* – sur laquelle, du même coup, se sont cristallisés maints contresens de nature tant philologique que philosophique. On entend dire encore trop souvent que Heidegger en forçant l'écoute étymologique aurait en quelque sorte inventé sa traduction d'*alèthéia* par *Unverborgenheit*, laquelle n'aurait aucun sens en grec. Mettons donc les choses au clair en partant du grec.

Le mot *alèthéia* est parlant de lui-même et comme le souligne Heidegger « abrite en lui une certaine entente de ce qui est en question » (GA 36/37, 101). Il s'agit – point étonnant – d'un mot *privatif*, comme les mots français « *a*veugle », « *im*possible » ou « *dé*sastre » ; depuis que la philologie s'est constituée en science positive, cela n'est contesté par personne – pas plus au demeurant que le point suivant : la racine d'*a-lèthéia* est le verbe très en usage *lanthano* qui veut dire « échapper », « se dérober », « échapper à la connaissance de », « passer inaperçu », « être ignoré » (à l'aoriste : être caché ; à la voix moyenne : oublier – d'où le *Lèthè*, le fleuve des Enfers où se boit l'oubli). *A-lèthéia* veut donc dire la suspension de l'échappée telle qu'elle se manifeste comme dé-couverte ou dé-voilement. En parfait accord avec Boisacq et Chantraine, Frisk présente cette étymologie en disant sobrement : « Qui ne se dérobe pas » *(nicht verborgen)*. Retenons ainsi que dans le mot *alèthéia* la dimension de privation se redouble – non pas donc comme dans *impossible* ou *désastre*, mais à la manière plutôt dont parlent *inoubliable* ou *désabusé*. Mais si ce que dit Heidegger est incontestable d'un strict point de vue d'étymologie diachronique, cela ne fait pas pour autant de sa traduction une... vérité gravée une fois pour toutes dans le marbre. Il est même plus vraisemblable, à l'inverse, que celui qui invitait ses étudiants « à penser à neuf les concepts chaque jour » (GA 15, 128 ; *Héraclite*, p. 109) s'appliquât à lui-même sa maxime – et en réalité Heidegger n'a jamais cessé de *remettre en question* cette traduction d'*alèthéia* par *Unverborgenheit*. Dans tel ou tel cours sur les Grecs, il lui

arrive d'ironiser à l'encontre de tous les néophytes et autres heideggeriens qui appliquent cette traduction comme une formule magique ; plus essentiellement, l'intégralité de son cours de l'hiver 1942-1943, intitulé pourtant *Parménide* (GA 54), ne porte en réalité que sur une seule et même question : dans quelle mesure *alèthéia* peut-elle et *ne peut-elle pas* se laisser traduire par *Unverborgenheit* ?

Contrairement à l'idée reçue, Heidegger sait parfaitement qu'en soi l'étymologie ne constitue pas une vérité révélée, autrement dit que l'écoute étymologique est un exercice absurde lorsqu'elle s'accomplit à rebours de la philologie entendue cette fois au sens non positif de l'amour de la parole, c'est-à-dire de cette « passion pour connaître ce qui est réellement porté à la parole » (GA 18, 4). Au demeurant, cette mise en garde contre une écoute étymologique solipsiste apparaît déjà dans *Être et temps*. Immédiatement après la phrase citée de la page 219, nous lisons :

> Le recours à des preuves de ce type doit éviter de se livrer sans frein à une mystique du mot ; pourtant c'est en définitive l'affaire de la philosophie d'empêcher que la *force des mots les plus élémentaires* où s'exprime le Dasein, ne soit aplatie par le sens commun jusqu'à une inintelligence qui, à son tour, va fonctionner comme une source de faux problèmes.

À croire d'ailleurs ici que Heidegger avait pressenti les objections que certains savants ou sophistes allaient lui faire. Parmi elles – celles de son ancien collègue de Marbourg, le philologue P. Friedländer qui, dans la seconde édition de son *Platon* en 1954, met en doute le fait que les Grecs aient eu réellement conscience de la double dimension privative de l'*alèthéia* (problématique n'est pas d'ailleurs le cas particulier de Friedländer, lequel a reconnu dans la 3e édition de son livre en 1964 que cette critique était injustifiée ; tout provient en fait, comme l'avait prévu Heidegger, d'une inintelligence (des Grecs) qui a effectivement « fonctionné comme une source de faux problèmes », alimentant la polémique...).

En réalité Heidegger a souvent anticipé ces objections en se les formulant à lui-même de manière autrement plus radicale. Dans son cours de 1931-1932 sur Platon, il refuse explicitement de « se cramponner à une simple signification littérale » et en appelle à un témoignage plus fondamental :

> Ἀλήθεια n'est-il pas [...] un mot fondamental et originaire ? Qui pourrait le contester ! Mais nous devons alors exiger, avec d'autant plus d'insistance, que nous soit *montré si* et *comment* ce mot prend sa source dans l'expérience fondamentale correspondante de l'homme grec. Si une telle expérience fondamentale *a existé*, quel *témoignage* en avons-nous ? Si le « vrai » voulait

> dire pour les Grecs : ce qui est hors-retrait, ce qui est affranchi du retrait, alors, dans l'expérience du vrai comme de ce qui est hors-retrait, il faut que l'expérience de *ce qui est en retrait*, dans l'abritement que lui est son retrait, ait *aussi* sa part [GA 34, 12].

Comme Heidegger aimait et connaissait intimement le monde grec, nous allons retrouver ce témoignage essentiel à tous les détours de son travail. S'il s'agit par exemple d'entendre la manière dont pour une oreille grecque parle le verbe *lanthano*, Heidegger prend le temps de faire le détour par Homère pour étudier de près un des passages émouvants de l'*Odyssée* – lorsqu'à la table d'Alkinoos Ulysse, encore incognito, entend l'aède Démodokos chanter heurs et malheurs de la guerre de Troie : ἔνθ᾽ ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. Notre propre « logique » nous invite spontanément à comprendre en inversant les deux modes verbaux pour traduire : « Ulysse versa des larmes *sans être remarqué par* tous les autres », alors que la langue grecque dit expressément : « Ulysse *demeura en retrait* vis-à-vis de tous *en tant que* versant des larmes. » Ainsi conclut Heidegger :

> le Grec [...] ne s'attache pas au fait que les présents, pris comme « sujets » humains, ne remarquent pas dans leur conduite subjective qu'Ulysse est en train de pleurer, mais à ce qu'autour de cet homme bel et bien étant se manifeste l'abri d'un retrait qui fait que l'assistance présente est pour ainsi dire coupée d'Ulysse. L'essentiel n'est pas la conception que se font les autres, mais qu'ait lieu l'abritement en retrait d'Ulysse qui désormais tient à distance l'assistance [GA 54, 41].

Par conséquent lorsque Heidegger met en avant l'entente *préphilosophique* que les Grecs ont de l'*alèthéia*, il ne faut pas se tromper : préphilosophique ne veut pas dire primaire ou embryonnaire, ce n'est pas quelque chose de « nébuleux ou indéterminé » (à la manière dont Hegel, lorsqu'il évoque Parménide, pense la *préhistoire* de la philosophie). D'un bout à l'autre du monde grec, c'est-à-dire d'Homère à Hérodote, d'Héraclite à Aristote en passant par Pindare ou Phidias, le rapport au monde – à sa lumière – est porté par l'épreuve de l'*alèthéia*. En témoigne de la manière la plus dévoilante le rapport que les Grecs ont avec ce que Platon appelait le « plus éclatant et le plus désirable des phénomènes », à savoir la beauté ! « La beauté, c'est l'épreuve grecque de la vérité, à savoir la libération hors retrait *[Entbergung]* de ce qui entre de soi-même en présence, la *physis*... », écrit Heidegger dans *Terre et ciel de Hölderlin* (GA 4, 161). Et le jour de 1962 où lui-même aura l'occasion de découvrir

l'île de Délos (la *Manifeste* en grec), il pourra à son tour livrer son propre témoignage :

> Délos, l'île sauve, cœur de la Grèce, de ses côtes et de ses mers, découvre alors même qu'elle recèle. Qu'est-ce qui apparaît ainsi en elle ? À quoi fait-elle penser ? À cela que les poètes et les penseurs parmi les Grecs ont pris en vue avec un recul peu commun sur ce qui se rendait présent à eux, à ce dont ils ont fait l'épreuve et qu'ils ont nommé : l'ouvert sans retrait (la déclosion) en tant qu'il ne fait qu'un avec le retrait (qui met à l'abri) : l'Ἀλήθεια. Tout dire et grâce à lui, toute constitution de forme et tout ouvrage, tout acte et toute action, reçoit d'elle et conserve en elle sa marque distinctive. Car l'Ἀλήθεια est le domaine : l'ouvert dans toute son extension, présentant, atteignant tout, délimitant et libérant, qui accorde arrivée à chaque étant qui entre en présence et en absence et lui accorde la durée, le départ et le défaut. Tout poème et tout noème entre d'avance dans son regard [GA 75, 232 ; *Séjours*, p. 51].

Heidegger enfin aime à livrer un autre témoignage, qu'il estime plus consistant que bien des bibliothèques de philosophie, alors même qu'il ne tient qu'en trois mots où ne figure d'ailleurs pas *alèthéia*. Il s'agit du fragment DK B 123 d'Héraclite : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – où *kryptesthai* pointe en direction de ce que Heidegger nomme *sichverbergen* : se mettre et se maintenir à l'abri – et Jean Beaufret de traduire : « Rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait. »

Nous touchons là au cœur de la question – mais avant d'y entrer, il convient d'éviter une autre méprise. Lorsque dans *Être et temps* Heidegger parle de l'entente *préphilosophique* de l'*alèthéia*, il n'entend pas du tout opposer une interprétation *pré*socratique prétendument originale de l'*alèthéia* à une entente *post*socratique dérivée voire dévalée. Dans le § 44 la chose est dite en toutes lettres : Aristote comme Platon (même si ce dernier n'est pas nommé) partagent avec Héraclite et Parménide une entente originale de l'*alèthéia* – originale mais préphilosophique. Cette entente, que Heidegger appelle aussi dans *Être et temps* préontologique, s'enracine dans le fait que penseurs et philosophes sont d'abord portés par la langue grecque. D'où ce paradoxe essentiel que Heidegger formule à propos d'un autre mot fondamental de la langue préphilosophique, celui d'*ousia* :

> La philosophie s'est bornée à recueillir un mot de la langue préphilosophique. Or que cette transposition ait pu s'opérer pour ainsi dire spontanément et sans étonnement, cela nous oblige à supposer que la langue *préphilosophique* des Grecs était déjà *philosophique*. Et il en était bien ainsi : l'histoire du mot fondamental de la philosophie antique n'est qu'un document *privilégié* qui nous prouve que la *langue grecque* est *philosophique*, autrement dit qu'elle n'a pas été investie par de la terminologie philosophique, mais philosophait elle-même déjà en tant que langue et que configuration de langue [GA 31, 50].

Préphilosophique ne veut donc pas dire *avant* la philosophie, mais bien *devant* la philosophie – et ce au double sens du terme : devant pour porter ou montrer et devant pour masquer.

Penseurs et philosophes ont fait l'épreuve de l'*alèthéia*, mais ils ne l'ont pas pensée comme telle : « Sur l'ἀλήθεια en tant qu'ἀλήθεια il n'y a rien dans toute la philosophie grecque » (GA 15, 261). L'ἀλήθεια est bel et bien l'impensé de la philosophie. Et tout l'effort de Heidegger va consister dans l'auscultation patiente de cet impensé – ainsi dans l'important cours de 1937-1938, nous pouvons lire :

> Au cœur du *Dasein* des Grecs l'ἀλήθεια demeure ce qu'il y a en même temps de plus puissant et de plus en retrait. Que les penseurs grecs n'aient pas posé la question du foyer et du fondement de l'ἀλήθεια même n'est pas à mettre sur le compte d'une déficience de leur pensée, mais de la prédominance de ce qu'ils ont eu à accomplir en tout premier lieu : dire l'étant tel qu'en lui-même pour la toute première fois [GA 45, 205].

Cela leur est tombé dessus comme une avalanche, aimait aussi à dire Heidegger d'après le témoignage de W. Brokmeier. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il faille désormais miser sur notre supériorité et donner une bonne fois pour toutes une définition acceptable de l'*alèthéia* ; nous devons bien plutôt partir de l'urgence qui est la nôtre pour d'abord faire l'épreuve plus originale de l'*alèthéia*. Autrement dit, ce que Heidegger appelle en 1927 l'entente *pré*philosophique de l'*alèthéia* correspond à ce qu'il appelle dans sa conférence de 1958 le « *pas encore* de l'impensé » – non un *pas encore* qui ne nous contenterait pas (c'est-à-dire la manière dont Hegel voit les Grecs), mais bien « un *pas encore* auquel c'est *nous* qui ne satisfaisons pas et sommes loin de satisfaire ». Nous citons là les derniers mots de la conférence *Hegel et les Grecs* dont le final est peut-être l'exposé le plus lumineux qu'ait pu faire Heidegger sur la question de l'*alèthéia*. Quelques lignes plus haut, méditant toujours le devancement propre à l'*alèthéia*, Heidegger énonçait :

> L'Ἀλήθεια a devancé l'histoire de la philosophie, mais de telle façon qu'elle se réserve, vis-à-vis de la détermination conceptuelle de la philosophie, comme ce qui réclame de la pensée sa situation. L'Ἀλήθεια est ce qui est le plus digne d'être pensé, cependant impensé, l'affaire *par excellence* de la pensée.

De quoi s'agit-il donc ? De la chose la plus simple qui soit : si l'être est bel et bien l'affaire du désabritement, la réciproque n'en est pas vraie pour autant – le désabritement n'est pas l'affaire de l'être. Nous avons donc ici à

sauter – avec tout ce qu'un saut a de périlleux. Dans la conférence de 1958, Heidegger marque ce péril en soulignant sa question :

> De quoi relève l'Ἀλήθεια elle-même si elle est délivrée de tout regard sur la vérité et sur l'être, et si elle doit être affranchie dans ce qui lui est propre ? Est-ce que la pensée possède déjà le domaine de vue pour seulement présumer ce qui advient dans le désabritement et jusque dans l'abritation qui pour tout désabri est ressource ? [GA 9, 442.]

Pour prendre la mesure du déploiement essentiel de l'*alèthéia*, il faut en faisant le saut, comprendre que c'est la *lèthè* qui est la source et la perpétuelle ressource de l'*alèthéia*. La privation du retrait s'avère comme une appartenance à celui-ci. Dans sa très belle conférence d'Athènes de 1967, Heidegger explique que l'être à découvert « n'écarte pas l'être à couvert » :

> Le secret de la fameuse lumière grecque réside dans l'être à découvert, dans la dé-couverte qui règne en elle. Elle appartient au couvert et elle se met elle-même à couvert, mais de telle façon que grâce à ce retrait de soi, elle laisse aux choses leur séjour, qui apparaît à partir de la délimitation [*Cahier de l'Herne*, p. 379].

Notons qu'en français le mot « revoilement » dit la même chose que *révélation* et en même temps son contraire : le dévoilement du vrai est une révélation qui s'entend d'abord et avant tout à partir de sa dimension de (re)voilement. Il y a quelque chose de cette mouvementation dans la manière dont la *lèthè* reste la parole maîtresse au cœur de l'*alèthéia*. Ou pour le dire avec J. Beaufret qui n'a cessé lui aussi de méditer cette question :

> Si donc, pour les Grecs, c'est le non-dévoilement qui demeure ce qu'il y a de plus radical dans toute manifestation de l'étant, au sens où, dans l'*Iliade* par exemple, c'est non-dévoilée pour Hector qu'Athéna rend à Achille sa lance, alors nous comprendrons que l'ἀλήθεια des Grecs se conquiert elle-même en arrachant ce qu'elle dévoile à un non-dévoilement plus initial, dans une lutte qui met en péril celui qui s'aventure en elle. Toute la tragédie d'Œdipe n'est-elle pas, en un sens, l'évocation d'un tel péril ? [présentation à sa première traduction du *Poème* de Parménide, p. 13.]

La vérité au sens grec d'*alèthéia* est de l'ordre d'un conflit, non parce que les hommes se battent pour la recherche de la vérité, mais parce qu'elle est en elle-même une lutte (GA 54, 26) – laquelle se déploie au cœur même de ce qui se garde à l'abri, et au premier chef dans le silence. En ce sens, aime dire Heidegger, l'étymologie d'*alèthéia* est vérifiée de façon pleine et entière par l'épreuve du *silence*, entendu comme origine de la parole

(GA 36/37, 111-113). Non seulement l'étymologie est parlante, mais elle nous entretient de la source de la parole :

> Ἀλήθεια est le mot propre au *Dasein* grec, ὁ μῦθος, le mythe, la source du dire... [GA 75, 232 ; *Séjours*, p. 53.]

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – P. Friedländer *Platon*, Berlin, De Gruyter, 1954, 3e éd. 1964. – N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen, Topelmann, 1909. – Parménide, *Le Poème*, trad. J. Beaufret, Paris, PUF, 1955, 2e éd. 1984.

→ Abritement. Combat. Délos. Europe. Flagrance. Grèce. Homère. Invérité. Langue grecque. *Lichtung*. Mythe. Platon. Vérité.

Allemagne secrète

L'expression « Allemagne secrète » est une des clefs pour comprendre les remarques de Heidegger sur une Allemagne européenne, c'est-à-dire une Allemagne au-delà du nationalisme et du racisme. Il s'agit d'une expression qui, à l'instar du poète Stefan George, s'est cristallisée en tant que « cercle », au sens d'une connexion déterminée d'hommes. Elle est aussi au cœur de l'interprétation heideggerienne de Hölderlin, dont certains aspects ne peuvent être pleinement saisis sans une connaissance de ce qu'elle signifie.

George ne publia son hymne « *Geheimes Deutschland* » (« Allemagne secrète ») qu'en 1928, dans le neuvième volume de ses *Œuvres complètes*, intitulé *Das Neue Reich (Le Nouveau Règne)*. Cet hymne est adressé à certains membres du Cercle et peut être lu comme une exhortation à atteindre une communauté à venir, à ne pas confondre avec sa forme effectivement existante. En effet, les derniers vers diffèrent l'apparition de cette communauté dans l'attente d'un « destin des jours à venir ».

Si c'est seulement en 1928 que George a fait connaître son hymne à un groupe plus large de lecteurs (le poème lui-même ayant été rédigé vers 1922/1923), la présence de l'expression « Allemagne secrète » dans un texte issu du *George-Kreis* remonte à l'année 1910. Karl Wolfskehl l'emploie alors pour la première fois dans une contribution aux *Blätter für die Kunst*. Mais pour Heidegger, c'est l'emploi qu'en fait en 1915 Norbert

von Hellingrath dans sa conférence de Munich « Hölderlin et les Allemands » qui est le plus décisif. En 1927, Ernst Kantorowicz, membre aussi du *George-Kreis*, commence sa monumentale biographie de l'empereur Frédéric II avec une remarque sur cette « Allemagne secrète » et y consacre, en 1933, un cours magistral qui sera boycotté par les nazis. Même Ernst Jünger ne se prive pas d'employer cette expression : il s'en sert d'abord dans un essai de 1928, se référant de manière tacite à l'ouvrage de Kantorowicz, et le reprend ensuite dans le manuscrit du *Travailleur*. Cette expression devenue comme un schibboleth acquiert enfin une signification particulière avec Claus von Stauffenberg, autre membre du *George-Kreis*, qui a participé à l'attentat raté contre Hitler le 20 juillet de 1944. Selon une source historique racontant l'exécution de Stauffenberg, ce dernier serait mort en criant : « Vive l'Allemagne secrète ! »

Dans le cadre de ses écrits publiés à ce jour, Heidegger ne fait, quant à lui, usage de l'expression « Allemagne secrète » qu'une seule fois, dans un discours d'août 1934 sur « L'Université allemande ». Il se réfère d'abord au trait caractéristique de la modernité, qui est d'avoir apporté une « *libération* des hommes des rapports anciens » et constate qu'au début du XIXe siècle, c'est-à-dire au temps de l'occupation napoléonienne, les Allemands n'étaient pas libres. Il poursuit ainsi :

> Or, dans tout cet effondrement politique vivait déjà et vit encore une Allemagne secrète. À partir de la détresse la plus intérieure et sous la pression de la servitude la plus extérieure, s'éveilla une *nouvelle liberté* [GA 16, 296].

Dans un autre passage du même discours le philosophe évoque un « petit cercle de la jeunesse allemande » qui, « immédiatement avant le déclenchement de la Guerre Mondiale », pose la « *question* de la décision » et, ce faisant, écoute les paroles de « celui qui a lancé le plus grand avertissement et qui reste à peine entendu, Friedrich Nietzsche » (GA 16, 297).

Cette allusion est aussi en rapport avec l'« Allemagne secrète » et avec le recueil de poèmes *Der Stern des Bundes (L'Étoile de l'alliance)* que Stefan George a publié en 1914 et dans lequel il cerne le rôle par ailleurs ambigu qu'a joué Nietzsche pour le Cercle. Or quelque vingt ans plus tard, la notion de *Bund* (alliance) constituera un élément fondamental dans la thématisation heideggerienne du peuple, tel que nous pouvons la lire dans les *Apports à la philosophie*. Et lorsque Heidegger parle alors des

Bündischen (les Alliés), nous pouvons entendre un écho au titre de Stefan George, bien que le *Bund*, dans les années 1920, ait fait plutôt référence à la République de Weimar et ainsi désigné un concept de communauté bien plus élargi.

L'expression Allemagne secrète donne ainsi à Heidegger l'occasion de penser l'Allemagne non pas comme « Nation » hégémonique, mais comme la possibilité d'un mode de vie plus communautaire, paisible, intégratif, et fondé sur la tradition de certains poètes, philosophes et hommes politiques. Mais cette tradition – ou, mieux : ce « dialogue occidental » (GA 75) – est en opposition avec l'Allemagne publique alors partout clamée avec bruit. La politique telle que Heidegger la repense ne consiste en effet pas en une théorie de l'espace public, mais est au contraire une politique de ce qui demeure voilé dans le retrait. Pour Heidegger, c'est seulement dans le secret *(Ge-heimnis)* de cet abritement que l'Allemagne encore dans l'attente de son destin pourrait devenir véritablement *Heimat*.

Peter Trawny.

Ouvrage cité – S. George, « L'Allemagne secrète », *Choix de poèmes (1900-1933)*, trad. M. Boucher, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

→ Allemand. George. Hellingrath. Hölderlin. Peuple. Politique et *polis*. Secret.

Allemand

Das Deutsche

La question de l'Allemagne et du *peuple* allemand est omniprésente dans la pensée outre-Rhin de Luther à Nietzsche et au-delà, comme dans la poésie, aussi bien chez un Klopstock que chez Schiller, Heine ou Brecht. La monarchie puis la nation françaises ne connaissent pas ces interrogations pour des raisons politiques et linguistiques de fond – songeons simplement à Goethe disant un jour à Eckermann : « Lorsque j'avais dix-huit ans, l'Allemagne, elle aussi, n'avait que dix-huit ans. » Chez Heidegger, c'est au printemps 1933 que cette question apparaît dans les textes (cours, allocutions et lettres). Il est alors remué par l'élan que semble incarner le mouvement national-socialiste. Mais cette conjoncture trouble l'amène à formuler des choses qui, indépendamment de l'ébullition des circonstances,

sont essentielles dans sa pensée et qui se rattachent en partie à la réflexion sur ce qui s'appelait bien avant les nazis le « mouvement allemand », dont Dilthey fut pour Heidegger le principal intermédiaire (voir à ce sujet G. Fagniez dans *Philosophie*, n° 111, p. 6).

Le 30 mars 1933, Heidegger écrit à Elisabeth Blochmann :

> Il y a longtemps que le caractère délavé et fantomatique d'une « culture » et l'irréalité de prétendues « valeurs » sont devenus à mes yeux nuls et non avenus, d'où ma recherche d'un nouveau sol dans le Dasein. Nous ne trouverons ce sol, et avec lui la vocation de ce qui est allemand *[des Deutschen]* dans l'histoire de l'Occident, que si nous nous exposons à l'être même d'une façon et par une appropriation neuve. Ainsi, c'est entièrement à partir de l'avenir que j'éprouve le présent.

Tout dans ces lignes est dé*cisif* au sens strict du terme : cela fait entrer dans l'entre-*scission (Unterschied)* que déploie la différence ontologique ; *c'est donc à partir de la césure qu'institue l'être en son avenance (Ereignis) que Heidegger pense ce qui est allemand*, si bien que manquer ce plan *historial* sur lequel seul peut être posée pour Heidegger la question de ce qui est allemand, c'est s'interdire d'avance d'y entendre quoi que ce soit.

Voyons, à partir de là, le détail de la lettre : la rupture avec la tradition finissante des anciennes valeurs se fait grâce à la découverte du sol nouveau qu'est le Dasein et doit donc être pensée à partir d'*Être et temps*. C'est uniquement à partir de ce que signifie Dasein que doit être pensé « ce qui est allemand », *das Deutsche* comme dit Heidegger (qui ne parle pas de l'Allemagne, *Deutschland*, et encore moins de la germanité, *Deutschtum*) ; il emprunte cette formulation singulière à Hölderlin dont la poésie est l'horizon essentiel de la pensée heideggerienne de l'être allemand (« Retour », 2e version, v. 79). Ce qui est allemand a une vocation au sein de l'histoire de l'Occident, ce qui signifie deux choses : d'abord que ce qui est allemand trouve son sens à partir de l'historialité de l'être et ensuite que cela ne doit pas être coupé des autres peuples occidentaux engagés dans la même historialité (peuples occidentaux et peuples occidentalisés, donc en réalité : le monde entier). Dans la mesure où ce qui est allemand a une vocation dans l'histoire de l'être – celle de l'Occident en tant que Pays du soir –, cela ne peut advenir qu'à partir d'une appropriation neuve de l'exposition à l'être, c'est-à-dire de la question de l'être telle qu'elle fut posée à l'époque matinale du grand commencement grec (ce qui implique, comme l'a magistralement médité Hölderlin avec le *retournement natal*, que ce qui est allemand est à penser historialement en rapport à la Grèce) ;

enfin, ce qui est allemand n'est pas encore présent et ne pourra pas l'être tant que n'aura pas eu lieu l'entière réappropriation à neuf de tout l'héritage grec, autrement dit : le dépassement de l'histoire occidentale de la métaphysique.

Telle est l'ampleur de la vue de Heidegger au moment où s'amorce la « révolution nationale-socialiste ». Avec le recul que nous avons aujourd'hui, ce qui nous stupéfie c'est qu'il ait pu croire à la possible approche d'un tel avenir à partir de ce qui était alors présent. Cette croyance ou cette volonté de croire, avec l'aveuglement qui l'accompagne au moment où il prit le risque de s'associer à sa manière à cette révolution, constituent sa faute, dont il portera la responsabilité jusqu'à sa mort – comme il l'écrit à Karl Jaspers le 5 juillet 1949 : « L'explication de fond avec le désastre allemand et son lien aux Temps nouveaux en tant qu'histoire mondiale durera aussi longtemps que ce qui nous reste de vie ! » 1949, c'est l'année des *Conférences de Brême* qui marquent une étape des plus décisives dans cette explication. Dès 1945, dans une lettre du 12 mars à son ami Kurt Bauch, il parlait à propos des Allemands « d'accomplir de manière productive l'autocritique dans le silence ».

En 1945 également, Heidegger écrit :

> Le rectorat était une tentative pour voir dans le « mouvement » parvenu au pouvoir, par-delà ses insuffisances et ses grossièretés, un élément portant bien au-delà et pouvant peut-être amener un jour à un recueillement sur l'aître occidental et historial de ce qui est allemand [GA 16, 389 ; *Écrits politiques*, p. 234].

C'est cette tentative qu'il nommera en toute gravité sa *Dummheit* (voir F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 125). Nos mots de stupidité ou de bêtise ont ici une coloration bien trop légère. Est *dumm* au sens premier ce qui est obscurci parce que la perception est émoussée, abasourdie ; c'est à partir de cette acception qu'Eric Voegelin en a fait non une injure, mais un « terme technique permettant d'analyser une structure spirituelle » (*Hitler et les Allemands*, p. 150). « Bêtise, dit encore Voegelin, est comprise ici au sens où quelqu'un, à cause de la perte de réalité, se montre incapable d'orienter son action dans le monde dans lequel il vit » (p. 75). La bêtise de Heidegger a bien quelque chose d'une perte de réalité (par surdétermination de celle-ci), dans la mesure où ce à quoi il aspire quant à l'être historial à venir de ce qui est allemand ne concorde en rien avec la révolution en cours. C'est cette illusion que nous pouvons voir en parcourant le tome 16 de l'édition intégrale ; le 4 mai 1933 :

Par la prise en charge du rectorat, je me suis retrouvé de manière très soudaine face à de nouvelles tâches et il me faut d'abord laisser passer complètement à l'arrière-plan le travail propre. Mais on n'a plus le droit en ce moment de penser à soi-même, mais uniquement au tout et au destin du peuple allemand qui est en jeu [GA 16, 93].

Début août 1933 :

Notre foi la plus intime est qu'à travers la révolution nationale-socialiste, le peuple allemand ne s'est pas seulement trouvé à nouveau, mais plutôt qu'à partir de cet événement va croître une nouvelle et véritable communauté des peuples et des nations, bâtie sur les forces propres, l'honneur et la responsabilité de chacun des peuples, et portée par la fidélité à ce qui est grand et essentiel dans ce qui s'adresse historialement à l'être humain [GA 16, 151-152].

Le 10 novembre 1933 :

Le choix que le peuple allemand a maintenant à faire, rien que comme événement – et indépendamment encore du résultat – est déjà ce qui atteste le plus fortement la nouvelle réalité allemande, celle de l'État national-socialiste.
Notre volonté d'être populairement responsables de nous-mêmes, cette volonté veut que chaque peuple trouve et sauvegarde la grandeur et la vérité de sa destination propre. Cette volonté est la suprême garantie de la sécurité des peuples ; car elle se lie elle-même à la loi fondamentale du respect d'homme à homme et de l'honneur sans conditions.
Le 12 novembre, le peuple allemand tout entier va choisir son avenir. Cet avenir est lié au *Führer* [GA 16, 189 ; *Écrits politiques*, p. 120].

Le 11 novembre 1933 :

La révolution nationale-socialiste n'est pas seulement la prise en charge, par un autre parti qui a atteint pour cela la taille suffisante, d'un pouvoir qui existait déjà dans l'État, mais cette révolution apporte plutôt *un complet bouleversement de notre Dasein allemand*. À partir de cet instant, chaque chose exige décision et toute action responsabilité. Nous en sommes certains : si la volonté d'être responsable de soi devient la loi de l'être ensemble des peuples, alors chaque peuple pourra et devra être pour chaque autre peuple le maître qui enseigne la richesse et la force de toutes les grandes actions et œuvres de l'être des hommes [GA 16, 192-193 ; *Écrits politiques*, p. 124].

Dès février 1934, Heidegger songe à démissionner du poste de recteur parce qu'il se heurte de front aux autorités nazies et commence à pressentir son erreur. La démission est officielle le 23 avril 1934. Dans un texte majeur, *Situation présente et tâche future de la philosophie allemande* (allocution du 30 novembre 1934 à Constance), réapparaît la scission entre le présent et ce qui est avenir, qui s'était estompée. À Constance, déjà, le ton a changé : après la démission, Heidegger déchante, le travail propre revient au premier plan et Hölderlin commence à apparaître nommément.

Voilà ce que déclare Heidegger après avoir cité les dernières strophes du poème « Aux Allemands » :

> L'époque mondiale de notre peuple est pour nous à couvert, en retrait. Et telle elle *demeure aussi longtemps* que nous ne savons pas *qui nous sommes nous-mêmes*. Et *cela*, nous ne le saurons jamais aussi longtemps que nous ne poserons pas effectivement cette *question* [GA 16, 319 ; *Philosophie*, nº 111, p. 1].

Ce qui est allemand est redevenu *question*. La conférence se termine très significativement avec un hymne en esquisse de Hölderlin :

> Un jour j'ai interrogé la muse et elle
> me répondit :
> À la fin tu vas le trouver.
> Du Plus-Haut je veux faire silence.
> Fruit défendu, comme le laurier, pourtant, est
> Au plus haut point la patrie. Celui-là pourtant le goûte
> Chacun à la fin [*Œuvres*, p. 895].

Ces vers, que Heidegger commente dans le cours sur *Mémoire* de Hölderlin en 1941/1942 guident toute la pensée de Heidegger à propos de ce qui est allemand et de la patrie *(Vaterland)* (GA 52, 134 ; voir aussi GA 39, 294, et GA 75, 361). Il faut leur ajouter une variante de l'élégie « Pain et vin », que Friedrich Beißner a publiée en 1933 (dans *Les Traductions du grec de Hölderlin*) et que Heidegger a également commentée plusieurs fois (GA 52, 188 s., GA 53, § 22-23, GA 4, 89). Voici cette variante dans la traduction de F. Fédier :

> Car chez soi, l'esprit,
> Il ne l'est pas au commencement, pas à la source. Lui, la patrie le consume.
> Les colonies, il aime, et vaillant oubli, l'Esprit. Nos fleurs le réjouissent, et les ombres de nos forêts,
> Le famélique. Presqu'aurait été calciné le vivifiant.

À ces vers, il faut enfin joindre la lettre du 4 décembre 1801 à Böhlendorff dans laquelle Hölderlin esquisse la pensée du retournement natal, donnant un sens inouï au mot *allemand*, et où il est écrit notamment que « ce qui nous est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger » (*Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone*, p. 99). Heidegger a souvent commenté cette lettre (GA 39, 136, GA 52, IIIe section, GA 53, 168 et GA 4, 87 s.), en particulier la phrase par laquelle il choisit de clore de manière programmatique le premier cours sur Hölderlin qu'il donne après le rectorat : « Nous n'apprenons rien plus difficilement que le

libre usage du nationel » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 294). À propos de ce cours, Heidegger écrit à E. Blochmann le 21 décembre 1934 : « Je suis parti du foyer le plus intime de l'œuvre tardive, non sans risquer, au passage, une interprétation de ''La Germanie'' ; cela afin de prévenir toute velléité de récupération. » Il ne faut donc pas perdre de vue l'esprit de résistance dans lequel travaille désormais le penseur et spécialement au sujet de ce qui est allemand. « Dans l'Allemagne nationale-socialiste, une tout autre Allemagne veillait », dira Walter Biemel en évoquant les séminaires du penseur dont il dit également : « Heidegger nous délivrait de la dictature des nazis. Nous lui en étions reconnaissants » (*Philosophie*, n° 108, p. 7, 8-9).

Après avoir risqué le pire, au péril de la consomption, pour avoir tenté de trouver immédiatement le fruit défendu qu'est la « patrie », Heidegger rompt avec la révolution nationale-socialiste. Ce qui était déjà clair pour lui comme pour les nazis (l'abîme qui sépare une *pensée* d'une *vision du monde*, raciste de surcroît), éclate désormais en polémiques et en invectives contre le penseur. Ernst Krieck se déchaîne dans la revue *Volk im Werden* contre la langue de ce juif larvé qu'est Heidegger : « Ton langage t'a trahi, Galiléen ! », et dénonce sa pensée comme « ferment de dissolution et de destruction pour le peuple allemand » (voir J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, p. 99). Après la conférence de Rome en 1936 sur *Hölderlin et l'aître de la poésie*, ce seront les railleries des Jeunesses hitlériennes contre sa lecture de Hölderlin « dans une langue qui est étrangère à notre essence » (voir F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, p. 134). À partir de 1934, il est clair pour les nazis que s'applique à Heidegger la 5e thèse des étudiants nazis : « L'Allemand qui écrit allemand et pense non allemand est un traître. » Pour le traître qu'est aux yeux des nazis Heidegger, les choses sont tout aussi claires, comme l'indique vers 1936 une note où il évoque l'éradication *(Abschaffung)* de la philosophie telle qu'elle culmine avec les nazis et leur délire *völkisch* : « Les Allemands, au moment de l'éradication de la philosophie – dans la perspective d'arriver à l'essence *völkisch !* – un suicide historial mondial » (GA 76, 227).

Après sa démission, Heidegger n'est pas en position de force face à un parti de plus en plus tentaculaire, mais cela ne l'empêchera pas, à mesure que s'approfondit sa lecture de Hölderlin et que s'aggrave la situation historique de l'Allemagne et du monde, de formuler de sérieuses mises en

garde (une des plus cinglantes figures dans le *Nietzsche I*, p. 100 ; GA 6.1, 104-105). Le premier cours après le rectorat (semestre d'été 1934) s'achève déjà sur un paragraphe consacré à la poésie comme langage original, qui se conclut ainsi :

> Pour comprendre cela, il faut que les Allemands, qui parlent tant aujourd'hui d'élever un homme nouveau, apprennent ce que veut dire préserver ce que déjà ils possèdent [*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 170].

Pour comprendre que la poésie est la parole de l'être à partir de laquelle advient proprement l'être humain, les Allemands doivent d'abord apprendre leur langue, au contact notamment de Hölderlin que Heidegger nomme dans le cours de l'année suivante : « Le poète de l'estre allemand à venir » (GA 39, 220). « Il est bien beau, précise-t-il aussitôt, qu'aujourd'hui tout le monde insiste sur l'élément ''patriotique'' dans la poésie hölderlinienne, et qu'ainsi le poète soit recommandé à tous. Mais il ne s'agit pas de cela. » Le patriotique, en effet, n'est pas une qualité particulière de sa poésie ni « quelque grandeur douteuse d'un patriotisme bruyant et encore plus douteux » (GA 39, 120), comme le souligne Heidegger (voir aussi la note « À propos de la mésinterprétation politique de ''*Vaterland*'' chez Hölderlin », GA 75, 277). Dans *Approche de Hölderlin*, Heidegger explique :

> Quand Hölderlin parle du « patriotique » *[vom « Vaterländischen »]* et du « nationel », il nous faut l'entendre en suivant le sens de sa pensée, ce qui veut dire nous libérer de nos représentations courantes et de leur étroitesse. *Das Vaterländische*, cela veut dire la relation du pays au Père qu'est le plus haut des dieux, cela veut dire ce « rapport » vivifiant au sein duquel se tient l'être humain dans la mesure où il a un « destin »... [p. 205 ; GA 4, 159].

Le plus haut des dieux, Zeus, non plus au sens grec cependant, mais au sens moderne et occidental que Hölderlin appelle le « Zeus qui est plus proprement lui-même », ce Zeus qui détourne l'homme de son élan panique infini pour le faire retourner vers la terre à sa finitude, c'est celui que Hölderlin nomme aussi dans les *Remarques sur Antigone* « Père du Temps », c'est-à-dire celui à partir de qui s'engendre l'histoire dans laquelle a à se tenir l'être humain pour recevoir ce qui s'adresse à lui historialement en partage. C'est à partir de là seulement qu'est audible de son côté Heidegger lorsqu'il dit dans le cours de 1934/1935 sur « La Germanie » de Hölderlin que : « *La "patrie" [Vaterland] est l'estre même*, qui porte et ajointe de fond en comble l'histoire d'un peuple en tant qu'il est un Dasein :

l'historialité de son histoire » (GA 39, 121). Autrement dit, la patrie de l'être humain, c'est l'estre même tel qu'il s'adresse destinalement à l'être humain et c'est en s'engageant dans le rapport à estre que l'être humain advient à son histoire. Mais un peuple doit aussi faire le saut dans le Dasein pour endurer le rapport à l'estre dans lequel seul il peut *apprendre* ce qui lui est propre – tel est le sens même de l'histoire : apprendre ce que nous sommes en prenant part à ce qui nous est adressé.

Loin donc de la « patriotardise » à l'allemande (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 347) ou du « patrouillotisme » (Rimbaud), et plus loin encore des définitions monstrueusement biologiques de la germanité, Heidegger enseigne que ce qui est le plus propre d'un peuple, cela ne lui est pas donné (« Car chez soi, l'esprit, / Il ne l'est pas au commencement, pas à la source » dit Hölderlin), ni culturellement ni, encore moins, naturellement. Dans *La Dévastation et l'attente*, nous lisons ainsi :

> Nous ne deviendrons pas Allemands tant que nous nous proposerons de découvrir « ce qui est allemand » en décortiquant la structure de notre prétendue « nature ». À force de nous empêtrer dans de telles idées, nous ne faisons que nous lancer à la poursuite du national qui en outre se flatte, comme dit le mot, de reposer sur une donnée naturelle [p. 62].

Ce qui est le plus propre et vers quoi, après la *rencontre de l'étranger*, un peuple doit *faire retour* (voir le commentaire de « Retour » dans *Approche de Hölderlin*) pour se l'approprier *librement* et devenir ainsi au sens véritable un *peuple*, cet être toujours à venir d'un peuple se dit dans le dire original qu'est la poésie. Le poète qui a institué la langue du Dasein historial des Grecs, dit Heidegger, est Homère (*Introduction à la métaphysique*, GA 40, 180), et c'est la raison pour laquelle Hölderlin le nomme, dans la note « Sur Achille », « le poète des poètes ». Pour l'Hespérie et pour ce qui est allemand, le poète est Hölderlin et c'est pourquoi Heidegger le nomme, en écho à l'expression de Hölderlin lui-même, le « poète du poète et de la poésie » et le « poète des Allemands » (GA 39, 214). Mais il faut préciser aussitôt que le nom de Hölderlin n'est pas un choix arbitraire : « Ce choix est une décision historiale », dit Heidegger (GA 39, 214) et ne peut être saisi que comme événement au sein de l'histoire de l'être.

Pour essayer d'entendre ce qui est dit ici, il faut commencer par se tourner à nouveau vers Hölderlin. Une anecdote rapporte ce qui suit : Hölderlin séjourne alors à Bordeaux, et contemple des statues de style grec dans les jardins du consulat. Quelqu'un vient au-devant de lui et demande :

« Vous êtes peut-être un Grec ? – Non ! au contraire, je suis un Allemand », répond Hölderlin. Sur quoi l'homme s'interroge : « Au contraire ? Est-ce que l'Allemand est le contraire du Grec ? – Oui !, répond Hölderlin, nous le sommes tous ! Vous, le Français, l'êtes aussi, l'Anglais, votre ennemi, l'est aussi – nous le sommes tous. » Voilà en résumé le retournement natal hölderlinien ! Ce qu'il faut comprendre, c'est ceci : Hölderlin – et Heidegger en dialogue avec lui – pense ce qui est allemand (ou ce qui est occidental, au sens d'hespérique) comme contraire de ce qui est grec selon une mouvementation très complexe qu'expose admirablement Beda Allemann aux pages 38 à 65 de *Hölderlin et Heidegger*. Ce n'est donc pas une détermination nationale, ni géographique, ni historique ou culturelle, ce n'est pas même une détermination, puisque cela exige le double *mouvement* de détour par l'étranger (le Grec) et de lent retour, à partir de là, pour apprendre le propre. C'est une tension au sein de l'histoire de l'estre, *par rapport* au commencement grec, à savoir : la possibilité sans cesse *à venir* d'une appropriation *autrement commençante* de ce qui s'est adressé aux Grecs sous ces noms de l'être que sont *physis*, *eon*, *eïdos*, *énergéïa*, etc.

Une telle tension n'a lieu elle-même que dans la langue (« Un peuple historial ne peut *être* que dans le dialogue qu'entretient sa langue avec les langues étrangères », dit le cours sur *L'Ister*, GA 53, 80), et, du fait du « célèbre caractère ''hellénique'' de la langue allemande », comme dit Hofmannsthal *(Prix et honneur de la langue allemande)*, Heidegger pense que ce qui est allemand peut donner son impulsion fondamentale au virage hespérique qui est notre partage occidental. Hölderlin écrivait de son côté à Ebel le 10 janvier 1797 :

> Je crois à une révolution des sentiments et des modes de représentation qui fera honte à tout ce qui l'aura précédée. Et à cela, l'Allemagne pourra peut-être apporter vraiment beaucoup.

En écho au poète et en réponse à la question que lui pose le *Spiegel* (« Vous pensez que les Allemands spécialement ont ici [pour une appropriation nouvelle de la tradition européenne] une tâche particulière ?), Heidegger répond : « Oui, en ce sens : celui du dialogue avec Hölderlin. » Cela n'implique aucune supériorité ni de ce qui est allemand, ni de la langue allemande, mais assigne au peuple allemand sa tâche propre qui doit commencer, disait Heidegger en 1933, par l'appropriation encore en attente de sa métaphysique (GA 36/37, 80), qui doit se poursuivre par la « prise en garde de la détermination initiale de l'être-grec » (lettre à Kurt Bauch du

1er mai 1942) et s'accomplir, grâce à Hölderlin, dans la fondation de la modernité. L'assignation de cette tâche, dont la portée n'est pas nationale, mais occidentale (c'est-à-dire mondiale), n'isole pas les Allemands dans une espèce de germanocentrisme. Tout au contraire, dans un passage essentiel de la *Lettre sur l'humanisme* qui commence par la dénégation d'un proverbe nationaliste (*« Am deutschen Wesen soll die Welt genesen »* : « C'est au contact de l'essence allemande que le monde doit trouver sa guérison »), Heidegger écrit à son ami français :

> Ce « qui est allemand » n'est pas dit au monde pour qu'il trouve au contact de l'aître allemand sa guérison ; c'est bien plutôt aux Allemands que c'est dit, pour qu'au sein de cette entre-appartenance qui les lie aux peuples à partir de ce qui leur est destinalement adressé, ils entrent avec ces peuples dans l'historialité de l'histoire mondiale [GA 9, 338 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 99].

Heidegger assigne donc aux Allemands une exigence d'avenir : celle de se mettre en quête d'apprendre ce qui est allemand et à quoi ils ne pourront jamais accéder sans commencer par faire le saut dans ce que, à leur insu, ils possèdent déjà : leur langue. D'où cette remarque impressionnante du penseur dans un cours de 1942-1943 :

> Traduire, au sein de sa propre langue, la parole la plus propre de cette langue, voilà ce qui reste toujours plus difficile. C'est la raison pour laquelle, par exemple, la traduction dans la langue allemande de la parole d'un penseur allemand est particulièrement difficile, parce que se maintient ici avec opiniâtreté le préjugé selon lequel nous comprendrions d'elle-même la parole allemande, car cela fait évidemment partie de notre propre langue... [*Parménide*, GA 54, 18].

Relisons Hölderlin : « Ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger. C'est pourquoi les Grecs nous sont indispensables. »

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987. – Fr. Beißner, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1961. – W. Biemel, « Les séminaires de Heidegger entre 1942 et 1944 d'après un témoin de l'époque », trad. P. David, *Philosophie*, nº 108, Paris, Éd. de Minuit, 2010. – G. Fagniez, « Après le rectorat, trois ''questions essentielles'' : histoire, vérité, langue », *Philosophie*, nº 111, Paris, Éd. de Minuit, 2011. – F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988. – H. von Hofmannsthal, « Prix et honneur de la langue allemande », *Lettre de Lord*

Chandos et autres essais, trad. A. Kohn, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1980. – Fr. Hölderlin, *Œuvres*, Ph. Jaccottet (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967 ; *Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965 ; *Pain et vin*, trad. F. Fédier, Paris, Michel Chandeigne, 1983. – J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Éd. de l'Herne, 1968. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993. – E. Voegelin, *Hitler et les Allemands*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 2003.

Bibliographie – B. Allemann, « Hölderlin entre les Anciens et les Modernes », trad. F. Fédier, *Cahier de l'Herne : Hölderlin*, J.-F. Courtine (dir.), Paris, 1989, p. 297-321. – A. Berman, « Hölderlin : le national et l'étranger », *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1984, p. 250-278. – W. Binder, « Hölderlin et Sophocle », *Cahier de l'Herne : Hölderlin*, trad. D. Saatdjian, p. 263-276. – P. David, « Sur les *Wege zur Aussprache* de Heidegger », *Études heideggeriennes*, nº 5, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, p. 173-179. – F. Fédier, « N.D.T. », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995, p. 42-82. – P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2004 ; « Avis aux barbares ! ''Ces barbares qui tout calculent...'' Heidegger – de l'Allemagne à l'Europe », trad. G. Guest, *L'Infini*, nº 95, Paris, Gallimard, été 2006, p. 66-93.

→ Allemagne secrète. Europe. Grèce. Hegel. *Heimat*. Hölderlin. Langue française. Peuple. Rhin. Sobriété. Wagner. Zvétaieva.

Allemann, Beda (1926-1991)

Beda Allemann est en « germanistique » (on nomme ainsi dans les universités d'Outre-Rhin l'étude de la civilisation et de la littérature allemandes) un des professeurs les plus originaux et les plus novateurs de la génération d'après-guerre. Sa carrière peut se résumer en quelques noms majeurs : Hölderlin, Heidegger, Rilke, Kafka, Celan, Kleist.

Issu d'une vieille famille soleuroise, il est né à Olten (Suisse). Après de solides études à l'université de Zurich, où il est en particulier l'élève d'Emil Staiger, il publie en 1954 sa thèse, *Hölderlin et Heidegger*. À moins de vingt-huit ans, il fait ainsi son apparition sur la scène universitaire avec un

livre d'emblée magistral. Heidegger lui-même rendra hommage à ce livre qui bouleverse l'angle d'attaque de ses propres interprétations du poète en approfondissant encore leur portée.

Peu après 1955, Allemann est nommé à Paris lecteur d'allemand à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. C'est l'époque où il fait la connaissance de Jean Beaufret et de Paul Celan.

Le second grand livre d'Allemann s'intitule *Temps et figure dans l'œuvre tardive de Rilke* (1961).

En 1998 paraîtra l'essai *Temps et histoire dans l'œuvre de Kafka*.

Il est nommé professeur de germanistique à l'université de Leiden (1958), puis à l'université de Kiel (1962), à celle de Wurtzbourg (1964) ; enfin il enseigne de 1967 à 1991 à l'université de Bonn, où sa mort prématurée met un terme à sa trop courte carrière.

Dès son époque parisienne, il songe à un grand essai consacré à Kleist. Il y travaillera jusqu'à sa mort, laissant un imposant manuscrit, désormais publié sous le titre *Heinrich von Kleist/Modèle dramaturgique* (2005).

Paul Celan a expressément voulu que Beda Allemann soit le responsable de l'édition historique et critique de son œuvre, laquelle est en cours de publication en Allemagne chez l'éditeur Suhrkamp. Cette confiance marque l'insigne estime dans laquelle le poète tenait la probité philologique de celui qui était devenu son ami.

François Fédier.

Ouvrages cités – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987 ; *Zeit und Figur beim späten Rilke*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1961 ; *Zeit und Geschichte im Werk Kafkas*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1998 ; *Heinrich von Kleist. Ein dramaturgisches Modell*, Bielefeld, Aisthesis-Verlag, 2005.

→ Hölderlin. Staiger.

Altérité

Dans une lettre de 1918 à son épouse sous le titre : « Dans le toi vers Dieu », Heidegger évoque le moment où le « vécu fondamental du ''toi'' est devenu une totalité dont les flots traversaient l'existence... L'expérience fondamentale de l'amour vivant et de la véritable confiance a conduit mon

être à se déployer et à croître ». Que le toi, la présence de l'autre comme un toi, ait été pour Heidegger un *vécu fondamental (Grunderlebnis)*, un socle, pour ainsi dire, sa vie l'atteste, à travers les quelques grands amis qui furent les siens, ou d'autres femmes, amies également, ou amantes, comme Hannah Arendt à qui, étant entré depuis peu dans la « délicieuse proximité du tutoiement », il écrit le 22 juin 1925 :

> Seule une telle foi [la foi en l'existence elle-même], laquelle est foi en l'autre – et qui est amour –, elle seule est à même de vraiment prendre au sérieux un « toi ».

Pour Heidegger, qui s'est désormais détourné de toute aspiration religieuse, ce n'est plus « vers Dieu » que s'éprouve le toi, mais à travers la foi en l'existence elle-même – *an das Dasein selbst*, écrit Heidegger –, laquelle, en tant que foi en l'autre, ouvre à l'amour le site de sa possibilité la plus propre. Ces lignes, écrites au moment où *Être et temps* est en pleine gestation, il faut les garder présentes à l'esprit lorsqu'on s'étonne de ne rien trouver sur l'amour dans le traité de 1927. La raison en est fondamentale, qui s'énonce dans une lettre du 9 juillet 1927 : « Car *l'*amour en général, où donc cela a-t-il jamais existé ? » Impossible, donc, de parler de cette culmination du rapport à l'autre qu'est l'amour autrement que dans la proximité d'un toi incarné. Les lettres d'amour adressées à H. Arendt entre 1925 et 1927 peuvent en ce sens être lues comme le chapitre sur l'amour faisant défaut dans *Être et temps*. Ce « défaut » n'infirme par que le toi est pour Heidegger un « vécu fondamental », mais le confirme comme expérience parmi les plus propres de l'existence, du Dasein.

Il est étrange que la question de l'autre chez Heidegger soit celle qui ait longtemps prêté le plus à malentendu et cela est en même temps révélateur de la manière dont le sens entièrement neuf qu'a reçu le mot *Dasein* a été largement ignoré. Le Dasein, en effet, n'est pas l'ipséité comme nouvelle figure de la subjectivité, mais : ouvertude *(Erschlossenheit)*. Et ce n'est qu'en prenant la mesure de cette essentielle ouvertude (le *Da* de *Dasein*) qu'il est possible de comprendre que la foi en le Dasein lui-même soit foi en l'autre. L'ouvertude qui est le propre du Dasein mais dont il n'a pas la possession, est toujours *Miterschlossenheit* [ouvertude ensemble], comme dit le cours sur les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (GA 20, 328) pour expliquer que l'« être-ensemble est un caractère d'être du *Dasein* comme tel *tout aussi originaire* que l'être-au-monde ». C'est donc à même l'ouvertude du Dasein que s'ouvre l'altérité de l'autre, *en amont* de la

distinction d'un moi et d'un toi ; c'est ce que souligne Heidegger : « L'énoncé phénoménologique : le Dasein est en son essence être-ensemble, a un sens ontologique existential » (*ÊT*, p. 120).

Dès 1929, dans *De l'essence du fondement*, Heidegger a tenu à clarifier les malentendus :

> C'est uniquement parce que le Dasein trouve en tant que tel sa tonalité déterminante à travers l'être-soi qu'un je qui est soi peut se rapporter à un toi qui est soi. Être soi est la présupposition pour que soit possible l'être-je qui toujours ne s'ouvre et se découvre qu'en un toi *[im Du sich erschließt]*. Mais jamais être soi ne se rapporte-t-il au toi ; au contraire – parce que c'est lui seul qui rend tout cela possible –, il est neutre par rapport à l'être-je ou à l'être-toi... [GA 9, 157 ; *Questions i*, p. 133-134.]

C'est parce qu'a finalement été confondu le *soi* et le *je* que la question de l'autre a été si mal comprise ; or entre soi et je, il y a dans *Être et temps* un abîme : celui qui sépare le plan ontologique existential du plan ontique existentiel. Pour le Dasein, être soi signifie : être ouvert à l'ouvertude qui signe l'eksistence comme telle. C'est pourquoi Heidegger insiste souvent sur le fait qu'être-ensemble *(Mitsein)* est *tout aussi original (gleichursprünglich)* qu'être-au-monde : nous ne sommes pas d'abord au monde, puis en rapport aux autres, ou inversement : en rapport au monde grâce aux autres. En tant qu'ouvertude, être-au-monde désigne une co-originalité triple au sein de la *structure unitaire* du souci : souci de soi *(Sorge)*, souci mutuel *(Fürsorge)* et souci préoccupé des choses *(Besorgen)*.

C'est à la lumière de cette manière tout aussi originale d'être en rapport à autrui, au monde et à soi que Heidegger disait dans un séminaire :

> Au lieu de ne toujours parler que de ce que l'on nomme le rapport d'un moi à un toi, on devrait plutôt parler de la corrélation où s'entre-appartiennent *toi* et *toi* ; car dire « moi » ou « toi », cela n'est jamais possible qu'en partant d'un Je, alors qu'en réalité, dans cette corrélation entre *toi* et *toi*, il s'agit de ce qui les lie réciproquement l'un à l'autre [*Zollikoner Seminare*, p. 263 ; *Séminaires de Zurich*, p. 289].

Dans l'horizon de la métaphysique de la subjectivité, cette réciprocité du rapport d'un toi à un toi est impensable, car l'autre vient toujours en un sens *après* la position de soi du sujet (à cet égard c'est beaucoup plus par rapport à la magnifique mais insoluble 5e *Méditation cartésienne* de Husserl sur l'intersubjectivité que par rapport à Heidegger que la pensée de Levinas – qui a traduit ces *Méditations* en 1931 – trouve un de ses élans fondateurs). Une lettre du 5 mai 1925 à H. Arendt illustre cette réciprocité qui s'enracine dans l'ouvertude partagée :

> Être allégrement ce que nous sommes. Et pourtant chacun aimerait tellement « parler » à l'autre et s'ouvrir à lui ; mais tout ce que nous pourrions dire, c'est que le monde n'est plus mien ou tien, mais qu'il est devenu *nôtre*, que nos faits et gestes, ce n'est pas à toi *et* à moi qu'ils appartiennent, mais à *nous*.

Lorsque, en amont de la distinction entre un ego et un alter ego, s'ouvre cette communauté du *nous*, nous sommes, dit Heidegger, véritablement *ensemble* d'une manière qui n'est propre qu'aux êtres humains. Dans le cours du semestre d'hiver 1928-1929 (auquel Levinas a assisté), Heidegger analyse en détail cette dimension de l'*ensemble (Mit)* où peut se déployer une véritable altérité :

> Or l'étant qui a notre mode d'être, mais que nous ne sommes pas pour autant nous-mêmes et qui est justement au contraire l'autre, celui qui est autrement le là, l'être-le-là de l'autre, cet étant n'est pas simplement là-devant à côté de nous *[neben uns vorhanden]* et peut-être parmi d'autres choses encore, mais au contraire, l'autre être-le-là est là ensemble *[mit]* avec nous : il est le là ensemble ; nous-mêmes, nous sommes déterminés par un être-ensemble avec l'autre. [...] En toute rigueur, on ne peut pas dire qu'ils [la craie et le tableau] sont ensemble l'un avec l'autre *[miteinander]*, bien que nous devions concéder qu'avec notre être-le-là sont aussi là-devant l'éponge et la craie. Mais jamais un étant ayant le mode d'être de l'étant là-devant ne peut être ensemble le là avec nous, parce que le mode d'être d'être-le-là ne lui revient pas [GA 27, 84-85].

Être *les uns à côté des autres (nebeneinander)*, c'est ce que sont les êtres humains quand ils ne sont pas vraiment *ensemble* – c'est la dimension du on. Et parce que Heidegger consacre dans *Être et temps* de nombreuses pages au on, on a parfois cru qu'il avait réduit la question d'autrui à cette manière impropre d'être. Au § 26 d'*Être et temps*, est pourtant exposée la manière essentielle d'être en rapport à l'autre que Heidegger nomme souci mutuel *(Fürsorge)*, qui peut certes être éprouvé de manière impropre (il devient alors une sorte de variante de la préoccupation), mais qui n'est en fait vraiment souci mutuel que s'il est vécu proprement. Dans le souci mutuel sur le mode impropre, écrit Heidegger, dans un cours :

> [...] l'autre est pour ainsi dire traité comme un rien, c'est-à-dire un néant d'être-le-là ; dans ce souci mutuel, l'autre n'est pas proprement le là, mais improprement, c'est-à-dire comme un quelconque étant là-devant dans le monde qui n'arrive pas à se tirer d'affaire [GA 21, 224].

C'est traiter l'autre comme une chose ou un instrument. Mais, dit *Être et temps* avec une invraisemblable densité :

> À l'opposé, il y a la possibilité d'un souci mutuel qui ne vient pas tant se mettre à la place de l'autre qu'il n'*anticipe* sur lui en allant au-devant de son pouvoir-être existentiel, non pour le

décharger du « souci », mais bien pour tout d'abord le lui restituer véritablement dans ce qu'il a de plus propre. Ce souci mutuel qui intéresse en son être le souci véritable en son être propre – c'est-à-dire l'existence de l'autre et non une quelconque *chose* dont il se préoccupe, aide l'autre à y voir clair *dans* son propre souci et à se rendre *libre pour* lui [p. 122].

Ce souci mutuel véritable est celui qui s'accomplit en particulier dans l'ouverture résolue du Dasein (ouverture résolue traduit ici *Entschlossenheit* qui doit toujours s'entendre dans *Être et temps* en consonance avec *Erschlossenheit* : l'ouvertude) ; à la page 298, nous lisons ainsi ces lignes décisives d'*Être et temps* :

L'ouverture résolue à soi, met justement le Dasein dans la possibilité de laisser « être » les autres qui sont là ensemble dans leur pouvoir-être le plus propre et de prendre part ensemble avec eux à l'ouvertude de celui-ci dans le souci mutuel qui va au-devant pour libérer. Le Dasein ouvert en la résolution peut devenir « conscience morale » des autres.

Rarement une pensée aura placé aussi haut la possibilité qui se déploie dans la dimension essentielle de *liberté* qu'est la véritable altérité entre êtres humains.

C'est dans la découverte du là, dans le jaillissement même de l'ouvertude, que se déclôt la possibilité pour les êtres humains d'être ensemble. En ce sens, la mort elle aussi, alors même qu'elle est, en tant que telle, « sans relation à quiconque » et qu'elle rassemble le Dasein sur ce qu'il a de plus singulier (tel est le sens de la *Vereinzelung* que l'« esseulement » [trad. Vezin] rend mal, mais que l'« isolement » [trad. Martineau] rend définitivement inaudible), la mort, donc, en tant qu'elle ouvre le Dasein à son ouvertude « n'esseule, parce qu'elle est indépassable, que pour rendre le Dasein ententif comme être-ensemble pour le pouvoir-être des autres » (*ÊT*, 264).

Tous les contresens ne peuvent pas être plus grands, qui voient dans l'être en propre du Dasein une manière d'être isolé, coupé des autres et forclos dans une « ipséité ». Mais si a souvent échappé la manière dont Heidegger a posé sur des bases entièrement neuves ce qui s'appelle habituellement la question d'autrui, c'est parce que n'a pas été vraiment prise la mesure de ce que signifie : quitter l'horizon de la subjectivité. Heidegger pour sa part ne l'ignorait pas et dit ainsi dans le cours sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* :

Si nous pensons l'être humain dans ce sens de sujet et de conscience, sens que l'idéalisme moderne depuis *Descartes* a tenu pour allant de soi, par avance est perdue la possibilité fondamentale de pénétrer jusqu'à l'aître original de l'être humain, c'est-à-dire de concevoir

> l'être le là en lui. Tous les correctifs apportés après coup ne servent à rien ; ils ne font au contraire que pousser dans cette position qui s'est mise sur pied dans l'idéalisme absolu de *Hegel*. Je ne puis ici entrer davantage dans l'explication de ces liens en leur sens historial. Contentons-nous d'indiquer que, dans ce problème du rapport d'être humain à être humain, ce dont il s'agit n'est pas une question relevant de la théorie de la connaissance, ni une question relative à la manière dont un humain en appréhende un autre. C'est au contraire un problème relatif à l'être même, c'est-à-dire un problème de métaphysique [GA 29/30, 305].

Avec la question de l'être est donc directement en jeu celle de l'altérité et s'il s'agit d'un problème de métaphysique, cela veut dire qu'avec le dépassement de la métaphysique que Heidegger a inauguré est aussi mis en question ce qu'il appelle au § xviii de *Dépassement de la métaphysique* le « règne sans partage de ''l'égoïsme'' qu'il faut penser dans son rapport à la métaphysique et qui n'a rien à voir avec un ''solipsisme'' naïf » (GA 7, 85 ; *Essais et conférences*, p. 99).

Pour donner à la pensée de l'altérité chez Heidegger toute son ampleur, il est important de voir qu'en nommant l'être humain à partir du Dasein en lui, Heidegger fait d'abord advenir l'altérité *en* l'être humain lui-même. Le Dasein, en effet, qui se déploie comme ouvertude que nous avons chaque fois à être, n'est pas l'être du *cogito* et ne nous est le plus propre qu'en nous étant essentiellement étranger. Autrement dit, l'être chaque fois à moi *(Jemeinigkeit)* fait fond sur une primordiale *étrangeté* (*ÊT*, 189), dans la mesure où si j'ai chaque fois à faire être mien mon être, c'est parce qu'il n'est fondamentalement pas à moi. Pas à moi, l'être l'est pour cette raison essentielle qu'il n'est *rien* et qu'il ne peut jamais être, sans qu'atteinte soit portée à la finitude du Dasein, l'objet d'une possession. C'est pourquoi, en définitive, l'être « est », dit Heidegger à plusieurs reprises et à plusieurs époques de son cheminement : « l'autre pur et simple » *(das schlechthin Andere)*, « le tout autre » *(das ganz Andere)*, « l'autre par rapport à tout ce qui vient en présence et à tout ce qui s'absente », « tout simplement : l'autre » *(das einfach Andere)* (respectivement : GA 9, 306, GA 9, 419, GA 12, 103, et GA 75, 38). Cet être qui advient comme autre, Heidegger a commencé de le penser dans l'espace de ce qu'il a nommé la « différence ontologique » qu'il ne faut ramener à aucune identité métaphysique mais éprouver comme telle : « La différence *en tant que* différence », précise Heidegger dans *Identité et différence* (GA 11, 56 ; *Questions i*, p. 282). Cet être qui advient comme autre, Heidegger sera ainsi finalement amené à le nommer *autrement qu'être*, à savoir : *Ereignis* – la constellation où s'entre-appartiennent l'un l'autre, être et être humain en leur altérité. C'est à la

lueur de cette constellation que peut pleinement s'épanouir ce que Heidegger nomme dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (GA 9, 110) : « La joie que procure la présence du *Dasein* – et non de la simple personne – d'un être cher. »

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – H. France-Lanord, « Heidegger et la question de l'autre, I, II, III & IV », *Études heideggeriennes*, nº 20, 21, 27, Berlin, Duncker & Humblot, 2004, 2005, 2011.

→ Amitié. Amour. Binswanger. Buber. Corps. Dialogue. Différence ontologique. *Ereignis*. Être-chaque-fois-à-moi. *Heimat*. Je / Moi. Levinas. Main. On. Ouvertude. Paz. Politique et *polis*. Pratique. Schleiermacher. Soi. Solitude.

Amérique

En 1935 dans l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger analyse la situation spirituelle d'une Europe qui se trouve « sur le point de se poignarder elle-même » : l'année 1935 est celle où l'Italie fasciste rejoint l'Allemagne nazie pour constituer l'axe Rome-Berlin, le système des forces opposant deux à deux (l'Italie et l'Allemagne d'un côté, la France et l'Angleterre de l'autre) les quatre grandes puissances européennes. L'Europe est de surcroît prise dans un étau entre la Russie et l'Amérique, qui sont « toutes deux, envisagées *d'un point de vue métaphysique*, le même » (GA 40, 40) : si tout semble distinguer l'Amérique du démocrate F. Roosevelt et la Russie de Staline, l'une et l'autre n'en sont pas moins deux versions de la même société industrielle pour laquelle l'activité économique prend une place décisive. Loin de n'être qu'un effet de la société marchande, le déchaînement de la technique est un processus métaphysique provenant d'une mésinterprétation de l'esprit, le rapport au temps n'étant plus que vitesse, instantanéité et simultanéité de tout. C'est pourquoi Heidegger ne maintiendra pas la distinction entre Amérique et Europe : celui qu'il nomme en 1941, dans les *Concepts fondamentaux*, l'« homme américain » n'est autre que l'« homme d'aujourd'hui », dont il se demande s'il peut encore savoir ce que lire veut dire puisqu'il est ballotté dans un tourbillon culturel où se mélangent les magazines illustrés, les

reportages radiophoniques, et les salles de spectacle (GA 51, 14). Comme en écho, Tocqueville note, dès 1840, que l'homme qu'il rencontre fait « toutes choses à la hâte » : agité par une curiosité « insatiable et satisfaite à peu de frais », il tient « à savoir vite beaucoup, plutôt qu'à bien savoir » (*De la démocratie en Amérique*, p. 739). Et Heidegger a compris que l'extension de cette manière d'être rendait caduque la pensée en termes de civilisation particulière : évoquant, dans ses cours sur Nietzsche (1936-1946), l'exhibition de tout par le son et par l'image, il estime qu'il s'agit d'un

> phénomène planétaire qui, en Amérique et en Russie, au Japon et en Italie, en Angleterre et en Allemagne, offre des traits absolument identiques quant à sa forme essentielle, mais qui reste singulièrement indépendant de la volonté des individus comme de la manière d'être des peuples, des États, et des civilisations [GA 6.1, 426 ; *Nietzsche I*, p. 370].

Étranger reste donc à Heidegger un antiaméricanisme qui pourrait bien n'être qu'une accusation secrète de l'Europe contre elle-même. En 1946, dans *Pourquoi des poètes ?*, à propos d'une lettre où Rilke se désole de ce que s'accumulent, en provenance d'Amérique, « des choses vides et indifférentes » n'ayant « rien de commun avec la maison, le fruit, la grappe dans lesquels l'espoir et la méditation de nos ancêtres avaient passé », Heidegger remarque que ce qui paraît américain n'est « rien d'autre que le contrecoup, concentré sur lui-même, du déploiement essentiel de la volonté européenne moderne », de sorte que « ce n'est pas d'abord l'''américain'' qui nous menace », mais le foyer inéprouvé de la technique qui menaçait déjà nos pères et les choses de leur entourage (GA 5, 291 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 350). Et la même année, il écrit dans la *Lettre sur l'humanisme* que désigner par l'étiquette d'« américanisme » un style de vie particulier, qui plus est pour le déprécier, revient à penser fort court (GA 9, 341). S'il y a un trait spécifiquement américain dont il fait la critique, c'est le pragmatisme : « Quant à l'interprétation américaine de l'américanisme par le pragmatisme, écrit-il en 1938 dans les Compléments à *L'Époque des conceptions du monde*, elle reste en dehors du domaine métaphysique » (GA 5, 112). Le mouvement pragmatiste, apparu en Amérique du Nord avec C. S. Peirce et W. James, voyait dans la tradition métaphysique européenne de vaines spéculations, et aspirait à transformer la métaphysique en science exacte. En 1966, dans son entretien avec le *Spiegel*, Heidegger dit ainsi des Américains :

> [...] ils sont encore ligotés dans une pensée qui, sous le nom de pragmatisme, fait sans doute avancer les opérations et les manipulations techniques, mais barre le chemin à une réflexion sur ce qui fait le propre de la technique moderne. Il y a cependant aux États-Unis, çà et là, des essais pour se défaire de la pensée pragmatique positiviste [*Écrits politiques*, p. 266].

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (t. II, 3e partie, chap. xv), dans *Œuvres*, t. II, A. Jardin (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.

→ Chose. Europe. Gigantesque. Rilke.

Amitié

Le grand lecteur de l'*Éthique à Nicomaque* qu'est Heidegger n'ignore pas toute la richesse existentiale que recèle l'amitié et il n'a pas manqué de lui réserver une place essentielle, et ce pour des raisons de fond, qui tiennent au prodigieux déploiement d'une pensée de l'être-ensemble en dehors de la métaphysique de la subjectivité. Le 17 avril 1924, il écrit à Jaspers que l'« amitié est la plus haute possibilité qu'un autre puisse m'offrir », mais c'est dans *Être et temps* que l'amitié fait soudainement irruption, au § 34 où nous lisons :

> Être à l'écoute de..., pour le *Dasein*, c'est être existentialement ouvert, sur le mode d'être-ensemble avec les autres et pour les autres. L'écoute constitue même l'ouverture première et proprement dite du *Dasein* à son être le plus propre, en tant qu'elle prête l'oreille à la voix de l'ami, que tout *Dasein* porte auprès de lui.

Ce qui est ici saisissant, c'est que l'amitié ne vient pas se surajouter à l'existence humaine : elle est sise au cœur de la manière humaine d'être le là. La raison en est qu'être proprement le là – *Dasein* – c'est être vraiment ouvert à son ouvertude. Or, à la différence de l'ego qui détermine par sa propre cogitation sa sphère, le *Dasein* ne s'ouvre pas de soi-même à soi. C'est d'abord dans son rapport à l'être même – l'« autre pur et simple », dit Heidegger – que le *Dasein* se voit ouvert à cette ouvertude qui est chaque fois la sienne bien qu'il n'en ait jamais la possession. Et c'est du fait de cette structure singulière et foncièrement non égoïque, où l'être humain n'a pas possession de ce qui lui est le plus propre – à savoir : *être*, en tant que verbe et non plus comme essence – que l'amitié devient chez Heidegger

cette possibilité éminente qu'un autre, du seul fait qu'il est le là pour moi, m'ouvre à ma propre ouvertude. Un passage d'un cours illustre bien cette entente neuve de l'amitié, non pas comme sentiment entre des sujets, mais comme dimension d'ouverture de l'être humain à ce qui lui est le plus propre tout en lui étant essentiellement autre :

> L'amitié ne prend son essor qu'à partir de la plus haute possibilité pour chacun qu'est cette constance à être intimement soi, ce qui, à vrai dire, est tout à fait autre que la quête d'un je. Malgré ce qui sépare chacun des individus eu égard à leur décision d'être soi, ici, dans l'amitié, est porté à sa plénitude l'*unisson* abrité en retrait *d'une harmonie*, à l'aître duquel l'être-abrité en retrait est essentiel. Cet unisson, quant au fond, est toujours ce en quoi se rassemble le fait d'être proprement chez soi à demeure : un secret [*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 59].

L'amitié garde sauf le retrait qui abrite l'inépuisable possibilité de déclosion de l'ouvertude qu'a à être le *Dasein*, et pour illustrer cette pensée, il est arrivé à Heidegger de prendre l'exemple de l'amitié de Goethe et Schiller, où tous deux sont ouverts à leur œuvre propre dans l'« endurante passion pour une chose commune » (GA 27, 147). Méditant plus tard la parole de Hebel sur l'ami rhénan de la maison, Heidegger en viendra à penser tout poète comme ami de la *maison* qu'est le monde dès lors qu'il devient un lieu pour le séjour des mortels (*Questions iii*, p. 64 s.). Le poète est l'ami « en un sens élevé et très ample », car c'est par sa voix que se découvre aux hommes le site de leur possible habitation. Or, note Heidegger, « nous errons aujourd'hui à travers une maison du monde à laquelle fait défaut l'ami ». Poser la question de l'être devient alors pour nous aujourd'hui l'occasion de devenir, comme y invitait déjà la dernière page de *Kant et le problème de la métaphysique*, « amis de l'essentiel, du simple et de ce qui tient ferme » (GA 3, 246). Est ici en jeu le sens même de la *philo*sophie à partir d'une nouvelle entente de l'être humain comme être fini et l'amitié a essentiellement trait au plein accomplissement de la finitude. En effet, l'amitié est ce qui libère (*Freund*, « ami », est apparenté à *frei* : « libre ») le *Dasein* à ce qui lui est le plus propre comme être fini, à savoir : la possibilité *(die Möglichkeit)* que Heidegger ne pense plus métaphysiquement comme une modalité, mais dont il écoute les harmoniques. Dans *Möglichkeit* parle ainsi le verbe *mögen*, aimer, au sens, précise-t-il dans la *Lettre sur l'humanisme*, de « faire don de l'aître ». L'ami aime en faisant don de l'aître, c'est-à-dire ouvre l'autre *Dasein* à sa « détermination existentiale la plus originalement jaillissante » (*ÊT*, 143) :

la *Möglichkeit* qu'il faut entendre comme : *être à même*, c'est-à-dire comme ressource sans fond que libère la force d'aimer. C'est cet être à même que l'ami abrite pour l'autre en le laissant être ainsi proprement le là comme être fini. Et c'est la mesure de cette finitude qui fit écrire à Hölderlin dans « En bleuité adorable » ces lignes que Heidegger aura méditées toute sa vie :

> Aussi longtemps que l'amabilité *[die Freundlichkeit]*, la pure, lui dure au cœur il ne se mesure pas infortunément, l'homme, avec la déité. Est-il inconnu, Dieu ? Est-il manifeste comme le ciel ? C'est ceci que je crois plutôt. L'humaine mesure, c'est cela. Plein de mérite, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite sur cette terre [*Douze poèmes*, p. 107].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – Fr. Hölderlin, *Douze poèmes*, trad. F. Fédier, Paris, La Différence, coll. « Orphée », 1989.

Bibliographie – F. Fédier, *Voix de l'ami*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2007. – H. France-Lanord, *S'ouvrir en l'amitié*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2010.

→ Altérité. Bauch. Combat. *Philia*. Possibilité. Schleiermacher. Soi.

Amour

Toute la pensée de Heidegger, toute sa vie peut-être, est habitée par l'amour, en un sens qui n'est ni platement sentimental ni métaphysique, et dont il reste peut-être entièrement à prendre la mesure comme pouvoir de transfiguration de la vie humaine. Dans une lettre du 21 février 1925, Heidegger a pu écrire à Hannah Arendt que l'amour est « d'une richesse sans commune mesure avec d'autres possibilités accordées à l'être humain ». Ultérieurement, Hannah Arendt rédigera, sous la direction de Karl Jaspers, une thèse sur le concept d'amour chez saint Augustin. Le terme « amour » est certes ambigu, vu qu'en allemand *(Liebe)* comme en français il peut traduire deux mots grecs bien différents : *erôs* et *agapè*, à savoir l'« amour » dont il est question dans le *Banquet* de Platon, que les Grecs rattachaient à Aphrodite, et l'amour du prochain ou charité dont parle le Nouveau Testament, que le latin appelle *dilectio*, *amor*, ou encore *caritas*. Ce problème n'avait évidemment pas échappé à Heidegger, auquel il arrive de le souligner avec une citation d'Erwin Rohde (le philologue et

ami de Nietzsche) à l'appui (*De l'essence de la vérité*, GA 34, 216). Dans une note du § 29 d'*Être et temps*, deux citations assez voisines d'esprit, de Pascal et de saint Augustin, font de l'amour, au second sens du terme, le porche de la vérité. Comme Max Scheler, très présent dans ces parages et auquel Heidegger n'a pas marchandé son admiration pour sa phénoménologie de la « vie affective » et de la « sympathie », notre auteur nous dit en quelque sorte que, loin de « rendre aveugle » comme on le dit proverbialement, l'amour *ouvre les yeux*.

Mais s'il ouvre les yeux, c'est en un sens qui n'est plus métaphysique. L'amour tel que nous l'entendons et l'éprouvons est, selon l'historien Henri Irénée Marrou, « une invention du XIIe siècle », fruit de la poésie courtoise des troubadours comme amour sublimé *(fin'amors)* qui, de la Dame inaccessible, fait un tremplin vers Dieu. Au-delà de la concupiscence de la chair, au-delà donc des choses sensibles, soit métaphysiquement, la « quête amoureuse est comme lestée d'une exigence d'absolu » *(Les Troubadours)*. Cette conception triomphe avec Dante, chez qui il n'est pas jusqu'à Béatrice dont le nom, Bea-trice, ne soit impliqué dans la béatitude trinitaire et la vision béatifique que tout intellect créé « désire naturellement » selon Thomas d'Aquin (*Summa contra Gentiles*, IIIa, q. 57). Cette conception métaphysique de l'amour, qui est aussi cosmologique et théologique, trouvera sa plus belle formulation sans doute chez Victor Hugo, dans *Les Misérables* : « La réduction de l'univers à un seul être, la dilatation d'un seul être jusqu'à Dieu, voilà l'amour » (IV, 5, 4). Là où la conception métaphysique de l'amour en fait une ouverture sur l'infini, la pensée de Heidegger, au sein de laquelle se dessine dans ses grandes lignes une phénoménologie de l'amour, nous invite plutôt à permettre à l'amour d'atteindre à sa plénitude dans les limites de notre finitude.

Heidegger n'a certes pas consacré à l'amour, du moins dans ses écrits « théoriques » par contraste avec sa correspondance, autant de développements que, par exemple, à l'ennui, à l'angoisse ou aux diverses modalités de la peur. De là à dire que sa pensée ne fait aucune place à l'amour, dans l'analytique existentiale d'*Être et temps* fondée sur le souci, il y a un pas qu'il faut se garder de franchir, que n'en a pas moins franchi Ludwig Binswanger dans un texte de 1942. À quoi Heidegger répond, quelque vingt ans plus tard, que le souci bien entendu, à savoir non comme détermination anthropologique mais dans la perspective neuve ouverte par l'ontologie fondamentale, est indissociable de l'amour (*Zollikoner*

Seminare, p. 237 ; *Séminaires de Zurich*, p. 262). Le souci porte l'amour, ne serait-ce qu'en se faisant souci pour autrui ou sollicitude, si toutefois cette sollicitude n'est pas accaparante mais prévenante et libérante, si, loin de vouloir délivrer autrui *de* lui-même en le déchargeant du fardeau de sa propre existence, elle tente de le délivrer *à* lui-même (*ÊT*, § 26, p. 122 ; voir aussi *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 223). Ce qui donne à l'amour la formule ontologique de sa « déclaration » sous la forme : *Amo : volo ut sis* (GA 81, 109). « Je veux que *tu* sois » et « je veux que tu *sois* », voilà au fond ce que veut dire « je t'aime ». Formule augustinienne d'esprit, même si elle ne semble pas se trouver littéralement sous cette forme chez Augustin. Que l'autre, l'être cher (voir GA 9, 110), accède à lui-même ou elle-même, ou plutôt au *soi-même* qu'il lui était réservé d'être et qu'il sache être à sa hauteur. Tel est le pouvoir de transfiguration de l'amour. La philosophie n'est pas cet « amour de la sagesse » auquel la réduit, depuis Cicéron, une pseudo-définition ressassée et éculée, mais, selon l'expression d'une lettre de Heidegger à Hannah Arendt du 24 avril 1925, « un savoir de l'amour ».

Pascal David.

Ouvrage cité – H. I. Marrou, *Les Troubadours*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1971.

Bibliographie – G. Agamben et V. Piazza, *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, trad. J. Gayraud, Paris, Rivages poche, 2003. – H. Arendt, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, trad. A.-S. Astrup, Paris, Rivages poche, 1999. – H. Arendt et M. Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2001.

→ Altérité. Arendt. Binswanger. *Éros*. Philosophie. Possibilité. Saint-Exupéry. Salomon.

Amriswil

Les relations un peu privilégiées de Heidegger avec la petite ville suisse d'Amriswil près de Saint-Gall se situent à la fin de sa vie et se rattachent aux contacts qu'il a avec les deux frères Franz et Dino Larese qu'il a connus dans les années 1950, mais qu'il voit surtout dans les années 1960. Dino Larese est l'organisateur de manifestations « culturelles » qui se

tiennent au château d'Amriswil. Franz Larese, lui, dirige la maison d'édition Im Erker à Saint-Gall et publie principalement de beaux textes (Ionesco, Ungaretti, etc.) dans des volumes sur grand papier à tirage limité ornés par des artistes renommés (Zadkine, etc.). Il se peut que Heidegger, peu orienté jusque-là vers la bibliophilie, ait été intéressé à ce type de publication en voyant les volumes faits par René Char en collaboration avec de grands peintres contemporains (*Lettera amorosa*, etc.). Au siège des éditions Im Erker une galerie accueille des expositions. C'est dans ce milieu que Heidegger rencontre des artistes comme Bernd Heiliger, Jacques Dupin ou Eduardo Chillida. C'est ainsi que, transcrit à la main, le texte de *L'Art et l'Espace* est publié en 1969 par Im Erker en un volume lumineux accompagné de lithocollages de Chillida, un sculpteur pour qui l'espace est une matière très rapide, la matière un espace très lent.

En 1969, le quatre-vingtième anniversaire de Heidegger est fêté le 26 septembre à Messkirch et deux jours après, en présence de nombreux invités, à Amriswil, donc en Suisse et pas en Allemagne.

François Vezin.

→ Chillida.

Anaximandre (v. 610 - v. 547 av. J.-C.)

Heidegger a consacré plusieurs textes à Anaximandre. Dans l'ordre de leur parution : *La Parole d'Anaximandre (Der Spruch des Anaximander)*, publié en 1950 à la fin des *Chemins qui ne mènent nulle part* ; l'ensemble de considérations fondamentales rédigées entre 1941 et 1942, qui ouvrent le volume 71 de l'édition intégrale intitulé *Das Ereignis (L'Avenance)* ; et surtout, en continuation du précédent texte, les 350 pages, rassemblées sous le même titre *Der Spruch des Anaximander*, qui constituent le volume 78 de l'édition intégrale.

Un mot d'abord sur ce titre : il laisse pressentir comment Heidegger fait face à ce que dit Anaximandre. En allemand, *der Spruch* s'entend en effet dans une acception solennelle, celle d'une parole de poids, où se dit une vérité (chez nous, le mot « verdict » porte bien ce sens, mais en le limitant au domaine juridique). Si Heidegger désigne de ce nom le texte d'Anaximandre qu'il entreprend d'étudier, c'est parce que ce texte est bien

le premier dans lequel la pensée grecque peut à bon droit être considérée comme venant à éclore en tant que telle. À ce titre, il s'agit avec lui de rien de moins que du *commencement* de la tradition philosophique.

Comment faut-il comprendre « commencement » ? Le mot l'indique lui-même : commencer, c'est le latin *cum-initiare*, « entrer ensemble en quelque matière », « se mettre mutuellement en état de s'y introduire ». Dans notre manière courante d'entendre le mot « commencement », la nuance qu'apporte le *cum* n'est plus perçue. Or ce pourrait bien être elle qui nous ouvre à l'aspect véritable que doit présenter le fait de *commencer*.

Nous croyons en effet naïvement que l'initiative du commencement réside en quelqu'un qui commence. Nous négligeons ainsi de regarder ce qui fait qu'un commencement puisse avoir lieu : à savoir la *coïncidence* à laquelle renvoie cet « ensemble » que dit – alors que nous ne l'entendons plus – le *cum* de « commencement ». Quelle coïncidence ? Celle où une incitation vient toucher celui qui va (atteint par son impact) répondre et satisfaire à l'incitation. Coïncidence du *commencement*, donc, où c'est proprement *ensemble* – en *synergie*, voire (comme dit Péguy) en *synagogie* – qu'ont lieu ce qui incite et ce qui répond à l'incitation.

Le mot allemand pour « commencement » n'est pas moins parlant. *Der Anfang*, en effet, parle à partir du verbe *fangen*, « prendre », dans tout le vaste éventail d'acceptions qu'a ce terme. Littré introduit l'article qu'il consacre au verbe « prendre » en notant : « Saisir, mettre dans sa main. » *Hand*, en allemand comme en anglais, la « main », dérive de radicaux parallèles à *fangen*. La main saisit, tient, détient ; mais elle apprend aussi à obtenir, à retenir, à entretenir ; ses gestes gagnent une *prestesse* en laquelle ils se haussent vite jusqu'à la dextérité. Tisser, dessiner, écrire ; toucher à toutes sortes d'instruments et finir par en jouer ; acquérir *toutes les manières* (car il n'y a de *manières* que là où il y a des *mains*). Si l'on songe à cette virtuosité des mains, le mot *Anfang* se met à parler avec de très étonnantes nuances. Le préfixe *an-* lui ajoute l'idée d'un mouvement, celui de « *venir* prendre ». Mais là, prendre, ce n'est pas s'emparer, mais : *entreprendre*. Encore faut-il prendre « entreprendre » à rebours de l'entente que nous en avons : non pas comme aller entamer quelque action, mais (nous rappelant ce qui a été noté à propos de la *synagogie* qui règne au sein du commencement) : venir prendre sa part dans ce qui s'entreprend quand il y a commencement. Au commencement, *s'entreprennent* ce qui commence et ce qui est commencé.

Nous n'avons plus les usages de notre vieille langue. L'abondance des verbes ayant pour préfixe la préposition *entre* (dans le *Lexique de l'ancien français* de Frédéric Godefroy, plus de deux cents verbes de ce genre sont recensés, la plupart à la voix réfléchie) signale, chez ceux qui parlaient cette langue, une très fine oreille pour tout ce qui a trait à cette situation si singulière : se trouver dans une véritable relation de *réciprocité*. Nous connaissons encore quelques rares verbes parlant ainsi, par exemple : s'entrechoquer, s'entr'égorger. Nos ancêtres parlaient, eux, couramment de s'entreserrer, s'entreplaire, s'entredésirer, s'entr'aimer, s'entreconseiller, s'entrepartir (partager ensemble) ; mais tout aussi bien de s'entredéfier, s'entrevaincre, s'entr'empirer ou s'entredésarçonner. La réciprocité ne règne pas que du bon côté des choses.

Considérons à présent ce qui *s'entreprend* lors du commencement. Ce qui commence et ce qui est commencé y entrent en situation d'entr'appartenance réciproque. Cette entr'appartenance est un lieu de partage très intense et très mouvementé. Qui croyait entreprendre se voit forcé de reconnaître qu'il est bien plutôt entrepris, et ce qui était censé entrepris se découvre au contraire être entreprenant. C'est ainsi que les deux parties, en un vrai commencement, y sont mutuellement parties prenantes.

Comment commence ce commencement ? Il y a bien là un « départ », mais au sens ancien de *partir*, où c'est un partage qui est *départi*, un partage qui devient aussitôt, pour ceux qui en héritent, leur destin, à savoir ce dont (d'une manière ou d'une autre) ils auront à s'acquitter tout au long de leur histoire.

Pour nous, il s'agit de voir un tel commencement dans la parole d'Anaximandre. Heidegger y parvient lors de son intense travail de l'année 1941-1942. En mai 1942, il confie à l'historien d'art Kurt Bauch qu'il a « trouvé le *commencement* ».

Un tel commencement a bien lieu au sein de la parole d'Anaximandre. Ce qu'a découvert Heidegger, c'est la manière dont cette parole s'atteste commençante. Elle l'est à titre de « premier commencement ». Heidegger s'attaque à la tâche de discerner en quoi ce commencement-là est *premier*. Or il n'est pas premier au sens d'une énumération, comme s'il pouvait arriver qu'un second commencement pût succéder au premier. En un sens, le premier est l'unique. Ce qui n'interdit en rien qu'un *autre* commencement soit aujourd'hui à l'ordre du jour. Mais ce commencement ne sera *autre*, que s'il parvient à garder en mémoire le premier

commencement, ne serait-ce que pour garder avec lui un rapport constant, grâce auquel il soit précisément possible de recommencer, mais alors *autrement*.

C'est dans cette situation très complexe que la lecture endurante du fragment unique d'Anaximandre prend son rythme.

Il ne saurait être question d'exposer dans toute sa finesse l'herméneutique ici mise en œuvre. Mais le trait singulier de cette complexité, son trait proprement *moderne* (dans l'acception insolite qu'a le mot chez Hölderlin) est d'une telle nature que chaque partie du tout est d'emblée déjà le tout, pour autant qu'elle le contient tout entier. De sorte qu'examiner une seule particularité déconcertante du texte *La Parole d'Anaximandre* (tel que nous pouvons le lire à la fin des *Chemins*) devrait suffire pour apercevoir l'orientation heuristique des éclaircissements de Heidegger.

Les mots *dikè* et *adikía* figurent explicitement dans le fragment ; ils ne sont pas traduits par *justice* et *injustice*. Pourquoi ? Est-ce parce que *justitia* ressortit à l'ordre du *jus*, autrement dit du *droit* – alors que le grec *dikè* parle à partir du radical **deik-* (montrer du doigt) ? Cette raison est sans doute encore trop courte. Toujours est-il que, pour se trouver de plain-pied avec la pensée d'Anaximandre, Heidegger ne va justement pas comprendre le mot *dikè* à partir de l'étymologie. Comment, alors, interpréter le mot *dikè* ?

À cet effet, il a recours à un mot sorti comme tel de l'usage courant, mais qui s'entend dans des locutions encore usuelles. C'est le mot : *der Fug*. Tout Allemand comprend ce que signifie l'expression *mit Fug und Recht* (exactement comme nous ne sommes pas le moins du monde gênés, nous autres, d'employer l'expression « au fur et à mesure », alors que le mot « fur » nous reste complètement opaque). L'expression allemande dit quelque chose comme « en bonne et due forme », « de plein droit », « en toute justice ». Mais attention : *Fug* ne parle pas dans le registre du *jus* romain !

Le substantif *Fug*, et le verbe correspondant *fügen* ressortissent à une aire de radicaux très anciens et partout répandus dans les langues indo-européennes, radicaux qui s'articulent autour des thèmes **pag-/pak-*. À première vue, on a plutôt l'impression qu'à partir de ces thèmes, les significations divergent. Ainsi, rien qu'en latin, *pax* (la paix), *pagina* (la treille), *pagus* (le pays) qui en proviennent tous trois. En réalité, c'est bien une seule et même indication qui se module de trois manières. *Pagina*, en

effet, c'est l'entrecroisement de fils en une trame, sur laquelle viennent s'accrocher pour grimper les vrilles de la vigne ; *pagus*, c'est le territoire en tant que délimité par des bornes, et qui peut ainsi prendre place dans le cadastre où est répertorié ce qui fait du pays une contrée habitée ; quant à la *paix*, c'est la situation consolidée où l'on ne parvient qu'une fois fixées les dispositions grâce auxquelles une coexistence devient possible.

Les trois mots parlent chacun en faisant à sa manière référence à l'idée d'une mise en situation propice, celle d'un cadre au sein duquel s'entrejoignent des éléments au départ disparates. Wolfgang Brokmeier, traduisant *La Parole d'Anaximandre*, a rendu *der Fug* par l'*ajointement*. C'est qu'il faut en effet entendre par ce terme l'idée de jonction, ou peut-être même de jointure ; c'est là en effet que ce qui vient se joindre parvient à s'articuler ensemble. Aujourd'hui, cinquante ans après cette première traduction, grâce à elle, mais aussi grâce à tout ce qui a depuis lors enrichi la connaissance du travail de Heidegger, nous pouvons mieux appréhender ce qu'il cherche à dire en traduisant *dikè* par *der Fug*. Résumons, pour aiguiser notre attention : *ne pas* traduire par « justice », c'est inviter non pas à se détourner d'elle, mais commencer à entrevoir que toute justice dépend de plus haut qu'elle. Quel est donc son *pays d'amont* ?

Fug, tout comme *pax*, *pagus*, *pagina* et l'allemand *fangen*, sans oublier le grec *pêgnumi* (fixer, densifier), peuvent, pour peu qu'on les pense ensemble, former comme les amers du « pays sans biens » dont parle René Char. Comment à notre tour nous traduire devant ce mot ? Peut-être en choisissant pour le rendre un mot de notre langue où nous pourrons l'entendre parler dans toute la vigueur de son acception initiale.

Permittere, en latin, comme en français « permettre », c'est d'abord : laisser passer. *Mittere*, « envoyer », « mettre sur une voie », est toutefois un verbe où l'aspect *actif* (si tant est que l'on puisse nommer ainsi quelque chose que les catégories grammaticales fixent avec bien trop de brutalité) est bien plus accentué que dans notre « laisser ». Le préfixe *per* ajoute la nuance du passage à travers, si bien que *permittere* se met à parler d'inviter. D'où l'acception de : donner la liberté de faire ou de dire. Non pas seulement « laisser libre ». Car cela ne s'épuise pas dans l'attitude *passive* d'abandonner purement et simplement à eux-mêmes ceux qu'on laisse libres. *Permettre*, au sens fort, c'est mettre en situation de faire librement ce qu'il y a à faire.

Entendre *Fug* comme « permission », c'est faire porter l'accent sur quelque chose d'essentiellement inapparent dans cette étrange *mise*, à savoir que permettre, c'est uniquement maintenir ouverte la dimension au sein de laquelle il reste, pour tout ce qui se trouve au sein de cette dimension, à se tenir comme il faut s'y tenir. Sommes-nous à présent capables de penser la *permission* indépendamment d'un sujet qui l'accorderait ? C'est pourquoi il est bon de rappeler que nous tentons ainsi de traduire le mot grec *dikè*. Il est clair que pour un Grec (comme sans doute pour tous les Anciens), ce que nous nommons « justice » n'est pas d'abord d'institution humaine. La penser comme venant d'au-delà même d'une institution divine, c'est aller dans le sens dans lequel va le véritable commencement. Ce que permet la permission n'est jamais fixé d'avance. Mais elle ne donne absolument pas carte blanche. Même si l'on ne peut connaître d'avance où sont les limites, on sait pertinemment qu'elles y sont, et qu'il est interdit de les transgresser.

Comment, à partir de là, comprendre *adikía* ? Heidegger propose *Un-Fug* pour rendre le mot grec. Par cette graphie, il détache le mot de son acception courante (tumulte, inconvenance, désordre). Nous l'entendrons donc dire : ce qui empêche tout déploiement de *permission*. La permission, avons-nous noté, ouvre à la liberté. Mais la liberté non seulement ne s'oppose pas à la *Loi*, mais la réclame (y compris dans l'époque qui est la nôtre, où l'*obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*). Si la permission ne donne aucune carte blanche, elle ne laisse pas d'ouvrir la *page* blanche sur laquelle il est bon d'arriver à écrire quelque chose qui se tienne.

Adikía, dès lors est bien la contrepartie de la permission, c'est-à-dire ce qui s'élève contre elle comme son plus farouche ennemi. Au contraire de la permission, elle prétend précisément, dans le déni orgueilleux de toute norme, qu'être libre, c'est n'en faire qu'à sa tête. Ainsi, l'*adikía* se montre comme ce qu'elle est : la perversion de la permission.

Avec cet exemple du travail au commencement peut se discerner un peu mieux peut-être ce que vise Heidegger quand il dit qu'il s'agit pour nous maintenant d'aller, en passant par les Grecs, au-delà d'eux, loin en avant et au dehors *(über das Griechische hinaus)*. Une remarque, lors de la dernière séance du Séminaire du Thor 1969, signale en effet ce qu'il y a de plus surprenant dans ce « dépassement » : le plus inouï, disait-il alors, c'est que le grec continue de garder toute sa puissance d'initiative.

C’est dire que le premier commencement n’est pas un « événement passé », mais qu’il ne cesse, de plus en plus secrètement, de venir nous concerner. Percevoir cette avenance, c’est être mis en demeure de recommencer, mais autrement, à commencer.

François Fédier.

→ Autre commencement. Commencement. *Dikè*. Justice.

Angelus Silesius (Johannes Scheffler, dit) (1624-1677)

Si le nom d’Angelus Silesius n’est pas totalement inconnu en France, c’est en devant une part qui n’est pas négligeable de sa relative notoriété au commentaire que Heidegger a donné de l’un de ses distiques, auquel se résume d’ailleurs bien souvent la connaissance que l’on a de l’auteur. Médecin de profession, de son vrai nom Johan Scheffler, Angelus Silesius ou l’Ange de Silésie dont, né à Breslau, il est originaire est un contemporain de Leibniz, lequel a salué, avant Hegel, la *hardiesse* de sa mystique. Il est l’auteur du *Cherubinischer Wandersmann* : *Le Pèlerin chérubinique. Description sensible des quatre choses dernières* – où la notion d’errance chérubinique reprend le thème de la béatitude du voyageur selon Maître Eckhart – dont la première édition date de 1657. C’est du premier livre, où il porte le numéro 289, qu’est tiré le fameux distique intitulé « Ohne warum » :

Die Ros ist ohn Warum ; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie sieht.
Sans pourquoi
La rose est sans pourquoi ; elle fleurit d’être en sa fleur,
N’a cure d’elle-même, ne s’enquiert pas si on la voit.

Le moins que l’on puisse dire est que Heidegger a *fait un sort* à ce distique, qu’il cite et commente dans le cours du semestre d’hiver 1955-1956, intitulé : *Le Principe de raison* (p. 103 ; GA 10, 53 s.) et dans lequel il invite à voir une sorte de contre-chant du rationalisme moderne, et plus précisément du principe de raison énoncé par Leibniz : *« nihil est sine ratione »*, « rien n’est sans raison ».

Pascal David.

→ Leibniz. Mystique.

Angoisse

Le concept d'angoisse, qui avait reçu ses titres de noblesse, dans l'ordre de la théologie et de la psychologie, des mains de Schelling et de Kierkegaard, revêt dans l'analyse existentiale un sens tout à fait neuf, et une acuité qui a pu fasciner les premiers lecteurs de Heidegger. Mais l'éclairage « dramatique » qu'il paraît donner à son œuvre a aussi prêté aux malentendus existentialistes auxquels ces premières lectures donnèrent libre cours.

Le cadre de l'analyse heideggerienne du concept, déployée d'abord dans *Être et temps* puis dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, le place d'emblée hors du champ de la psychologie : l'angoisse n'y est pas envisagée comme un « sentiment », vécu à l'intérieur d'un sujet et projeté sur l'extérieur du monde, mais comme une tonalité *(Stimmung)* que le concept de « disposibilité » *(Befindlichkeit)* permet de penser comme phénomène préalable à l'ouverture d'un « là », lieu de rencontre des étants. Cependant, ce qui fait de l'angoisse une tonalité unique – et c'est bien à ce titre qu'elle est introduite dans *Être et temps* –, c'est qu'elle offre un aperçu saisissant, direct et complet, sur l'existence, découvrant du même coup son être comme « souci ». Par quoi en effet suis-je étreint dans l'angoisse ? Devant quoi le cœur me serre-t-il ? « L'être-au-monde en tant que tel », l'étrangeté inhérente à l'existence, quotidiennement recouverte par l'« habitude », qui fonde sa « tranquille familiarité » sur le sol d'un originaire « pas-chez-soi ». L'angoisse met à nu cette situation d'étrangeté, découvrant par là le « monde comme monde ». En elle, le tissu de significations dont les motifs répétés font la familiarité du monde se déchire : l'étant ne « dit » plus rien, aucune chose du monde ne se prête plus au jeu rassurant du sens mais, au-delà d'elles, le monde lui-même inflige sa blessure. Car, tapi en deçà de l'étant, c'est le néant, comme « rien d'étant », qui s'impose à travers l'angoisse. L'étant, alors, vacille en entier et reculant, s'effondre : cet effondrement me saisit, vient sur moi, m'oppresse. Le néant « néantit » avec éclat – et non plus sourdement, comme au quotidien. L'être de l'étant, l'« il y a » quelque chose (plutôt que rien) apparaît : l'« angoisse accorde une épreuve de l'être en tant que l'autre de tout étant » ; la « voix

de l'être » se fait entendre dans la tonalité de l'angoisse (*Postface à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, GA 9, 306-307). Et c'est bien comme une initiation à la métaphysique que la conférence de 1929 analyse l'angoisse : celle-ci est moins le « thème » de la conférence qu'une épreuve, celle d'un moderne *thaumazein*, qu'il s'agit de susciter (GA 66, 376). Il convient d'insister sur cette respiration plus profonde à laquelle la suffocation de l'angoisse, en tant qu'« angoisse originelle », dispose la poitrine. Dans l'angoisse en effet, l'être vers la mort apparaît de façon saisissante, mais le face-à-face avec le « rien de la possible impossibilité » ouvre l'existence à elle-même : si s'angoisser c'est déjà mourir, c'est dire que l'angoisse perce les écrans dont « on » – c'est-à-dire d'abord : « je » – me sépare de moi-même. Elle libère le Soi en le faisant accéder à sa propre et unique possibilité : « Sans la manifestation originelle du néant, il n'y aurait ni ipséité, ni liberté » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, GA 9, 115). C'est en ce sens que l'angoisse a partie liée avec la création, qui suppose une ouverture originale du monde : « L'angoisse de l'audacieux [...] entretient une secrète alliance avec l'allégresse et la douceur du désir créateur » (GA 9, 118). La « résolution » qui conduit l'existence à ses « instants » de vie les plus riches se nourrit ainsi de l'angoisse, qu'il lui faut laisser mûrir en elle (*ÊT*, § 68).

Mener une existence délivrée de l'angoisse et obstinément détournée de la mort, tel est pourtant bien l'un des traits caractéristiques du projet « moderne », et l'un de ses plus inhumains aspects. Cette ignorance par les mortels de leur propre mortalité, cette « négation de la mort » fait de notre temps un « temps de détresse », désarroi redoublé du fait de n'être lui-même pas reconnu (*Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 270-274) : « L'absence de détresse est la détresse suprême, et la plus à couvert, en retrait » (*Essais et conférences*, GA 7, 89). Dans la situation d'« abandonnement de l'être » où nous sommes, le néant est comblé par la production organisée de l'étant en totalité. L'angoisse elle-même ne peut plus être entendue en un sens seulement existential, mais également historial : elle nous arrache bien à une situation familière, qui est désormais celle de l'abandonnement de l'être. Elle nous porte alors face à l'être en tant qu'« il se détourne de son essence », c'est-à-dire aussi de l'homme-sujet qui n'est plus « là » pour l'accueillir. En cette « tournure » moderne de l'être, elle s'apparente à un vertige – par où demeure possible un autre « tournant » (GA 79, 71). Ainsi reconduite à son foyer historial, que

n’apercevaient pas encore les textes qui l’envisageaient comme essence de l’être-vers-la-mort, l’angoisse peut revêtir le nom d’« effroi » *(Erschrecken)*, pour être entendue comme l’une des « tonalités fondamentales » de l’« autre commencement » de la pensée (GA 65, § 5). L’être s’étant lui-même « dé-posé » *(ent-setzt)* de sa vérité sous la figure du « dispositif », l’effroyable destitution *(das Entsetzliche)* « a déjà eu lieu » (GA 7, 168). Quoiqu’il ne puisse de lui-même déterminer un tournant historique, l’effroi qui met hors de soi *(Entsetzen)* peut y contribuer en faisant percevoir comme tel ce qu’il y a d’effrayant dans la destitution *(Entsetzende)*. Cela en soutenant l’« épreuve, en l’être même, du déploiement de l’être comme péril » (GA 79, 55). Le pouvoir libérateur de l’angoisse se retrouve dans l’effroi, l’enjeu ici étant de gagner une nouvelle proximité au monde, en une correspondance de l’homme à l’éclair de la vérité de l’être. Il s’agit en effet de tenir sa place de mortel dans le « jeu en miroir » des Quatre, par lequel il y a monde : une tâche qui exige des hommes rien de moins que de « *devenir* des mortels » (GA 7, 180). Ainsi, si l’angoisse introduit au métaphysique en l’homme, l’effroi pourrait conduire la pensée à dépasser la tournure métaphysique de l’histoire de l’être.

Guillaume Fagniez.

→ Gontcharov. Joie. Kierkegaard. Maladie / Médecine. Peur. Rien. Sobriété. *Stimmung*. Tonalités fondamentales. Urgence.

Animal

L’être de la vie ne saurait être réduit au mode de présence des choses substantielles ni se confondre avec l’être du Dasein. Dans *Être et temps*, Heidegger détermine ce qui survient à l’animal en termes de *Reiz* « excitation » et de *Rührung der Sinne*, « *stimulation* des sens » (p. 346) pour celui qui « n’est que vivant ». Dans la *Lettre sur l’humanisme*, il déclare que :

> L’être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s’il est ce qui nous est le plus étroitement apparenté, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence eksistante [GA 9, 326].

Dans l'histoire du problème de la vie, on a tenté d'interpréter le mode d'être de l'animal de deux manières : soit en partant de l'homme, en supposant une continuité entre l'homme et l'animal et en négligeant l'abîme qui les sépare, soit comme cela est le plus souvent de mise de nos jours, à l'aide de processus tirés de la vie matérielle. Ces deux approches, l'une vitaliste et l'autre mécaniste, mésestiment les aptitudes des êtres vivants. Or, l'automouvement de la vie animale constitue, comme il apparaît dans le cours de 1929-1930, le cœur de l'énigme de ce qui est à penser. Comment saisir que la vie se produit, se rénove et se régit d'elle-même ? « Dans tout ceci, écrit Heidegger, il faut absolument éviter la référence aux idées de conscience et d'âme, aussi bien qu'à celle de finalité » (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, 335). Sur le chemin de cet évitement, nous rencontrons le concept de *Trieb*, que l'on traduit par « pulsion » et qui renvoie à une poussée irrésistible.

Si impétueuse que soit la force de la pulsion, Heidegger établit qu'elle se propage en cercle en formant un tracé de désinhibition où elle interagit avec d'autres pulsions. Ce cercle est régi par l'accaparement qui exprime l'essence fondamentale de l'organisme animal. Heidegger explique ainsi le mouvement animal en faisant l'économie de toute intentionnalité. La pulsion est la manière dont l'animal est présent à lui-même sans avoir à être conscient de soi et la poussée pulsionnelle est « toute l'activité de l'animal » qui ne sort jamais de l'emprise de ses pulsions. Cette emprise empêche l'animal dans le rapport à la nourriture, au congénère ou à toute autre chose d'être proprement « en regard » de ce qui est. La manière spécifique dont l'animal est présent à lui-même, en outre, n'a rien à voir avec l'attitude ou la conduite *(Verhalten)* de l'être humain. Quel que soit le profit qu'il ait pu tirer des premiers travaux éthologiques, exemplairement ceux de Uexküll, Heidegger précise soigneusement que l'animal demeure « pauvre en monde » et a davantage affaire à un milieu *(Umgebung)* qu'à un monde ambiant *(Umwelt)*. Mais ladite pauvreté ne résulte d'aucun appauvrissement : le milieu animal n'est pas un monde mutilé et il ne s'agit aucunement d'établir, comme dans les considérations usuelles de la métaphysique, un ordre hiérarchique entre l'homme et l'animal. Point de considérations hiérarchiques non plus au sein du règne animal : Heidegger évoque, avec un plaisir manifeste, l'activation de l'abeille au sein de la ruche. Libéré d'une représentation tyrannique de l'évolution, il conçoit, instruit en cela par les travaux de Uexküll, que tous les animaux les plus

simples comme les plus complexes sont ajustés à leur milieu avec la même perfection. L'animal est « pauvre en monde » comme il est, pourrait-on dire, pauvre en temps ; là réside ce qu'il y a de « tellement autre » dans la vie animale qu'il ne faut pas « assimiler précipitamment à l'homme » (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 139). Si le processus et la rythmicité de la vie animale se déroulent dans le temps, Heidegger le précise dans un cours de 1934, la temporellité comme telle, qui est liée à l'accès à l'être, à la conscience humaine de la finitude et, ce faisant, à la véritable portée de la parole, sont des déterminations de l'homme seul (GA 38, 136-144). Or, l'« être est fermé à l'animal » parce qu'il n'est pas dans la langue (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 75). En somme rendre justice à l'animal et s'en émerveiller, cela suppose avant tout une méditation approfondie et originale de l'être homme.

Ingrid Auriol.

→ Animal rationnel. Lorenz. Monde. Rilke. Uexküll. Vie. Zoologie.

Animal rationnel

Cette vieille définition de l'être humain, si usitée soit-elle, ne permet pas de saisir la manière d'être propre à l'homme. En effet, elle le présente d'emblée comme un certain être qui, à la différence de ses congénères, les autres animaux, serait doué d'une faculté qui lui assure un certain rayonnement : la faculté de raisonner. Parce que cette manière de déterminer l'être humain n'a rien à envier à une classification des espèces, et précisément parce qu'elle considère l'humanité comme une espèce, elle est maintes fois qualifiée par Heidegger de « définition zoologique ». L'équivoque tient à ce que cette définition, qui ravale l'être humain au rang de bête, est couramment perçue comme élogieuse, voire « humaniste » – du simple fait peut-être que, distinguant l'homme des animaux, elle fait de lui l'animal le plus accompli. La manière dont elle persiste révèle cependant que les hommes ressentent la nécessité de méditer plus avant la question de leur être propre.

D'où provient une telle définition ? De la traduction latine de la pensée grecque pour qui l'homme est : *to zôon logon echôn*, l'être vivant qui a le

logos en partage. Heidegger remarque que la locution *« animal rationale »* prend cependant une tout autre direction que les mots grecs. En grec, il n'est pas question de bêtes mais des *zôa*, les vivants, dont l'être vient à éclore à partir d'eux-mêmes si bien que même les dieux sont des *zôa*. L'être de l'être humain vient à éclore à partir du *logos*. Avant d'être traduit et interprété par *ratio* en latin, c'est-à-dire avant tout comme le calcul *(reor)*, *logos* conformément à son origine *(légein)* dit d'abord la parole, telle qu'elle recueille ce qui est et *zôon logon echôn* veut dire ainsi que l'« aître humain consiste à être au cœur du recueil, c'est-à-dire à recueillir l'un-tout unitivement ajointé en son jaillissement originel » (*La Dévastation et l'attente*, p. 44). Les Grecs envisagent l'être humain à partir de son rapport à la parole et, pensée originellement, dit Heidegger, l'entente de l'homme comme *zôon logon echôn* n'est en fait pas moins décisive que l'autre entente grecque de l'homme comme *thnètos*, comme mortel (*La Dévastation et l'attente*, p. 42-48).

Parce que la métaphysique moderne pense l'homme comme un étant doué de raison, nous tenons la parole pour une faculté parmi d'autres, dont l'animal intelligent disposerait à côté d'autres attributs (*Parménide*, GA 54, 101). Émanant de la raison comme faculté logique, la parole combinerait de prétendus « signifiants » exprimant autant de « signifiés » adéquatement agencés. Cependant, dire que l'homme a le *logos* en partage, c'est, pour les Grecs, penser la manière dont l'homme entre en rapport à ce qui est : la parole est en effet dévoilement. C'est dans la parole, et en parlant, que l'homme accède à ce qui est. Mais du même coup : l'être humain ne parle que parce qu'il est saisi par la façon dont ce qui est se manifeste. En somme ce n'est pas nous qui avons la parole, c'est elle qui nous a et nous tient : l'être humain n'a le *logos* que dans la mesure où il en est transi (GA 40, 184 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 180).

Adéline Froidecourt.

→ Animal. Anthropologie. Biologie. Brutalité. Enfant. Existence. Humanisme. *Logos*. Nationalisme. Raison. Vie. Zoologie.

Anthropologie

Dans un texte dicté à Jean Beaufret en 1946, Heidegger insiste sur le malentendu dont *Être et temps* a été l'objet sitôt paru : son interprétation comme une « espèce d'anthropologie phénoménologique » (F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 265). Comme tout malentendu, celui-ci a une origine : la question de l'être, « tombée dans l'oubli » (*ÊT*, 2) alors qu'elle dirige toute la philosophie occidentale, Heidegger la reprend radicalement en questionnant *le sens de être* à partir d'un étant « exemplaire », étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Le mode d'être de cet étant – manifesté justement par la possibilité de questionner – se trouve en effet tout entier porté par une *entente d'être*, de sorte qu'il a « un rapport à la question même de l'être – peut-être bien un rapport insigne » (*ÊT*, 8). Aussi l'éclaircissement du sens de être se fait, non dans le cadre d'une ontologie au sens traditionnel, mais sur la base d'une analyse existentiale où l'horizon de notre vie concrète est mis en lumière d'une façon absolument inédite dans toute l'histoire de la pensée. L'incroyable nouveauté de cette manière de faire de la philosophie qui a tant frappé les premiers lecteurs d'*Être et temps* comme les auditeurs des cours qui en précèdent et suivent la parution, a sans aucun doute contribué par sa puissance descriptive à faire passer le travail de Heidegger pour une anthropologie philosophique et – plus grave – pour une refondation anthropologique de l'ontologie, puisque cet « étant exemplaire » que nous sommes, et que Heidegger nomme *Dasein*, *être-le-là*, c'est, de toute évidence, l'être humain.

Pourtant les premiers paragraphes d'*Être et temps* sont animés par le souci constant de ne pas parler d'« être humain ». Dire que le *Dasein* est l'être humain (donc ramener l'analyse existentiale à une anthropologie), c'est en fait, sous l'apparent bon sens, détruire l'originalité de la pensée qui tente dans ces pages, avec une extrême tension, de trouver son assise. Car l'anthropologie repose par principe sur l'héritage métaphysique d'une conception de l'homme qui tout en reconnaissant, de façon non éclaircie, sa singularité, le définit comme un étant qu'il s'agit de déterminer spécifiquement (c'est le sens de sa définition canonique comme *animal rationale*), laissant dans l'oubli la question de ce qui fonde si singulièrement le mode d'être de l'homme (*ÊT*, 49). Or l'être de l'homme, dit Heidegger dans son œuvre maîtresse, c'est l'*existence*, comprise comme séjour en l'ouvertude *(Erschlossenheit)* où tout étant vient se manifester en son être.

Ainsi, dans *Être et temps*, *ce qu'est* l'homme se trouve comme jamais auparavant en question ; et pourtant, par principe, cette question ne peut plus se poser dans le cadre d'une description des propriétés positives de l'humain. Toute perspective anthropologique y est, comme le dit Heidegger en 1938, soumise à une radicale mise à l'écart (*Beseitigung*, voir GA 67, 90).

Certes, dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), l'anthropologie, comme savoir positif de l'étant humain, conserve un certain droit à former une « ontologie régionale ». Mais très vite Heidegger comprend que la perspective ouverte dans *Être et temps* conduit à une telle révolution philosophique que toute orientation cherchant à faire de l'analytique du *Dasein* le point de départ d'une compréhension rénovée de la subjectivité et à refonder la métaphysique sur cette base est définitivement récusée. Heidegger donne alors à l'anthropologie un sens philosophique très précis. Elle désigne la tendance historiale fondamentale qui caractérise la pensée moderne depuis Descartes (*Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 99) : en elle s'accomplit la métaphysique de la subjectivité, où tout ce qui est se ramène à la volonté et à la représentation du *sujet humain*. Or ce sens métaphysique de l'anthropologie se trouve soustrait à toute interrogation sur ses propres fondements quand le sujet humain avec ses représentations ou « valeurs » devient, que ce soit sous la forme de l'espèce, de la race ou de la culture, l'*objet* d'une recherche prétendant à la certitude scientifique.

Dans l'anthropologisme, comme dit parfois Heidegger, tout accès à l'aître *(Wesen)* de l'homme, autrement dit à ce qui porte la possibilité d'exister humainement, est en fait condamné. Car celle-ci repose sur l'épreuve de l'ouverture même du *là (Erschlossenheit)*, dont Heidegger reconnaît de plus en plus clairement qu'elle *n'appartient pas à l'homme* et ne peut être décrite comme la propriété du sujet humain puisque c'est au contraire la possibilité de lui appartenir et de *s'y tenir* qui fait l'humain dans sa finitude. C'est pourquoi la question qui s'enquiert de l'aître de l'humain ne peut que rompre avec toute considération de l'homme, qu'elle relève de l'anthropologie ou d'une perspective « humaniste » générale. Elle suppose *ein Hinausfragen über den Menschen* (*De l'essence de la liberté humaine*, GA 31, 126), une manière de questionner qui sache passer par-dessus l'obstacle imposant de l'humain et se porter au-delà. Ce que signifie être humainement n'y est pas abandonné ; au contraire, l'homme s'y trouve en

question « sous l'aspect le plus profond et le plus ample, l'aspect qui fonde proprement tout le reste, celui de son rapport à l'être » (GA 45, 214), rapport qui, ajoute Heidegger, doit apparaître *en tournant (in die Kehre)* à partir de la vérité de l'être, telle qu'elle ouvre l'être humain à soi.

Mais que devient alors, dans une telle pensée (que Heidegger va parfois jusqu'à dire *non humaine*, voir GA 69, 24), ce que nous apprend sur les hommes l'anthropologie du XXe siècle ? Celle-ci reste tributaire de la définition de l'homme comme animal rationnel qui est son fondement métaphysique. C'est pourquoi elle comprend nécessairement l'humain soit à partir de son substrat biologique (de l'anthropologie physique née au XIXe siècle à l'anthropologie cognitive contemporaine) soit à partir de la « superstructure » de la culture : comme vie qui, au-delà de son aspect biologique, *s'institue* (comme dit P. Legendre dans *De la société comme texte*) dans et par la « faculté symbolique » du langage. Or le sens du langage humain n'apparaît pleinement que là où il n'est pas réduit à une propriété de l'animal humain, mais résolument saisi à partir de la parole comme modalité essentielle où l'homme, dans l'ouverture du *là*, se tient en rapport avec tout ce qui est (et avec son propre être), c'est-à-dire *existe historialement*. La manière singulière dont se déploie à chaque fois un monde humain historial, l'anthropologie ne peut en prendre la mesure dès lors que, par définition, elle demeure la science de l'humain en tant qu'*espèce*.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – P. Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

Bibliographie – H. France-Lanord, « Être – autrement plus – humain. Heidegger et la critique de la métaphysique, de l'anthropologisme, du racisme et du nazisme », *Études heideggeriennes*, nº 23, Berlin, Duncker & Humblot, 2007.

→ Animal rationnel. Être humain. *Gemüt*. Humanisme. Racisme. Vie. Zoologie.

Anthropomorphisme

On parle souvent d'anthropomorphisme à propos des dieux grecs. C'est là, dit Heidegger, se priver de tout accès au sens véritable du divin dans le monde grec, qui n'est ni une humanisation des dieux, ni même, comme le voulait Goethe, une divinisation de l'homme (*Parménide*, GA 54, 161). Le divin, au sens grec, n'est ni chose ni personne ; il est signe *(Wink)* où resplendit, au cœur de l'étant, en même temps qu'elle s'abrite en son retrait, la déclosion de l'être. Parce que l'homme se tient dans l'ouvert de l'être (et en cela seulement il est proprement humain), il est aussi celui qui fait face au divin. C'est pourquoi la figure de l'homme est plus que tout ce qui manifeste, dans une tension émouvante où elle-même se révèle en ce qu'elle a de plus proprement humain, la splendeur du divin.

Ce face-à-face mouvementé du dieu et de l'homme est, au cœur du monde grec, le secret du premier commencement de la philosophie. Sa compréhension *anthropomorphique* est le symptôme que ce secret s'est retiré dans l'oubli. C'est pourquoi, en un déplacement radical, Heidegger nomme *anthropomorphisme* la conséquence ultime de l'oubli de l'être : quand règne sans partage la « conviction que l'étant dans son entier est ce qu'il est et comme il est en vertu et en fonction du représenter *(Vorstellen)* qui se déroule au sein de l'homme, c'est-à-dire de l'animal doué de raison, en tant que processus vital parmi d'autres » (GA 66, 159). Est en ce sens suprêmement anthropomorphique notre époque où tout n'apparaît plus que comme objet de l'activité représentative du *sujet* humain ! Ainsi l'*humanisation* de l'étant s'accomplit paradoxalement quand la vérité et le sens de tout ce qui est se ramène à la perspective idiosyncrasique de l'« animal » humain (GA 66, 161), dont le devenir est réduit à un processus d'*hominisation*. Remarquons que la tendance actuelle à contester le « privilège » de l'homme par rapport à ses « cousins » biologiques est, à l'opposé de ce que pensent ses défenseurs, prompts à dénoncer l'anthropocentrisme « spéciste » des êtres humains, le comble de l'anthropomorphisme – comble d'une confusion dont la raison initiale est l'oubli de ce qui rend possible la « figure » *(schêma)* de l'homme, comme le dit Platon dans le *Phèdre* (249b) : l'ouverture à l'épreuve de l'être.

Guillaume Badoual.

→ Anthropologie. Dieu(x).

Anti-

Nul ne fut moins que Heidegger un penseur d'opposition. La raison en est, comme il le dit, que « tout anti- reste en son essence rivé à ce contre quoi il s'adresse » (*Parménide*, GA 54, 77 ; voir aussi *Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 217 et l'exemple de l'antialcoolique cité dans les *Écrits politiques*, p. 280). En outre, toute opposition reste une position – une *thèse*, en tant que déploiement métaphysique de la *thèsis* –, dont nous ne saurions trouver de trace dans une pensée qui n'est plus métaphysique. C'est pourquoi aussi la pensée de Heidegger requiert une *méditation*, à l'abri de toute prise de position – à l'instar de « toute pensée essentielle » qui « traverse intacte la foule de ses partisans et de ses opposants » (GA 7, 106 ; *Essais et conférences*, p. 123). Parce qu'il ne pense plus métaphysiquement, Heidegger est un penseur sans position, qui se situe en dehors de toute logique d'opposition ; c'est en revanche un penseur de la *question*. En effet, l'accomplissement de la métaphysique dans le nihilisme dont Heidegger est le contemporain est aussi, dit-il, l'époque de cette certitude qu'est l'absence complète de questionnement *(Zeitalter der völligen Fraglosigkeit)* (GA 65, 108). La *question* du sens de être est ainsi d'emblée la césure historiale entre la fin de la métaphysique et la préparation d'une pensée pour laquelle « questionner devient en soi-même la figure où culmine le savoir » (GA 16, 111). Questionnant ainsi, Heidegger ne s'oppose pas, mais oblige à un *déplacement* tel qu'il n'y en a pas eu de plus bouleversant depuis Platon – ni de plus éprouvant, car, comme il l'écrit dans une lettre à R. Krämer-Badoni du 25 avril 1960 :

> Il est difficile, je l'avoue, de se débarrasser des représentations d'une tradition de 2 500 ans.

Heidegger ne s'oppose pas, mais interroge les choses d'une manière telle qu'elles sont ex-posées sous un jour entièrement autre, et il échappe en ce sens au mouvement caractéristique de la métaphysique à l'époque de son achèvement, dont il donne un signalement au § 6 de *Dépassement de la métaphysique* : « Depuis la mort de Hegel (1831) tout n'est que contre-mouvement *(Gegenbewegung)*, pas seulement en Allemagne, mais en Europe » (GA 7, 74 ; *Essais et conférences*, p. 87).

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – M. Borghi, « ‘‘*Alles nur Gegenbewegung*’’. À propos du dépassement de la métaphysique », *Les « Apports à la philosophie » de Heidegger*, E. Mejía, I. Schüßler (éd.), Francfort, Klostermann, 2009, p. 221-226.

→ Question.

Antigone

Heidegger ne cesse de travailler à nouveau la tragédie *Antigone* et de retraduire le deuxième chant du chœur (v. 332 s.) largement commenté dans un cours de 1935 et dans un cours de 1942 (GA 40, GA 53 et dans la lettre à Jaspers du 1er juillet 1935 la traduction qui était initialement celle du cours de 1935, avant sa modification à partir de la traduction de 1943, GA 13, 35 s.). Déjà en 1919, alors Privat-Dozent à Fribourg, Heidegger cite le début du *parodos* (vers 100 s. ; GA 56/57, 74). Plus de vingt ans après, dans un cours sur « L’Ister » de Hölderlin, les mêmes vers sont cités (GA 53, 63 s.) et interprétés ainsi : « La lumière qui surgit accorde sa dimension à ce qui sort du retrait et elle est du même coup reconnaissance de l’obscurité, de l’obscurcissement et de l’ombre » (GA 53, 64). Ce jeu de coappartenance de la lumière et de l’obscurité est au cœur de la tragédie et de la catastrophe autour de laquelle elle se noue. La poésie de Sophocle donne à penser ce que la philosophie grecque a laissé échapper en devenant métaphysique : que l’être n’est pas présence constamment saisissable et appréhensible par la pensée et qu’il échappe au moins autant qu’il se montre.

Le début du chant du chœur d’*Antigone* parle ainsi : « Multiple le terrible, rien pourtant / par-delà l’homme de plus terrible ne surgit » (v. 332-333). Le rapport à l’être recèle quelque chose de « terrible », ce qu’indique dans le chœur le mot grec *deinos*, que Heidegger traduit par *das Unheimliche* : ce qui s’oppose à la quiétude du chez-soi, l’étrange, l’effrayant, le terrible. *Das Unheimliche* désigne ce qui prend tournure au sein d’un mouvement d’adversité réciproque ; le « terrible » est aussi bien ce qui inquiète de par son aspect étrange, ce qui fait peur et contraint à la fuite, que ce qui inspire une crainte empreinte de pudeur (*Introduction à la métaphysique*, GA 40, 158 s.). Le rapport de l’être humain à ce qui est participe du terrible. L’homme en effet déchoit pour peu qu’il soit exclu de

ce rapport. À travers lui, l'être humain ne trouve sa place que pour avoir au mieux à la reconquérir à chaque instant :

> La parole de Sophocle, qui dit que l'homme est l'être le plus terrible, dit par conséquent que l'être humain en un sens tout à fait singulier n'est nulle part chez-soi et que son seul souci est d'en venir à être chez-soi [GA 53, 87].

Il incombe à l'être humain de prendre en charge le rapport à l'être dans la mesure où s'y joue son existence propre, c'est-à-dire au fond le lieu et l'avoir lieu de son existence. Ainsi, contrairement à une tradition interprétative qui aborde d'emblée la tragédie de Sophocle à partir du jeu d'opposition entre Créon et Antigone, Heidegger la considère plus largement comme rien de moins qu'« une institution du *Dasein* grec en son entier », et il ajoute : « Car la poésie, comme projet qui donne racine et sauve l'être, fonde le *Dasein* de l'être humain sur terre devant la face des dieux » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 216). L'affrontement du divin et de l'humain met ce dernier dans la nécessité d'oser se tourner vers le divin tout en en étant nécessairement détourné dès lors que ce dernier demeure en retrait. Antigone, autrement mais autant que Créon, fait preuve de *tolma*, d'audace, dans la mesure où elle tient tête au décret du souverain sans pouvoir elle-même savoir ce que réclament les dieux : « qui sait ? », demande-t-elle (v. 521). Dans le cours de 1942, Heidegger suit le sens dans lequel Karl Reinhardt interprète les vers 450 s., où Antigone, contrairement à ce que comprend la tradition, n'en appelle pas à *Dikè* contre Créon mais au contraire réplique :

> Ce n'est certes pas Zeus qui m'a claironné de faire ce que j'ai fait
> Non plus que la Dikè, qui siège avec les dieux d'en bas,
> N'a défini parmi les hommes des lois comme celles que j'ai suivies
> Pas davantage ne m'apparut que, de ta part,
> Une proclamation pouvait mettre un mortel à même d'enfreindre,
> Non écrites, inébranlables, des lois de dieux.
> Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, mais de toujours
> Qu'elles ont vigueur, et nul ne sait de quelle lumière [trad. J. Beaufret, Préface aux *Remarques* de Hölderlin, p. 28].

Antigone dès le départ n'est plus liée à ce qui est déjà accessible dans l'étant, elle va jusqu'à lui tenir tête à partir de ce qui rayonne depuis son retrait. Ainsi Heidegger met en évidence qu'Antigone, loin d'être une héroïne forte de son droit, assume le risque d'une existence vouée à prendre

en charge ce qui seulement se signale sans pouvoir jamais être pleinement expliqué ni par conséquent justifié.

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – Fr. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Préface de J. Beaufret « Hölderlin et Sophocle », Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965. – K. Reinhardt, *Sophocle*, trad. E. Martineau, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1971. – J.-M. Straub et D. Huillet, *Antigone (Sophocle, Hölderlin, Brecht)*, Toulouse, Ombres/Cinémathèque française, 1992.

→ *Dikè*. *Heimat*. Orff. Politique et *polis*. Reinhardt. Sophocle. Wolf.

Antisémitisme

Il n'y a, dans toute l'œuvre de Heidegger publiée à ce jour (84 volumes sur 102), pas une seule phrase antisémite, et il arrive même au penseur de tourner en dérision l'antisémitisme qui s'est installé avec le régime national-socialiste : dans les *Apports à la philosophie*, il ridiculise le prétendu « judéo-bolchevisme » (GA 65, 54) ainsi que le délire nazi qui oppose une conception « nordique et germanique » de la recherche expérimentale à une recherche rationnelle prétendue juive (GA 65, 163).

Il y aura en revanche eu une rumeur sur un prétendu antisémitisme de Heidegger, rumeur délibérément entretenue parfois et qui aura contribué à faire peser sur Heidegger une nébuleuse de soupçon. Le temps est peut-être venu de clarifier cet obscurantisme de la suspicion et d'examiner, en veillant à raison garder, ce qu'il en *est*.

Les premières rumeurs remontent au début des années 1930 et Heidegger y a lui-même répondu dans une lettre à Hannah Arendt de l'hiver 1932-1933 qui commence ainsi :

> Les bruits qui courent, et qui t'alarment, ne sont que pures calomnies, parfaitement conformes d'ailleurs aux multiples expériences du même genre qu'il m'a fallu faire au cours de ces dernières années. [...] Et quant au fait que, paraît-il, je ne salue plus de juifs, il s'agit là d'une si misérable médisance qu'il faudra à l'avenir que j'en prenne bonne note.

Dans la suite de la lettre, Heidegger, à qui sont demandées des précisions, détaille les relations qu'il a alors avec nombre de juifs.

Regardons pour notre part brièvement les faits : malgré la distance qui s'est installée, *pour des raisons philosophiques*, entre Husserl et Heidegger, Heidegger a toute sa vie durant gardé et manifesté sa reconnaissance envers celui qui lui a « implanté les yeux » – à tel point que quinze jours après l'entrée en application de la loi antisémite sur la reconstitution de la fonction publique, Elfride Heidegger prend sa plume pour écrire le 29 avril 1933 à Mme Husserl : « En ces semaines difficiles, j'éprouve intensément le besoin de vous écrire quelques mots à vous et à votre époux, au nom également de mon mari. » Toute la lettre témoigne avec insistance de la « reconnaissance inaltérée aujourd'hui – comme toujours – » des Heidegger envers la famille Husserl alors frappée par les mesures antisémites (GA 16, § 35). Heidegger est également demeuré toute sa vie amoureux d'une juive, Hannah Arendt, et resta proche ami d'Elisabeth Blochmann en particulier (à qui il écrit le 18 avril 1933 pour lui témoigner, « en ces jours difficiles » « notre affection et l'assurance de notre amitié indéfectible »), sans parler de son assistant Werner Brock qu'il aidera, comme d'autres – notamment Helene Weiß (GA 16, 659) et Paul Oskar Kristeller (GA 16, 89) –, à trouver un poste à l'étranger au moment de l'exil forcé. En tant que recteur, le premier acte de Heidegger, comme il le raconte lui-même, « fut d'interdire le placardage de l'''affiche contre les juifs'' sur aucun mur de l'université. Cette affiche était à ce moment apposée dans presque toutes les universités allemandes » (*Écrits politiques*, p. 227). Il s'opposa également (à moins qu'il ne s'agisse de la même chose) au placard intitulé : « Contre l'esprit antiallemand ! » Hans L. Gottschalk raconte dans *Martin Heidegger im Gespräch* (p. 187) comment le penseur est entré en conflit avec les étudiants au sujet notamment de la thèse n° 7 obligeant les professeurs juifs à publier leurs travaux en hébreu ; il rapporte la réponse caustique faite par Heidegger aux étudiants : « Chacun se ridiculise du mieux qu'il peut. » Ridicule, en effet, et honteuse (le verbe *sich blamieren* qu'emploie Heidegger signifiant à la fois : se ridiculiser et se couvrir de honte), est cette mesure qui fait écho au slogan de Goebbels : « Un juif qui parle allemand ment. » Heidegger ne l'entendait pas de cette oreille et les nazis n'ont pas manqué de l'en accuser, dans le rapport Jaensch notamment qui invective avec hargne sa pensée :

> Ce mode de penser talmudique, propre à l'esprit juif, est aussi la raison pour laquelle Heidegger a toujours exercé et continue d'exercer la plus grande force d'attraction sur les juifs et les demi-juifs.

Jaensch fait surtout allusion ici à la période de Marbourg où Heidegger avait en effet de nombreux étudiants juifs et vise également le « demi-juif » Karl Löwith dont Heidegger a dirigé la thèse d'habilitation. Jaensch poursuit :

> Laisser Heidegger exercer une influence décisive sur la formation et sur la sélection des nouvelles générations universitaires revient à mettre en place dans les universités et dans la vie intellectuelle une sélection favorisant les descendants de juifs qui traînent encore parmi nous.

Bien que pas directement menacé, Heidegger n'a jamais été insensible à ce déferlement de haine qui n'a cessé de s'aggraver jusqu'aux dernières années les plus meurtrières. Dans « Ma rencontre avec Heidegger et sa philosophie », le professeur letton Paul Jurevics se souvient d'un entretien qu'il eut avec Heidegger à l'automne 1944 :

> [Jurevics rapporte les propos de Heidegger] : tout était en ce moment dirigé et décidé par des fous et des gens bornés, et cela ne pouvait pas bien se terminer. Il demanda ce qui se passait avec les juifs qui étaient amenés dans nos pays. Tandis que je le lui racontais, il devint plus sombre encore et s'exprima de manière toujours plus violente sur la catastrophe actuelle où tout était décidé par des bonzes du Parti totalement aveugles. Pour ma part, il était surprenant qu'il s'entretienne avec moi, un homme qu'il ne connaissait pas du tout, de manière aussi ouverte et en prononçant des paroles pour lesquelles, à cette époque, on pouvait sans autre forme de procès se retrouver au minimum en camp de concentration [*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 265].

Le 7 mars 1950, Heidegger dit à Jaspers : « À la fin des années 1930, quand le pire *(das Böseste)* commença avec les persécutions sauvages, j'ai aussitôt pensé à votre femme. » Le 8 avril 1950, il évoque à nouveau les années 1937-1938 (la Nuit de cristal eut lieu en 1938) : « Puis ce furent les persécutions contre les juifs, et tout alla à l'abîme. » Sont ainsi mis en étroite corrélation par Heidegger la fin des années 1930, le déchaînement de la violence antisémite et l'explosion du mal sous la figure du pire. À ce sujet, il faut enfin rappeler que Heidegger fut un grand lecteur de Paul Celan, dont il connaissait nombre de poèmes non pas seulement *auswendig*, comme il l'écrit le 24 avril 1971 à Klaus Demus, « mais pour le dire de manière plus belle : *par cœur* ». Pöggeler a parlé aussi de ce cœur que Heidegger mettait à la lecture de Celan et précise même :

> Je dois à ce propos insister sur le fait que Heidegger s'est intensément occupé de Celan et que le motif de cela était l'holocauste.

Au vu de ces faits, une question demeure : sur quoi s'est fondée la rumeur du prétendu antisémitisme de Heidegger ? Essentiellement sur un mot qui figure dans ledit « rapport Baumgarten » du 16 décembre 1933 où Heidegger aurait parlé du « juif Fränkel ». Chez ceux qui connaissaient Heidegger, cette tournure n'a pas manqué d'étonner ; Jaspers, qui fut des années durant très proche du penseur, écrit ainsi à Oehlkers dans la lettre du 22 décembre 1945 qui compta parmi les pièces importantes du dossier de dénazification :

> Dans les années 1920, Heidegger n'était pas un antisémite. Cette expression absolument inutile de Juif Fränkel prouve qu'en 1933 il était devenu antisémite au moins sous certains rapports. Il ne s'est pas seulement montré réservé sur cette question. Ce qui n'exclut pas que, comme je dois le supposer, l'antisémitisme allait dans d'autres cas contre sa conscience et son goût.

Le 9 mars 1966, Jaspers écrit à Arendt :

> Son comportement envers les juifs, lui-même n'ayant jamais été antisémite, a été parfois remarquable quand il voulait protéger quelqu'un comme Brock (comme l'ont d'ailleurs fait presque tous les vieux nazis), et parfois odieux, comme dans sa lettre officielle à Göttingen à propos du juif Fränkel, où il s'est exprimé exactement comme les nazis.

Signalons que c'est dans cette même lettre que Jaspers dissipe une calomnie courante : « Affirmer que Heidegger n'est plus venu chez nous parce que Gertrud est juive est pure invention » ; Heidegger lui-même s'en était expliqué dans une lettre du 7 mars 1950 :

> Cher Jaspers, si je ne suis plus venu dans votre maison depuis 1933, ce n'est pas parce qu'y habitait une femme juive, mais *parce que j'avais simplement honte*.

C'est le même jour qu'Arendt écrivit de son côté à Blücher :

> Si Heidegger n'est plus allé voir Jaspers, c'est qu'il s'est aperçu de ce qu'il avait fait et qu'il a eu honte. Il était stupéfié que Jaspers interprète ça autrement, à savoir comme le boycott de sa femme juive.

Mais ce que Jaspers ignore, en 1945 comme en 1966, c'est que le rapport où figure l'expression à juste titre incriminée de « juif Fränkel » n'est pas un original de Heidegger (avec le souci d'objectivité qui l'anime, Hermann Heidegger l'a cependant publié en annexe au tome 16 de l'édition intégrale, § 289), mais un document de seconde main : « La copie d'un rapport rédigé par les services internes du Parti sur la base de mon propre rapport », dit Heidegger qui en conteste l'authenticité et en dénonce les méthodes ainsi que le « jargon du Parti » (*Écrits politiques*, p. 213 ; GA 16, § 186).

L’expression le « juif Fränkel » dont on ne trouve rien de similaire dans toute l’œuvre de Heidegger n’est donc pas de sa main, et il n’y a aucune raison de mettre en doute sa bonne foi, surtout si nous songeons au fait que Fränkel est précisément, avec le chimiste von Hevesy, un des professeurs juifs dont le recteur Heidegger avait cinq mois auparavant pris de façon très ferme la défense pour qu’ils ne tombent pas sous le coup de la loi sur la reconstitution de la fonction publique. Le texte de cette prise de position en faveur de ses deux collègues juifs est, lui, bien de Heidegger et consiste en une audacieuse lettre du 12 juillet 1933 au ministère de l’Enseignement (GA 16, § 70). Une semaine plus tard, Heidegger s’est à nouveau prononcé de manière très insistante pour défendre Fränkel, « un savant d’un rang extraordinaire » (GA 16, § 72).

« Une chose est sûre », dit H. Ott rarement objectif envers Heidegger :

> Si Heidegger a professé un antisémitisme, ce ne fut sûrement pas sur la base de l’idéologie primitive fondée sur une biologie des races, telle qu’elle est exposée dans *Mein Kampf* d’Hitler, la conception du monde de Rosenberg ou les extravagances de Streicher [*Éléments pour une biographie*, p. 193].

Cette certitude est une évidence, mais l’hypothèse de départ, même conditionnelle, est fallacieuse : Heidegger n’a jamais professé le moindre antisémitisme. Herbert Marcuse (son élève à Fribourg), qui n’est pas moins critique que Ott, mais qui n’est pas paroissial, reste très ferme sur ce point dans un entretien de 1977 :

> Ce que je peux vous assurer, c’est que Heidegger n’était pas antisémite.

Au reste, nous voyons mal pourquoi, si Heidegger avait été antisémite à l’époque où l’antisémitisme fut érigé en doctrine d’État, il s’en serait caché. Au moins jusqu’en 1945, jamais les antisémites n’ont eu honte de leur antisémitisme et, dans leurs écrits ou leurs propos, c’est en toute impunité qu’un Voltaire étale son aversion pour le « dernier de tous les peuples » *(Dictionnaire philosophique)*, qu’un Proudhon parle du juif comme « ennemi du genre humain... à renvoyer en Asie ou exterminer » (voir Poliakov, *Histoire de l’antisémitisme*, t. II, p. 209), sans parler des Wagner, Drumont, Maurras, etc. Dans un autre style, qui a peut-être plus directement trait à une cécité herméneutique proprement métaphysique (voir à ce sujet « Hegel et les juifs », de Levinas dans *Difficile liberté*), un Malebranche ne se cache pas non plus pour écrire :

> Il y a des personnes qui passent toute leur vie à lire des rabbins et d'autres livres écrits dans des langues étrangères, obscures et corrompues, et par des auteurs sans goût et sans intelligence [*De la recherche de la vérité*, IV, 7].

Heidegger n'a, lui, jamais rien professé de tel.

Reste à voir s'il l'aurait éventuellement confessé en privé. L'examen de toutes les correspondances publiées à ce jour n'apporte sur ce point aucun élément à charge, si ce n'est, il est vrai, une phrase dans la lettre à Elfride du 18 octobre 1916 :

> La judaïsation de notre culture et de nos universités est en effet effrayante et je crois que la race allemande devrait encore trouver suffisamment de force intérieure pour parvenir au faîte.

Il aura donc fallu attendre la publication de cette correspondance en 2005 pour trouver une phrase antisémite chez Heidegger, dans une lettre rédigée à une date qu'il est essentiel de bien noter si nous ne voulons pas surdéterminer le sens de cette détestable phrase en la lisant de manière anachronique. En 1916, Heidegger qui a vingt-sept ans demeure dans l'orbe du catholicisme et ne s'est manifestement pas encore débarrassé d'une certaine judéophobie d'inspiration chrétienne (dans la lettre à Elfride du 4 septembre 1918, il évoque le poids de son « éducation hypercatholique »), ni de certains clichés courants à l'époque (les juifs commerçants), qui affleurent aussi très discrètement dans deux ou trois autres lettres à Elfride. L'essentiel reste que, les années 1920 passées, il n'y a plus, dans aucune lettre, le moindre propos de ce genre et cela confirme le jugement déjà cité de Jaspers ou celui de Hans Jonas (élève de Heidegger à Marbourg) dans ses *Souvenirs* :

> Non, Heidegger n'était pas personnellement un antisémite [p. 88].

Quant au mot « judaïsation » *(Verjudung)* que Heidegger emploie alors, et que l'on retrouvera une unique fois dans une lettre à Schwoerer du 2 octobre 1929 (voir *Écrits politiques*, p. 282 s.), il faut savoir qu'il était en usage bien avant que les nazis ne s'en emparent pour lui faire dire de manière fanatique l'« enjuivement ». Le mot, qui, du fait de la frappe reçue sous le nazisme, ne figure heureusement plus aujourd'hui dans les dictionnaires, se trouve en revanche dans le Grimm et les premières éditions du Sachs-Villatte (1906, 1911) pour dire simplement le fait de s'imprégner d'une culture, en l'occurrence juive – judaïsation, comme on parle aujourd'hui par exemple d'américanisation. Dans l'emploi qu'en fit deux

fois Heidegger, et en particulier dans la lettre adressée en 1929 à un destinataire dont on sait qu'il était parfaitement étranger à toute forme d'antisémitisme, il n'est pas impossible qu'il soit à entendre comme une sorte de risque d'absorption de la problématique ontologique spécifiquement grecque par une réflexion d'ordre essentiellement moral. Or Heidegger reste convaincu qu'il y a à faire tout un long travail d'appropriation de la métaphysique, qui doit passer par un dialogue avec l'ontologie grecque. En ce sens, le mot serait lourd d'un rapport à l'ontologie que Heidegger n'a, à l'époque, pas encore pleinement élucidé.

Terminons ces remarques avec un peu d'humour juif qui en dit peut-être plus long que tout le reste, si nous considérons, comme le donne à penser Stéphane Zagdanski dans *De l'antisémitisme*, que l'antisémitisme est essentiellement haine de la pensée juive, c'est-à-dire haine de la liberté fondamentalement herméneutique qui signe l'être humain et dont le peuple juif garde, dans le Talmud par exemple, une conscience très aiguë de manière immémoriale. Or, qu'il n'y ait d'humanité possible qu'au sein d'une herméneutique qui est *en elle-même* une éthique, c'est-à-dire : l'herméneutique comme espace en creux de la parole et mesure de l'être-au-monde, tel est sans doute le point de contact le plus intime entre la pensée de Heidegger et la pensée juive. Voici donc l'anecdote que rapporte C. F. von Weizsäcker :

> Après la lecture privée de son discours sur la parole, je lui racontai l'histoire juive orientale de l'homme qui est un pilier de comptoir et qui, quand on lui demande pourquoi, répond : « Ah ! ma femme ! » – « Mais qu'y a-t-il avec ta femme ? » – « Ah ! elle parle, elle parle, elle parle, elle parle, elle parle... » – « Mais de quoi parle-t-elle ? » – « C'est ce qu'elle ne dit pas ! » – « C'est exactement ça », murmura Heidegger [*Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 244].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, G. Neske, E. Kettering (éd.), Pfullingen, G. Neske Verlag, 1988. – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Karl Alber, 2009. – H. Jonas, *Souvenirs*, trad. S. Cornille, Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 2005. – E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, 1997. – N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, t. II, Paris, Vrin, 1962. – L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, t. II,

Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1991. – S. Zagdanski, *De l'antisémitisme*, Paris, Climats, 2006.

→ Arendt. Buber. Celan. Husserl. Pensée juive. Rapport Jaensch. Salomon. Shoah.

Apollon

Apollon, dieu solaire, est le dieu philosophique par excellence, celui qui tient à distance la vanité humaine. Depuis Socrate, philosopher, c'est chercher à correspondre à l'exigence de l'adage delphique : « Connais-toi toi-même. » Cela montre que c'est en se tournant vers le divin que l'homme peut advenir à lui-même et, en outre, que c'est dans un rapport de connaissance – et non de croyance – que l'homme grec entre en relation avec ses dieux. C'est toutefois d'une pensée plus matinale que celle de la philosophie elle-même, que Heidegger, qui n'est déjà plus un philosophe, approche le dieu grec. Dès lors, prétendre répondre à la question de savoir qui est ce dieu à partir des données de la mythologie et de l'histoire est aussi vain que de s'en tenir à un « anthropomorphisme » des Grecs. Les dieux grecs, soumis à la *Moira*, ne sont pas des « personnes » qui étendent leur règne sur l'être, ils sont « bien plutôt, écrit Heidegger, l'être lui-même resplendissant à l'intérieur de l'étant » (*Parménide*, GA 54, 164).

Que la plus grande des divinités de l'Olympe après Zeus, Apollon, dieu à la beauté rayonnante, aimé des Muses, inspirateur de la prophétie et de la divination soit aussi le dieu du châtiment foudroyant, l'archer de mort qui décoche de douces flèches ou sème la peste indique combien l'expérience que les Grecs avaient de ce dieu reste énigmatique. Apollon, à Délos, à Delphes et en d'autres lieux de culte, demeure le dieu des lointains. Sa majesté inquiétante est particulièrement en évidence dans la pensée d'Héraclite, laquelle ne doit pas être interprétée dans la perspective dionysiaque mise en circulation par Hegel, puis amplifiée et gauchie par Nietzsche, en tant que pensée du devenir inconstant en opposition à l'immobilisme. En vertu de sa propre proximité à Artémis, sœur jumelle d'Apollon, Héraclite nous rend ce dieu moins inaccessible en nous donnant à entendre l'antagonisme qu'abrite nécessairement toute harmonie (GA 55, 16). Le fragment 48 fait explicitement référence aux emblèmes du dieu qui sont également ceux d'Artémis : « L'arc a pour nom *vie*, mais son œuvre est

mort », ce que Heidegger commente par ces mots : « Les contraires les plus opposés de l'être réunis en un » (*Les Hymnes de Hölderlin*, « *La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 124). Le fragment 93 porte au-devant de nous la parole du dieu dans son unique mouvement de dévoilement et de retrait, il s'énonce ainsi : « Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cèle, il fait signe. » Le dire oraculaire du dieu, unitairement double, est « un signe par lequel le dit renvoie au non-dit », écrit Heidegger (GA 39, 128) citant, en écho à la parole d'Héraclite, Hölderlin : « Les signes sont la langue des dieux. »

Ce n'est pas un hasard si Heidegger, évoquant les « dieux de la Grèce et le plus élevé d'entre eux », notamment dans *Séjours* (p. 11), songe le plus souvent à Hölderlin, le poète qui a fait l'épreuve de la disparition de ces dieux enfuis et l'a chantée, celui qui, à l'automne 1802, écrit dans une lettre à son ami Böhlendorff : « Comme on le prétend des héros, je puis bien dire qu'Apollon m'a frappé. »

Ingrid Auriol.

→ Délos. Héraclite. Signe ?

Apports à la philosophie (De l'avenance)

Dans une note marginale à la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit :

> Ce qui est ici recueilli et dit, la pensée ne l'a pas seulement trouvé au moment où cela a été consigné par écrit ; cela s'appuie bien plutôt sur le cheminement d'une voie qui s'est ouverte en 1936, à l'« instant » où a été tenté de dire simplement la vérité de l'être. – La *Lettre* parle encore la langue de la métaphysique et cela de propos délibéré. L'autre langue reste à l'arrière-plan [GA 9, 313].

La *Lettre sur l'humanisme* est un des textes où Heidegger montre comment est à l'œuvre dans sa pensée un mouvement qu'il a parfois nommé *Kehre*, et cette note est essentielle pour comprendre la silencieuse aventure qui est celle de l'« œuvre » de Heidegger. La *Kehre* est le mouvement propre à la pensée de l'histoire de l'estre, mouvement dans lequel est déjà pris *Être et temps* – sans que le penseur en ait alors conscience – et dans lequel il entre plus consciemment avec la conférence de 1930 qui s'en retourne de l'essence de la vérité à la vérité de l'aître.

Considérés depuis leur publication par F.-W. von Herrmann en 1989 comme le second maître-livre après *Être et temps*, les *Apports à la philosophie*, qui datent de 1936-1938 (mais dont le plan est dans ses grands traits esquissé au début de 1932), marquent l'entrée de plain-pied de Heidegger dans la voie dont il dit qu'elle s'est ouverte dès l'instant où le regard s'est tourné vers la vérité de l'estre – « Ces *Apports à la philosophie* doivent rendre visible, dans l'élan d'un nouvel essor, l'ampleur de la question de l'être » (GA 66, 427). La voie neuve de cette advenue historiale de la vérité de l'estre porte un nom, dont Heidegger dit qu'il est « depuis 1936 le mot directeur de ma pensée » (GA 9, 316) : *Ereignis* – qui est aussi le sous-titre des *Apports à la philosophie (Vom Ereignis)* et plus encore que le sous-titre, la provenance à partir de laquelle advient historialement la possibilité de tels apports. À vrai dire, explique Heidegger :

> « L'*Ereignis* » serait le véritable titre pour l'« œuvre » qui ne peut être ici que préparée ; mais pour cette raison, à la place d'*Ereignis*, il faut que figure : *Apports à la philosophie* [GA 65, 77].

Le mot « apport » *(Beitrag)*, transparent et modeste, indique donc une tâche *en préparation* à laquelle Heidegger apporte sa contribution, en écho sans doute à Hölderlin dont la tâche historiale n'est pas sans rapport avec celle de Heidegger et au sujet de laquelle le poète écrivit à Ebel (10 janvier 1797) :

> Je crois à une révolution des sentiments et des modes de représentation qui fera honte à tout ce qui l'aura précédée. Et à cela, l'Allemagne pourra peut-être apporter *[beitragen]* vraiment beaucoup.

En regard de cette tâche, les *Apports à la philosophie* ne sont donc encore qu'un « cadre » (GA 69, 5) où il s'agit moins d'apporter quelque chose à la philosophie au sens d'un progrès (GA 65, 3), que de s'interroger dans la perspective du *passage* de la métaphysique à la pensée historiale de l'estre (GA 65, § 2), à partir duquel la philosophie est ressaisie de manière initiale sous le jour d'un *commencement* tellement *autre* que le mot grec de « philosophie », *peut-être*, doit être finalement abandonné. Plus qu'une œuvre, donc, c'est une voie qui se fraye avec les *Apports à la philosophie* qui constituent un ensemble avec quatre autres traités : en 1938-1939 *Méditation* (GA 66, paru en 1997), en 1941 *Sur le commencement* (GA 70, paru en 2005), en 1941-1942 *L'Ereignis* (GA 71, paru en 2009), en 1944 *Les Passerelles du commencement* (GA 72 à paraître). À cet ensemble

unitaire, il faut rattacher plusieurs autres volumes de la même période : en 1938-1939 *Dépassement de la métaphysique* (GA 67, paru en 1990), en 1938-1940 *L'Histoire de l'estre* (GA 69, paru en 1998), *Approche de l'aître de la parole* (GA 74, paru en 2010) et un volume bientôt à paraître (GA 73).

On a cru parfois pouvoir dire que Heidegger avait fait silence au moment où se déchaînait la fureur totalitaire en Europe. La publication en cours de ces ouvrages permet désormais de saisir quel genre de « silence » fut celui de Heidegger de son vivant et auquel l'édition intégrale offre un espace de résonance encore très largement inouï.

Avec la parution de ces ouvrages, dont Heidegger avait réservé la publication à un avenir lointain, c'est sous un jour entièrement neuf, bien que toujours le même, que se montrent les quelques livres que Heidegger a publiés de son vivant. En effet, ce qui n'y apparaissait que de manière silencieuse et comme en sourdine – l'*Ereignis* même –, Heidegger cherche en revanche à le dire dans les traités impubliés dont les *Apports à la philosophie* inaugurent la série. Ainsi s'articulent de nombreux paragraphes de taille variée, qui s'efforcent inlassablement de dire le Même, comme autant de variations sur le thème de l'*Ereignis*, qui ne sont pas sans faire penser à la manière dont se succèdent chez Kandinsky les *Composition* ou chez Pollock les *Number*. Afin de ne pas se méprendre sur le style de ce livre et la forme singulière qu'il a reçue, il faut garder présente à l'esprit la note liminaire qui, juste après la table des matières, signale que ces textes doivent « servir de règle à une plus ample mise en forme ». Avec quatre ou cinq ans de recul, dans le traité intitulé simplement *Das Ereignis*, Heidegger dira lui-même du mode d'exposition des *Apports à la philosophie* qu'il est « trop didactique » (GA 71, 4) et que la « question de l'être » y est encore prise dans le style métaphysique alors même que l'*histoire de l'être*, qui est le cœur de cette question, y est pourtant déjà bien saisie.

Cette tension, poussée ici à l'extrême, de la pensée de l'histoire de l'être telle qu'elle s'arrache de la métaphysique du premier commencement, fait partie des difficultés de l'ouvrage, à commencer par la langue. Dès lors, pour ceux qui, comme dit Descartes, lisent la philosophie « comme un roman, pour se désennuyer, et sans y avoir grande attention », il n'est pas étonnant que ce travail, selon le mot d'un biographe de Heidegger (R. Safranski), apparaisse comme du « dadaïsme métaphysique qui n'est rien, du point de vue du contenu sémantique » *(sic !)*. Il est vrai que, du point de vue sémantique (à supposer qu'une telle catégorie ait ici le

moindre sens), les *Apports à la philosophie* ont de quoi dérouter. C'est que Heidegger y est en quête d'une parole qui ait décidément rompu avec le langage métaphysique et l'édifice logico-grammatical que ce dernier charrie depuis des siècles. Heidegger évoque la difficulté de ce travail dans un appendice à *Besinnung* :

> Mais pourtant, même ici [dans les *Apports à la philosophie*] *la* forme n'est pas encore atteinte, celle que je cherche précisément ici pour une publication en tant qu'« œuvre » ; car il faut que se manifeste ici le nouveau style de la pensée – la retenue dans la vérité de l'estre ; le dire propre à l'ouverture du silence – la maturation pour ce qu'il y a d'essentiel dans l'aître du Simple [GA 66, 427].

Cette quête d'une parole et d'une forme appropriées à l'*Ereignis* (l'« autre langue », c'est-à-dire la langue de l'autre commencement de la pensée) amène Heidegger à une plongée si abyssale dans la langue allemande que celle-ci s'en trouve renouvelée dans son écoute, d'une manière tellement vertigineuse qu'elle n'a probablement rien connu de tel depuis... Luther. À propos de ce qu'il entreprend avec la parole en général et l'allemand en particulier, Heidegger aurait pu dire comme Cézanne : « Je reste le primitif de la voie que j'ai découverte. » La lecture des *Apports à la philosophie* fait aussi penser à Proust écrivant à Mme Straus (6 novembre 1908) :

> Cette idée qu'il y a une langue française, existant en dehors des écrivains, et qu'on protège, est inouïe. Chaque écrivain est obligé de se faire sa langue, comme chaque violoniste est obligé de faire son « son ». [...] La seule manière de défendre la langue, c'est de l'attaquer, mais oui Madame Straus ! Parce que son unité n'est faite que de contraires neutralisés, d'une immobilité apparente qui cache une vie vertigineuse et perpétuelle.

La remarque vaut pour toutes les langues où tente de se traduire ce que Heidegger a risqué dans les traités rédigés entre 1936 et 1944, dont il écrit le 11 mars 1945 à son épouse :

> [...] il se pourrait même que l'effort soutenu de ces 7 dernières années trouve à se dénouer dans une manière de dire tout à fait simple. Si tout ce travail de mineur, qui pourrait passer pour une crispation, n'avait pas été accompli, cela ne serait pas arrivé.

Ce qui est alors arrivé, c'est l'écriture des *Entretiens sur le chemin de campagne* que rassemble le tome 77 de l'édition intégrale. Avec ces dialogues de 1944-1945, s'ouvre la voie qui sera désormais celle de Heidegger jusqu'à sa mort.

Après la guerre, Heidegger n'écrira plus que des textes relativement courts, rassemblés dans les ouvrages publiés de son vivant, en sous-œuvre desquels fourmillent les innombrables galeries creusées dans l'ensemble de traités qu'ouvrent les *Apports à la philosophie*, et sans lesquels Heidegger ne serait pas arrivé à ce que Hölderlin appellerait l'*autre clarté* du dire, à cette parole qui a la vraie retenue du Simple et dont Paul Celan dira qu'elle « fait regagner à la langue sa *limpidité* ».

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – M. Proust, *Lettres*, Paris, Plon, 2004.

Bibliographie – F. Fédier, « Traduire les *Beiträge*... », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995, p. 83-117. – M. Heidegger, *Apports à la philosophie*, § 238-242, trad. F. Fédier, *Po&sie*, n° 81, Belin, 1997. – F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Francfort, Klostermann, 1994. – E. Mejía, I. Schüssler (dir.), *Les « Apports à la philosophie » de Heidegger*, Francfort, Klostermann, 2009.

→ Aîtrée de l'Estre. Auto-interprétation. Autre commencement. Dieu à l'extrême. *Ereignis*. *Être et temps*. Jeu de passe. *Kehre*. Méditation. Philosophie. Saut. Système. Transition.

Apprendre

Heidegger pense le fait d'apprendre non comme ce qui permet d'acquérir une fois pour toutes des connaissances mais, au contraire, comme le fait d'entrer véritablement dans un domaine du savoir qui demande à être sans cesse davantage creusé et approfondi :

> Le sens commun croit bien entendu que celui qui a un savoir est celui qui n'a plus besoin d'apprendre, parce qu'il a fini d'apprendre. Mais non : celui-là seul sait, qui comprend qu'il doit toujours recommencer à apprendre, et qui, sur la base de cette compréhension, s'est avant tout mis en état de sans cesse pouvoir apprendre [GA 40, 24 ; *Introduction à la métaphysique*, 34].

Apprendre suppose donc déjà un savoir : celui d'être ouvert à ce qui est à apprendre afin d'être en situation de le recevoir, de le faire sien. C'est pourquoi apprendre requiert la résolution de vouloir savoir, laquelle endure le cheminement vers un savoir qui ne s'achève pas en une possession de connaissances.

Se trouvent ainsi radicalement modifiés les attributs courants du maître et de l'élève :

> Apprendre aux autres *[lehren]* ne veut donc rien dire d'autre que laisser les autres apprendre *[lernen]*, c'est-à-dire se porter réciproquement vers le fait d'apprendre. Apprendre soi-même est plus difficile qu'apprendre aux autres ; car seul celui qui peut véritablement apprendre – et seulement aussi longtemps qu'il le peut – celui-là seul est capable d'apprendre aux autres. Le véritable maître ne se distingue de l'élève qu'en ce qu'il peut mieux apprendre et qu'il veut apprendre de manière plus essentielle. Dans le fait d'apprendre aux autres, c'est le maître qui apprend le plus [*Qu'est-ce qu'une chose ?*, GA 41, 73-74].

La manière dont le penseur approfondit sa pensée en faisant aussi cours illustre ce phénomène de l'« apprentissage ». La langue française elle-même montre déjà ce phénomène en désignant par un seul et même verbe le fait d'apprendre aux autres (en allemand *lehren*) et d'apprendre en recevant l'enseignement *(lernen)*. Le maître est par conséquent celui qui, en apprenant, apprend à apprendre (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 17). Cette nécessité d'apprendre à apprendre devient aiguë à l'époque de l'information où « tout s'apprend de la façon la plus rapide et la plus économique et, le moment d'après, est oublié tout aussi vite » (GA 16, 518). L'apprentissage est pris dans le jeu de la technique à partir du moment où le savoir fait place à des informations qui se consomment les unes après les autres. Heidegger souligne : « Il nous faut avant tout apprendre à apprendre », et cela « aussi lentement » que nécessaire (GA 55, 190 ; voir aussi GA 75, 362). Apprendre réclame *d'apprendre à suivre le rythme* de ce qui se manifeste à nous. Aussi Heidegger dit-il : « Apprenez à penser et vous saurez remercier » (GA 75, 362).

Adéline Froidecourt.

→ Enseignement. Information. Mathématique. Professeur. Remerciement.

Archiloque (v. 704 - v. 640 av. J.-C.)

Du poète lyrique Archiloque de Paros, mort autour de 640 av. J.-C. et, dit-on, admiré à l'égal d'Homère, nous n'avons plus que des fragments. Sa vie fut aventureuse ; mouvementée, il le dit lui-même, par la fortune des armes autant que par le don des Muses. Heidegger cite à plusieurs reprises

un fragment d'Archiloque, dans un des séminaires sur Héraclite (GA 15, 94), dans *Vers les îles de la mer Égée* (GA 75, 262), mais aussi et surtout dans le texte intitulé « Rimbaud vivant » (GA 13). L'émouvant accord entre la voix poétique et l'aventure d'une vie (trait commun à Rimbaud et au poète grec) résonne dans ce fragment qui finit ainsi :

> Apprends à connaître quel rythme tient les hommes.

Le rythme est ce qui donne à chaque vie humaine sa manière singulière d'être présente aux êtres et aux choses : la manière dont elle s'accorde à ce qui lui est donné de vivre. Dans le passage qui précède ce vers, le poète, familier des festins autant que des batailles, dit très concrètement ce que cela signifie : ne pas se laisser emporter par ce qui nous arrive, mais tenir toujours cet équilibre précaire où victoire et défaite, réjouissances et malheurs viennent prendre place et se répondre.

Le vers d'Archiloque, si nous suivons son mouvement, nous dit que la vie humaine doit toujours à nouveau, inlassablement, apprendre à soutenir le rapport à ce qui, au plus intime, la porte, la tient et lui donne son allure. Soutenir ce rapport est ce qu'*Être et temps* appelle *Dasein*, *être le là*. C'est pourquoi, à strictement parler, Heidegger ne commente ni n'explique la parole d'Archiloque. Il la laisse à sa simplicité drue où se reflète pourtant si bien ce qui est au cœur de sa propre tentative de pensée : apprendre à reconnaître comment se répondent l'ouverture de la présence des choses en un séjour et les multiples façons dont une vie humaine vient à elle-même.

Guillaume Badoual.

→ Poésie grecque. Rythme. Zervos.

Architecture

Dans *Bâtir Habiter Penser*, Heidegger évoque des « bâtiments à usage d'habitation [qui] peuvent bien offrir un logement, les appartements aujourd'hui [qui] peuvent même être bien construits, faciles à aménager, à loyer modéré, et ouverts à l'air, à la lumière et au soleil... » (GA 7, 147 ; *Essais et conférences*, p. 171). Cette remarque, faite en 1951 lors d'un entretien avec des architectes à Darmstadt, est sans doute à entendre comme réponse à une exigence formulée vingt ans auparavant par l'architecte

Walter Gropius, demandant comme standard minimum : « Lumière, air et espace pour sortir » (W. Gropius, *Flach-, Mittel- oder Hochhaus ?*, p. 124). Face à la crise du logement d'après-guerre, qui exigea une architecture « pragmatique », l'architecture en Allemagne s'est trouvée privée de tout « fondement spirituel ». Nombre d'architectes s'inspirèrent de travaux de collègues habitant à l'étranger tel que Ludwig Mies van der Rohe, Le Corbusier et justement Walter Gropius. En même temps ils cherchèrent des jalons pour leur travail du côté de la pensée de l'époque comme ce fut le cas à l'occasion de la rencontre de Darmstadt, en écoutant le sociologue Alfred Weber, l'écrivain José Ortega y Gasset et notamment Heidegger, s'interrogeant ensemble sur « L'homme et l'espace ». Après avoir fait allusion à Gropius, Heidegger continue : « [...] mais ces appartements, détiennent-ils déjà le gage pour que s'accomplisse un *habiter* ? » L'originalité de la pensée de Heidegger trouve ici son ancrage : repensant l'habitation à partir de l'habitation poétique de l'homme, ce que veut dire habiter s'en trouve tellement bouleversé qu'il ne désigne plus seulement le fait d'occuper un lieu. Le lieu lui-même et son institution (ce que veut dire l'allemand *bauen*, « bâtir », dont le sens premier, comme le rappelle Heidegger, est habiter), c'est d'abord dans l'habitation poétique du monde qu'ils peuvent trouver leur sens. La Ville ouverte de Ritoque, au Chili, fondée par le poète Godofredo Iommi et l'architecte Alberto Cruz, peut, par exemple, illustrer une pensée du lieu et de l'architecture qui prend sa source dans celle de l'habiter.

Tous les types d'architecture que l'on distingue communément et que Heidegger mentionne dans divers textes – l'architecture sacrée (le temple grec), profane (le vieux pont à Heidelberg), urbaine (deux maisons en ville, la grande ville), campagnarde (deux fermes solitaires), civile (la gare), industrielle (la centrale électrique) et militaire (la fortification) – trouvent ainsi leur mesure primordiale dans *cet habiter*, car « c'est seulement si nous sommes à même d'habiter que nous pouvons bâtir » (GA 7, 162). Mais bâtir, c'est déjà pour l'homme une manière d'accomplir son existence, c'est-à-dire d'habiter sur la terre. En effet, c'est précisément cela qu'indique, sans équivoque, le mot allemand *bauen* qui signifie d'abord « sauvegarder, soigner, notamment cultiver un champ, cultiver la vigne » (en latin : *colere*) (GA 7, 149). À cette signification se superpose habituellement celle de « construire », « ériger », « édifier » (latin : *aedificare*), celle, donc, de l'architecture – cependant, ces deux modes du

bauen, dit Heidegger (comme *cultura* et comme *aedificare*) « sont compris dans le *bauen* proprement dit, dans l'habiter ».

Afin de prendre toute la mesure de la signification nouvelle de cet habiter, il faut se rappeler qu'au début des années 1920, Heidegger a commencé à penser l'être de l'être humain dans la perspective d'une phénoménologie herméneutique qui le mènera à cette première œuvre clef qu'est *Être et temps*. Il prépare ainsi une assise à l'existence même de l'homme en envisageant, entre autres, son habitation à partir de l'être-au *(In-sein)*, à propos duquel il souligne avec un texte de Jakob Grimm que *in* (entendu ici comme *au* – être *au* monde – et justement pas comme *dans*) « vient de *innan* –, *wohnen*, *habitare*, séjourner ; ''*an*'' signifie : je suis habitué, je suis en familiarité avec, je cultive quelque chose ; il a la signification de *colo* au sens de *habito* et *diligo* » (*ÊT*, 54). Si maintenant l'être de l'homme relève fondamentalement de l'habiter en tant que séjour des mortels sur la terre, ainsi que Heidegger le développera plus tardivement, cela implique qu'ils s'y trouvent sous le ciel tout comme devant les divins. Ces quatre, à savoir la terre, le ciel, les divins et les mortels se déploient en une simplicité primordiale que Heidegger appelle le *Geviert*. Parfois traduite par *quadriparti*, une tournure connue (dans la construction automobile) pourrait bien servir de synonyme – pourvu qu'on y *pense ladite simplicité* : le « quadrilatère articulé ». La simplicité de son unité originelle est alors susceptible de se voir rassemblée par et dans quelque chose d'étant, ce qui correspond en architecture au produit de cette modalité du bâtir qui est une édification.

Le bâtir architectural *con*-duit ainsi le quadrilatère articulé dans une chose qui le rassemble et l'accueille dans sa simplicité, comme par exemple le vieux pont à Gien ; il *pro*-duit cette chose même au milieu de ce qui est déjà présent. C'est à partir de là que nous pouvons écouter à neuf le mot « archi-tecture ». Le radical, issu du grec *tiktô*, signifie justement produire et il est apparenté à *technè* dont le sens pour les Grecs est une manière de porter à l'apparition, de faire entrer dans la présence au moyen d'un art. Les pro-duits de l'architecture grecque étaient éminemment pensés à partir de cette *technè* comprise comme ce qui dévoile en amenant dans la manifestation et Heidegger souligne que la « technè qui doit être pensée ainsi s'abrite de toute antiquité dans l'élément ''tectonique'' de l'architecture » (GA 7, 162).

Cet aspect véritablement *tectonique* ne se restreint pas à la seule construction de bâtiments et d'édifices ; c'est ainsi que, présentant un poème d'Abraham a Santa Clara, Heidegger emploie par exemple le mot « architecture » à propos d'une chaire à prêcher dans une église baroque (GA 16, 602). Enracinée dans l'habiter qui se déploie dans l'horizon du quadrilatère articulé, la pro-duction d'une pareille chaire à prêcher pourrait bien appartenir au bâtir qui, lui, remonte à l'habiter « comme le trait fondamental de la condition humaine » (GA 7, 150). Puisque ce trait ressortit au déploiement de l'être, « c'est donc plutôt à partir de l'aître de l'être, pensé de manière appropriée, qu'un jour nous pourrons penser ce qu'est une ''maison'' et ce qu'est ''habiter'' » (GA 9, 358 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 155).

Jürgen Gedinat.

Ouvrage cité – W. Gropius, *Flach-, Mittel- oder Hochhaus ?*, 1931, dans *Ausgewählte Schriften*, H. Probst, C. Schädlich (éd.), Berlin, Verlag für Bauwesen, 1987.

Bibliographie – F. Fédier, « Du sculpteur à l'œuvre », *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le Grand Souffle, 2008, p. 407-412. – Fr. Séguret, « Ritoque ou l'utopie construite », *L'Architecture d'aujourd'hui*, n° 336, Jean-Michel Place, sept.-oct. 2001, p. 110-119.

→ Bâtir. Habiter. *Geviert*.

Arendt, Hannah (1906-1975)

Martin Heidegger et Hannah Arendt se rencontrent à Marbourg. Étudiante, elle assiste au cours sur le *Sophiste* de Platon prononcé par Heidegger pendant le semestre d'hiver 1924-1925 (GA 19). Elle a dix-neuf ans, il est de dix-sept ans son aîné. Heidegger parle de leur rencontre comme d'un coup de foudre : « Le démonique m'a atteint de plein fouet [...]. Jamais rien de tel ne m'est arrivé » (lettre à H. Arendt du 27 février 1925). Dès le début, en 1925, cet amour est assumé comme ce qui, de par son ampleur, bouleverse l'existence (25 mai 1925) :

> Que l'amour *soit*, c'est là le réjouissant fardeau dont l'existence est légataire, afin qu'à son tour elle *puisse* être.

Ce qui surprend dans la relation entre Hannah Arendt et Martin Heidegger, c'est la façon dont ils ont accueilli cet amour dans l'entièreté de leurs vies, par-delà les épreuves, les incompréhensions, et les diverses formes de séparation. À l'époque de son premier mariage, en 1929, H. Arendt écrit à Heidegger :

> [...] je sais vivement, profondément, que notre amour est devenu la bénédiction de ma vie. C'est un savoir inébranlable, même aujourd'hui où moi – qui ne savais rester en place – j'ai trouvé enracinement et appartenance auprès d'un homme dont peut-être tu t'y attendais le moins.

H. Arendt quitte l'Allemagne en 1933 pour la France avant de s'installer aux États-Unis au début des années 1940. Pendant cette période, Arendt et Heidegger n'ont vraisemblablement pas de contacts (entre-temps, elle s'est séparée de son premier époux, a fait la connaissance de H. Blücher, son second mari). La longévité, la solidité, et la profondeur de cet amour, dont témoigne leur correspondance, lui confèrent un aspect littéralement extra-ordinaire.

Immédiatement après la guerre, alors qu'elle est aux États-Unis, les ragots et les calomnies abondent sur le compte de Heidegger. C'est l'époque où elle écrit « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? » (dans *La Philosophie de l'existence et autres essais*), un texte à la tonalité un peu belliqueuse envers Heidegger et assez fragile philosophiquement. Elle regrettera plus tard ce texte de 1946 qui a toutefois ceci d'intéressant qu'il montre le désarroi, et comme la déception d'Arendt par rapport à Heidegger à cette époque. Mais la force et l'originalité de cette femme sont de ne s'être pas satisfaite des divers racontars et d'avoir trouvé, grâce à son amour, l'audace d'aller revoir Heidegger. Elle lui écrira le 9 février 1950 :

> Cette soirée et cette matinée apportent sa confirmation à toute une vie.

Arendt et Heidegger se revoient à partir de 1950 ; c'est l'époque des retrouvailles. L'amour d'antan vit d'une nouvelle sérénité. Entre-temps Arendt a fait son chemin, sa pensée est peu à peu reconnue comme incontournable, sans jamais, toutefois, qu'elle se prévale de « dépasser » Heidegger. La solidité de leur relation tient peut-être à ce que ne s'y immisce aucune forme de domination ni par conséquent de rivalité. H. Arendt a *reconnu* la puissance et la profondeur de la pensée de Heidegger, de façon à être à même de saisir ce qu'*elle avait en propre* à penser. Car H. Arendt a bel et bien développé une pensée propre qui, à sa

manière, a rénové l'horizon de la « pensée politique » et elle confie ainsi dans *La Tradition cachée* le 28 octobre 1964 :

> [...] je n'appartiens pas au cercle des philosophes. Mon métier – pour m'exprimer de façon générale – c'est la théorie politique. Je ne me sens nullement philosophe...

Il en résulte une étonnante complémentarité entre l'œuvre de Heidegger (qui ne quitte jamais le plan strictement philosophique de l'être même et de son histoire) et celle d'Arendt qui s'est employée à travailler sur le plan de l'étant, éclairée par l'horizon philosophique et par cette exceptionnelle connaissance des mondes grec et romain qu'admirait Heidegger chez son élève.

L'aptitude de H. Arendt à *être pleinement elle-même* et à *rester elle-même* face à la puissance de la pensée de Heidegger a sans conteste joué son rôle dans le cheminement qu'ils ont fait ensemble. H. Arendt parle de la profondeur de la pensée de M. Heidegger avec la gratitude de celle qui y a puisé comme à la source d'un travail propre. Dans la lettre du 18 juin 1972, elle parle en ces termes de ce qu'elle doit à Heidegger : « [...] quand avec toi j'ai appris à lire », c'est-à-dire, au fond, à interpréter et à penser. Elle précise : « Personne ne lit ni n'a jamais lu comme toi. » H. Arendt pense ouvertement en compagnie de la pensée de Heidegger. Ainsi, elle lui dit sans complexes au sujet de son livre *Human Condition* (*La Condition de l'homme moderne*) : « [...] il te doit tout à tous égards » (lettre du 28 octobre 1960). Elle parle déjà de ce travail à Heidegger en 1954 :

> Tu me demandes à quoi je travaille actuellement. [...] une analyse des activités foncièrement différentes qui, vues à partir de la *vita contemplativa*, se retrouvent généralement confondues pêle-mêle dans le fourre-tout de la *vita activa*, à savoir : travailler – produire – agir, où le travail et l'action ont été inféodés à la production : le travail a été interprété comme « productif » et l'agir selon la connexion moyens-fins (ce que je ne serais pas en mesure d'accomplir, à supposer que je le sois, sans ce que j'ai appris, dans mon jeune temps, grâce à toi).

Il est certes vraisemblable que H. Arendt pense au cours sur le *Sophiste*, qui aborde des thèmes comme la *théôria*, la *praxis* et la *poièsis*. Toutefois, il serait vain de faire le décompte de ce que la pensée de Arendt aura puisé chez Heidegger. Si ce livre « doit tout » à Heidegger, et ce « à tous égards », cela signifie aussi que grâce à sa relation à Heidegger, H. Arendt a trouvé *sa* manière à elle d'être elle-même et de découvrir ce qu'elle avait en propre à penser.

Le caractère extraordinaire de cet amour tient, au fond, à la façon dont les amants s'y voient révéler la profondeur de leurs existences respectives. Heidegger écrit à H. Arendt le 13 mai 1925 :

> [...] être en proie à l'amour = être rabroué à son existence la plus propre. *Amo*, à savoir *volo ut sis*, je t'aime – je veux que tu sois celui que tu es.

Comprendre ce que dit Heidegger requiert que l'amour ne soit pas vu comme une relation entre des sujets qui s'imposent l'un vis-à-vis de l'autre, en finissant au mieux par « faire des compromis » (comme on dit aujourd'hui), afin de ne pas « trop » exercer sur l'autre un pouvoir de domination. Au contraire, la possibilité de l'amour tient à ce qu'il est cette dimension où des êtres *existent* l'un *avec* l'autre (voir H. France-Lanord, « Martin Heidegger et la question de l'autre. II. Le partage de l'être »). Heidegger demande dans sa lettre du 2 février 1925 :

> Pourquoi l'amour est-il d'une richesse sans commune mesure avec d'autres possibilités accordées à l'être humain, et un suave fardeau à ceux qu'il atteint, sinon parce que nous nous métamorphosons en ce que nous aimons tout en demeurant nous-mêmes ?

Voir l'être aimé *être* pleinement lui-même, Heidegger en parle comme d'une *joie*. Il dit à H. Arendt au sujet d'une lettre qu'elle lui a adressée : « Elle respire tant d'assurance et de liberté, que tu m'as procuré une joie singulière » (24 juillet 1925). Le 22 juin 1925, il lui écrit :

> Quand je dis que la joie que tu me donnes est grande et qu'elle grandit sans cesse, cela veut dire que j'y ai foi du même coup en tout ce qui va être ton histoire. [...] telle que tu es tout entière, et telle que tu vas rester, c'est ainsi que je t'aime. C'est seulement alors que l'amour est aussi fort par rapport à l'avenir, et non un menu plaisir passager – alors que la possibilité de l'autre s'y trouve également saisie, et que l'amour est fort face aux crises et aux luttes qui ne feront pas défaut.

Le fait que Heidegger accepte de devenir le recteur de l'université de Fribourg en mai 1933, les rumeurs qui ont circulé à ce sujet, et les illusions qu'il a pu se faire vis-à-vis du national-socialisme, tout cela a sans doute constitué l'une des plus grandes épreuves à traverser pour les amants. Heidegger écrit à H. Arendt pendant l'hiver 1932-1933 :

> Les bruits qui courent, qui t'alarment, ne sont que pures calomnies [...]. Qu'il ne me soit guère possible d'exclure des auditeurs juifs des invitations préparatoires aux séminaires, voilà ce qui devrait ressortir du simple fait que depuis quatre semestres, *il n'y a plus* chez moi d'invitations aux séminaires [...]. Les deux bénéficiaires de bourses exceptionnelles (attribuées par la Commission d'assistance) pour lesquels j'ai réussi à obtenir une inscription régulière aux trois

derniers semestres se trouvent être juifs. Tout comme l'étudiant qui vient de se voir attribuer grâce à moi le statut de boursier à Rome. Si c'est là de l'« antisémitisme enragé », à la bonne heure !

Nous ne savons pas en quels termes, au moment de leurs retrouvailles, en 1950, ils ont parlé de la période du rectorat (précisons qu'en 1950, il arrive que Heidegger appelle H. Arendt « tendre confidente » [lettre du 4 mai]). En tout cas nous ne pouvons pas imaginer que Arendt n'ait pas interrogé Heidegger à ce sujet, non seulement parce qu'elle est juive, mais surtout parce qu'il suffit d'avoir un peu lu H. Arendt pour comprendre qu'elle n'est pas de nature à être indulgente par sentimentalisme. À Jaspers qui se demande pourquoi Heidegger ne s'est pas « expliqué » sur les raisons de son erreur, elle écrit que des explications ne seraient pas « de bon aloi » vu que lui-même « n'est guère dans une situation susceptible de lui faire découvrir quel est le diable qui l'a entraîné jusque-là » (lettre du 4 mars 1951, H. Arendt - K. Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*).

Arendt et Heidegger sont parvenus à s'accompagner en suivant le rythme de tout ce qui a pris place dans leurs vies et dans l'histoire. Cet accompagnement est plein de prévenance, si l'on saisit que la véritable prévenance est empreinte de pudeur, ce qui la différencie radicalement de l'accaparement. La *Condition de l'homme moderne* (chap. ii) parle à sa façon de cette pudeur dans l'amour : « L'amour, à la différence de l'amitié, meurt, ou plutôt s'éteint dès que l'on en fait l'étalage. » La pudeur laisse se déployer à son rythme ce qui demande à éclore. C'est ainsi que l'amour devient gratitude envers ce qui a lieu sans dépendre entièrement de nous. Heidegger écrit le 19 mars 1950 : « Jamais nous ne viendrons à bout de ceci : remercier pour ce qui nous est advenu. » H. Arendt parle de ses courriers à Heidegger comme « de longues lettres où la pensée s'épanche autant que la gratitude » (12 mars 1970). La gratitude signale la façon dont cet amour est advenu avec une profondeur telle qu'il a encouragé chacun des deux à franchement aller dans le sens de sa vocation, soit de son existence la plus propre. Heidegger parle explicitement de la façon dont l'amour de H. Arendt ouvre l'horizon de son travail. Il lui écrit en 1927 : « Tu as lu mon livre *[Être et temps]*, autant dire que tu as fondu ton amour au creuset de ton bonheur nouveau. » Le 13 juillet 1971, au moment où elle travaille à *La Vie de l'esprit* qu'elle voulait lui dédier, H. Arendt dit à Heidegger : « Tes questions m'accompagnent, elles forment pour moi une sorte d'entourage permanent. » Et Heidegger, le 22 juin 1972, lui dit à son

tour : « J'espère que tu auras des choses à me dire sur ton propre travail ; car, sinon, tu me prives de l'occasion de pouvoir encore apprendre. » Martin Heidegger et Hannah Arendt se voient pour la dernière fois le 12 août 1975. Hannah Arendt meurt à New York le 4 décembre 1975.

Adéline Froidecourt.

Ouvrages cités – H. Arendt, *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 2000 ; *La Tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 2000 ; *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1988. – H. Arendt et K. Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, trad. E. Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1995. – H. France-Lanord, « Martin Heidegger et la question de l'autre. II. Le partage de l'être », *Études heideggeriennes*, n° 21, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.

Bibliographie – H. Arendt et M. Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2001. – H. Arendt, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, trad. A.-S. Astrup, Paris, Rivages, 1999 ; « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », *Vies politiques*, trad. B. Cassin, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986 (cet hommage figure aussi dans les *Lettres*, p. 177-188) ; lettre du 15 juillet 1963 à Hugo Friedrich, *Lettres et autres documents*, p. 319-320. – F. Fédier, « Hannah Arendt à propos de Heidegger », *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le Grand Souffle, 2008, p. 53-60.

→ Altérité. Amour. Antisémitisme. Féminité. Mallarmé. Organisation. Shoah.

Aristote (384-322 av. J.-C.)

« Quoi que puissent dire Aristote et toute la Philosophie, il n'est rien d'égal au tabac... » Heidegger partage avec le Sganarelle du *Dom Juan* de Molière ce lieu commun considérable affirmant qu'Aristote *est* en effet *toute la philosophie*. À la différence de Sganarelle cependant, Heidegger se distingue pour avoir passé sa vie à situer, à arpenter, à prendre la mesure, bref à questionner en sa dimension même de « lieu », ce *lieu commun* à toute l'humanité : qu'est-ce donc cela que la philosophie s'il est avéré qu'Aristote lui a bien donné son assise définitive avec cette simple question : *à partir d'où* ce qui est *est*-il bien ce qui est ?

Cette rencontre entre Aristote et Heidegger est incontestablement l'événement philosophique majeur qui fonde l'histoire de notre temps. Mais comme l'a bien vu le Zarathoustra de Nietzsche (II, 22) : « Les pensées qui mènent le monde arrivent à pattes de colombes », et la rencontre entre Aristote et Heidegger, en dépit de son intensité, est d'abord restée inapparente. Parmi tous les livres, essais, conférences et cours que Heidegger a publiés de son vivant, nous ne trouvons qu'une seule étude de soixante pages consacrée à Aristote, *Ce qu'est et comment se détermine la Physis*, une exceptionnelle traduction commentée du premier chapitre du livre B de la *Physique*, rédigée en 1939, mais publiée seulement en 1958. On savait, bien évidemment, en particulier par les témoignages de Gadamer et des autres étudiants des premières générations, que Heidegger avait une certaine prédilection pour le Stagirite – mais que l'ampleur du dialogue mené avec lui ait pris la mesure d'un ouvrage comme *Être et temps* demeure pour une part encore largement ignoré.

La publication, aujourd'hui achevée, de l'intégralité des cours tenus par Heidegger apporte un nouvel éclairage à cette question :

> Si la philosophie était prise au sérieux, rien ne serait plus honorable que de faire cours sur Aristote.

Ces mots de Hegel ont été réellement entendus par Heidegger (qui les cite dans sa conférence « Hegel et les Grecs ») : comme il prenait vraiment la philosophie au sérieux, il a consacré de nombreux cours à Aristote, sans parler des séminaires. Jugeons-en : les cours des semestres d'été 1922 (GA 62), 1924 (GA 18) et 1931 (GA 33) sont entièrement consacrés à Aristote. À quoi il faut ajouter les cours des semestres d'hiver 1921-1922 (GA 61), 1923-1924 (GA 17), 1924-1925 (GA 19), 1925-1926 (GA 21) et des semestres d'été 1926 (GA 22) et 1927 (GA 24), qui offrent une large place à la pensée et surtout *aux textes* d'Aristote. En effet, pas plus que Heidegger n'a jamais fait de cours « sur » Kant ni « sur » Schelling, autrement dit en les surplombant ou pire en les survolant, il n'a fait non plus de cours « sur » Aristote. La plupart des grands cours de Heidegger se présentent comme des lectures suivies des grands textes de la tradition – et c'est encore plus vrai avec Aristote. Les auditeurs des années 1920 en furent d'ailleurs sous le choc, et les lecteurs d'aujourd'hui peuvent également le percevoir : dans ses cours Heidegger *ne* « cite » *pas* Aristote – il lui restitue la parole. Il faut saluer au passage le formidable travail des

éditeurs des cours de l'édition intégrale, tant il est vrai que tout à sa tâche de nous désobstruer le chemin menant à Aristote pour le dégager aussi bien du recouvrement scolastique que de l'envahissement par les ronces de l'érudition, bref en nous apprenant à le lire à nouveau en grec et non plus dans sa gangue latine, Heidegger est allé jusqu'à dé-truire le concept même de « citation ». Que le texte apparaisse en grec, dans une traduction, une retraduction entièrement différente de la première, une traduction glosée (autrement dit « parlante »), un commentaire – une seule chose compte : restituer la parole. La rigueur philologique n'est jamais prise en défaut, mais elle passe à l'arrière-plan ; au lieu de « citer » un « texte » pour ensuite le « commenter », Heidegger fait en sorte de *ressusciter* en son entièreté la parole d'Aristote.

Lire Aristote demande d'abord d'accepter humblement de revenir à la lettre, d'apprendre patiemment à *mettre à nu* (c'est le sens de la dé-struction phénoménologique) les concepts originaux pour voir ce qu'ils ont d'étrange quand précisément ce ne sont pas encore des « concepts ». Pourquoi étudier Aristote, se demande à un moment donné Heidegger au cours de son interprétation du livre *Thèta* de la *Métaphysique* ? Et de répondre en ces termes :

> Il s'agit [...] de nous préparer avant tout à pouvoir faire l'épreuve du fait que, dans ce texte, ce n'est pas seulement un jeu de pensées et de concepts qui se déroule, sans résistance *[Widerstand]*, sans foyer *[Heimat]*, sans nécessité *[Not]*, mais qu'ici, comme dans toute véritable philosophie, la puissance d'un *Dasein* se fraye un chemin vers la liberté du monde ; ce philosopher est encore *là*, non pas là dans le simple présent d'un prétendu aristotélisme, mais là dans un lien que l'on ne peut défaire, un engagement que l'on n'aura jamais fini de remplir [*Aristote, Métaphysique Θ 1-3*, GA 33, 70].

Celui que le monde médiéval appelait non sans raison *le* Philosophe nous a transmis l'essentiel de l'« outillage logique » avec lequel nous pensons. Mais il ne faut pas pour autant nous tromper. Dans son cours panoramique de l'été 1926, au moment de présenter Aristote, Heidegger écarte d'emblée le dogme établi qui ferait d'Aristote – à la différence de Platon – le bâtisseur par excellence : « C'est le confondre avec saint Thomas d'Aquin. Encore moins d'édifice doctrinal chez Aristote que chez Platon » (*Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, GA 22, 146). La philosophie d'Aristote est bien le lieu où les concepts ont trouvé leur résistance, leur nécessité et le sol natal où ils fondent leur appartenance – leur *Heimat* –, mais, en même temps, avec Aristote « tout est ouvert » (GA 22, 146). Ainsi,

en dépit de leur accent grec, les termes de *métaphysique* et d'*ontologie* sont inconnus d'Aristote ; dans la liberté même de son destin, il faudrait parvenir à entendre la constitution passée-présente de la métaphysique comme *la fin* de la philosophie – *sa reconstitution historique*. S'il est possible en revanche de *ressusciter* Aristote, c'est peut-être avant tout parce qu'il apparaît comme le véritable initiateur de la *phénoménologie* ! Il ne s'agit pas, malgré les apparences, de remplacer un néologisme par un autre et Heidegger sait parfaitement que la belle expression de « sauver les phénomènes » n'est pas d'Aristote, mais de Simplicius commentant Aristote. Le fait cependant que le terme « phénoménologie » soit inconnu des Grecs n'a aucune importance, puisqu'en son cœur le plus intime le propre de toute phénoménologie consiste précisément à se libérer en permanence de toute doctrine ou tentative tant *a priori* qu'*a posteriori* de théorisation. Le titre et le sous-titre du tout premier cours que Heidegger a consacré à Aristote en 1921-1922 sont à cet égard explicites : *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote (Introduction à la recherche phénoménologique)* – tel est en quelque sorte l'esprit de l'ensemble du travail de Heidegger entre 1919 et 1927 : la recherche phénoménologique part de Husserl pour retourner, en amont, vers Aristote. Qu'importe l'absence du terme « phénoménologie », puisque dans son style tellement caractéristique – le cheminement en erroire du véritable questionnement et de sa perpétuelle répétition –, Aristote pratique la phénoménologie sans le savoir. Sans le savoir... ? Pensons tout de même à ces lignes étonnantes de son *Traité du Ciel* (270 b4) où il est question de voir à quel point le « *logos* témoigne en faveur des *phénomènes* en même temps que les *phénomènes* témoignent en faveur du *logos* ».

Même lorsqu'à partir des années 1930 Heidegger ne sera plus en dialogue quotidien avec Aristote, il continuera à inviter ses interlocuteurs, désireux de découvrir tant la philosophie que sa propre pensée, à en passer d'abord par une lecture endurante d'Aristote. Ainsi quand il reprend en qualité de professeur émérite son enseignement à l'université de Fribourg en 1951, alors même qu'il affronte la pensée de Nietzsche, il s'interrompt pour s'adresser en ces termes à ses étudiants, ceux de la dernière génération :

> [...] il doit être devenu clair qu'on ne peut lire Nietzsche au hasard [...] – que surtout l'œuvre maîtresse de sa pensée, contenu dans ses écrits posthumes, pose des exigences qui ne sont pas à notre taille. C'est pourquoi il serait judicieux que vous ajourniez provisoirement la lecture de

> Nietzsche et que vous étudiiez d'abord pendant dix ou quinze ans Aristote [GA 8, 78 ; *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, p. 116].

Il est temps désormais de poser la question : pourquoi se focaliser d'abord et avant tout sur Aristote ? La réponse tient peut-être en ces quatre mots :

> Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς – *to on legetai pollachôs*.

Même sans entendre le grec, tout lecteur d'Aristote reconnaît dans ces quatre mots l'énigmatique formule qui scande les douze livres de la *Métaphysique* : « L'être se dit en multiples guises. » « L'être-étant arrive en manières multiples à l'éclat du paraître » (1003 a33 s.), traduit également Heidegger en terminant sa conférence de Cerisy : *Qu'est-ce donc cela – la philosophie ?*

Cette parole d'Aristote est citée par F. Brentano en exergue à sa thèse intitulée : *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, que le père C. Gröber offrit à Heidegger l'été de ses dix-huit ans. C'est avec la lecture de ce livre que Heidegger date son entrée en philosophie. Il s'en expliquera à plusieurs reprises, en particulier dans sa lettre au père Richardson d'avril 1962, qui l'interrogeait précisément à ce sujet :

> Le premier écrit philosophique, que depuis 1907 je n'ai cessé de travailler à fond, fut la dissertation de Franz Brentano [...]. [Celui-ci] met en exergue à son livre la phrase d'Aristote : Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Je traduis : « L'étant se manifeste (à savoir conformément à son être) en multiples manières. » Dans cette phrase s'abrite la *question* qui a décidé du chemin de ma pensée : quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations ? Cette question éveille [la] suivante : que veut donc dire être ? [GA 11, 145 ; *Questions iv*, p. 180.]

L'aventure est lancée : la question de l'être – du *sens* de être – s'est d'abord nouée en reprenant le fil du cheminement aristotélicien. Dans la perspective de son être, l'étant se donne à la parole en multiples guises – il est arrivé cependant à Aristote d'être plus précis (*Métaphysique* E 2 ou Θ 10) pour circonscrire cette multiplicité à quatre acceptions :

– l'être de l'étant prend dans l'entretien de la parole la figure des catégories ;

– l'être de l'étant s'ouvre hors du retrait comme être-en-vérité (s'il ne s'avère pas de travers, c'est-à-dire faussement) ;

– l'être de l'étant se déploie comme être-en-puissance ou être-en-œuvre ;

– l'être de l'étant peut, aussi, être à même d'être purement et simplement (ou à l'inverse de façon circonstancielle).

Y a-t-il entre ces quatre sens une harmonie susceptible d'être entendue, se demande Heidegger ? Pour se mettre à l'écoute de cette harmonie, il faut répéter de manière plus radicale la question que pose Aristote en *Métaphysique* Γ 1 : *par où* l'étant *est*-il étant ? Autrement dit, non pas seulement : comment l'étant reçoit de l'être sa détermination, mais plus originellement : *à partir d'où* l'être – en tant qu'être – reçoit la tonalité propre qui le détermine à... n'être pas (étant) ?

Le mérite de la lettre à Richardson tient à ce que Heidegger y résume avec une grande simplicité l'histoire de son cheminement depuis sa découverte de l'aporie de la multiplicité des sens de être jusqu'à la rédaction d'*Être et temps* :

> [...] une dizaine d'années s'écoulèrent ; il fallut en passer par bien des détours et bien des fourvoiements dont le lieu fut l'histoire de la philosophie occidentale, avant que lesdites questions parvinssent à une première clarté. Pour cela trois « intuitions » furent décisives, bien qu'insuffisantes encore, certes, pour que fût risquée une explicitation de la question de l'être en tant que question sur le sens de être.

Or, la chose proprement admirable, c'est que pour chacune de ses « intuitions », Heidegger croise à chaque fois la route d'Aristote. Regardons-les donc attentivement.

1. Première « intuition » :

L'expérience directe de la méthode phénoménologique acquise au cours d'entretiens avec Husserl permit au concept de phénoménologie, tel qu'il est présenté dans l'introduction à *Être et temps* (§ 7), de se forger. Ici, la référence aux paroles fondamentales de la pensée grecque, interprétées dans ce contexte : λόγος (rendre manifeste) et φαίνεσται (se montrer) joua un rôle déterminant.

Dans la transfiguration de la phénoménologie husserlienne en phénoménologie aristotélicienne, le travail d'anabase que Heidegger a effectué pour dégager les soubassements tant ontologiques qu'existentiels de la « Logique » aristotélicienne fut proprement crucial. *Phénomène* est pour les Grecs ce qui se montre de soi-même ; quant à *logos*, il ne s'agit pas seulement de l'usage de la langue, puisqu'en grec *logos* a d'abord le sens de rendre manifeste. Or le point de départ de la pensée « logique » d'Aristote consiste à entendre plus finement ce *logos* comme ἀποφαίνεσθαι : « Faire

voir quelque chose en lui-même et à vrai dire – ἀπό – à partir de lui-même. » De là le sens *phénoméno-logique* qu'Aristote donne au *logos*, puisque la parole consiste *à rendre visibles les phénomènes en les libérant* :

> Dans le discours, dès lors qu'il est de bon aloi, ce qui est dit doit être tiré – ἀπό – à partir de cela même dont on parle de sorte que la communication discursive rende manifeste – de par sa teneur et ce qu'elle dit – ce dont elle parle et le rende accessible aux autres [*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 115].

Le *logos* est ainsi mis en lumière *(Aufweisung)* de l'étant – et du même coup c'est l'être aussi qui devient accessible (GA 22, 156). Cette mise en lumière au fil de l'entretien de la parole et aux yeux de tous « dans l'ouvert de la place publique » (ἀγορεύειν), Aristote la pense à partir de la notion de *catégorie* – notion que Heidegger n'a cessé de désobstruer au fil de tout son enseignement. Ainsi lors d'un cours consacré à Nietzsche :

> La κατηγορία est la manière dont la parole appelle une chose eu égard à ce qu'elle est, de telle sorte notamment que par cette adresse de la parole l'étant lui-même obtient la parole pour ainsi dire, en arrive à parler en tant que ce qu'il est lui-même, c'est-à-dire à paraître dans l'ouvert de l'espace public [GA 6.2, 61 ; *Nietzsche II*, p. 62].

La perspective catégoriale porte avant tout sur les « choses » ; les catégories sont des « guises de l'*être-là-devant avec* une chose qui est là-devant en elle-même », et ce qu'il importe de voir, c'est que :

> Ce mode d'être est [...] toujours déjà entendu dans chaque mise en lumière concrète de l'étant en tant que ceci et cela. Le « quelque chose en tant que cela » articule l'être-avec, c'est-à-dire que le mode d'être qui s'exprime dans la catégorie définit le contenu possible d'une *perspective*. Cette perspective est constitutive de la possibilité de l'énoncé. En tant que *rouge*, en tant que *là-bas*... [GA 22, 159].

Dans sa lecture des catégories, Heidegger renouvelle entièrement la perspective historiale de la « logique ». Grâce à Aristote, et en même temps bien au-delà de lui, l'intuition catégoriale de Husserl est repensée comme figure de ce que Heidegger nommera *Lichtung*, le foyer d'ouverture qui en sa légèreté radieuse permet à ce qui est d'apparaître comme ce qu'il est. J. Beaufret, qui lui aussi s'est mis à l'école d'Aristote, analyse à merveille comment, derrière la « doctrine » des catégories, l'entente propre du *logos* met en jeu le sens de ce qui est antérieur à l'entrée en présence factive d'un étant, autrement dit le « ciel » de la *Lichtung* :

> Dans son *Nietzsche*, Heidegger dit des catégories d'Aristote qu'elles sont *schweigend mitgesprochen*. Elles sont *schweigend*, tues, et *mitgesprochen*, prononcées ensemble, avec la

chose dont on parle. C'est-à-dire que le *poion*, le comment de la chose n'est pas une qualité supplémentaire. Par exemple, la tasse est transparente, elle appartient à son *poion*, c'est-à-dire ce qui s'est déjà ouvert pour que ce cendrier puisse m'apparaître comme un cendrier transparent ; [...] ce qui a déjà dû se rendre ouvert pour que la chose puisse apparaître comme elle est ici... Par conséquent, il s'agit d'un ciel catégorial, pour ainsi dire, en entendant par ciel *l'azur du ciel immense et rond* comme dit Baudelaire. Et c'est de là que quelque chose apparaît. Grâce à tout ce qui est *schweigend* (qu'on peut traduire par *tu*, du verbe taire), dans l'*azur du ciel immense et rond* [Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 151].

2. Deuxième « intuition » :

Une étude renouvelée des traités d'Aristote (en particulier du livre Θ de la *Métaphysique* et du livre Z de l'*Éthique à Nicomaque*) permit de voir l'ἀληθεύειν comme ouvrir sans retrait et de caractériser la vérité comme l'ouvert sans retrait dont relève tout « se montrer » de l'étant.

Ces deux chapitres d'Aristote sont déjà mentionnés au § 44 d'*Être et temps* intitulé « *Dasein*, ouvertude et vérité ». Car si le phénomène original de la vérité comme désabritement hors du retrait a été manqué par les Grecs, il ne faut pas pour autant perdre de vue que l'« entente originale, fût-elle préontologique, de la vérité était assez vivace pour s'affirmer encore – pour le moins chez Aristote... » (*ÊT*, 225). En particulier, et à rebours de ce que soutient l'ensemble de la tradition, « Aristote n'a jamais défendu la thèse selon laquelle le ''lieu'' original de la vérité serait le jugement » (*ÊT*, 226). Et c'est ici que la lecture répétée que Heidegger a faite du sixième livre de l'*Éthique* revêt toute son importance. En effet quel est pour Aristote le lieu original de la vérité ?

ἡ ψυχὴ ἀληθεύει – *hè psychè alètheuei*
C'est l'âme humaine qui avère.
C'est l'*être* humain qui manifeste ce qui est comme ouvert sans retrait [*Éthique à Nicomaque*, 1139 b15].

Aristote éprouve l'*être* de l'homme comme être-dans-la-vérité en auscultant toutes les formes élémentaires de savoir à l'aune desquelles se manifeste une vérité : la τέχνη ou le savoir faire-être, l'ἐπιστήμη ou le savoir faire-face à ce qui apparaît pour se maintenir dans cette entente, la σοφία ou l'excellence harmonieuse qui irradie de la maîtrise propre à tout savoir, le νοῦς ou le savoir être-au-contact avant même la manifestation de la parole, la φρόνησις enfin ou le savoir bien délibérer qui prend souci du savoir-*vivre* proprement humain. Or, l'intérêt fondamental du livre Z de l'*Éthique à Nicomaque* est de nous donner les soubassements existentiaux

qui président à cette pensée de l'être au monde dans la vérité. L'horizon de toute l'*Éthique* est de dégager une entente du lieu et du milieu où l'être humain a à se tenir dans sa recherche de l'excellence. La mesure de ce milieu est « délimitée par le *logos* », écrit Aristote – mais le *logos* dont il est question dans l'*Éthique* n'est pas le *logos* catégorial qui articule la manifestation des étants là-devant, mais bien plutôt celui qui donne la mesure du mouvement même de l'existence humaine à même de s'accomplir, ce que Heidegger appelle la factivité de l'exister humain. Aristote écrit ainsi :

> Comme possibilité d'être gouvernée par l'anticipation du projet, l'excellence se déploie au cœur de la mesure du milieu, telle qu'elle se manifeste dans notre propre horizon : délimitée par le λόγος, autrement dit à la manière dont le délimiterait le φρόνιμος, celui qui a le souci de la pensée [1107 a1].

Aristote se donne pour tâche non pas de déterminer une vérité morale « en soi », mais de regarder comment l'homme qui a à cœur d'être pour de bon est lui-même la mesure de ce qui se dévoile dans la vérité. Il ne peut y avoir de pensée de la vérité, qu'elle soit théorique ou pratique, sans être-au-monde, sans ce que les Grecs appelaient un ἦθος. Autrement dit, ce que Heidegger appelle dans *Être et temps* l'entente préontologique de la vérité comme ouvert sans retrait s'accomplit d'abord chez Aristote à l'aune d'une herméneutique factive de l'exister humain, autrement dit d'une ontologie du *Dasein*. Ce soubassement ontologique existential de la ψυχή, Heidegger le dégage de ses lectures répétées du livre premier de la *Métaphysique*, du *Traité de l'âme*, de la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque*. Nous pouvons dire en ce sens que l'ensemble de l'« analyse préparatoire du *Dasein* » est tissé de manière inapparente par le fil du dialogue renoué avec Aristote. L'exemple le plus manifeste est bien sûr l'explicitation que Heidegger propose de la tonalité de la peur aux § 30 et 68 ; à la première lecture, il ne semble pas y avoir de rapport entre l'analyse que présentent ces paragraphes et celle d'Aristote au chapitre B5 de la *Rhétorique* auquel renvoie Heidegger ; mais c'est ici précisément que les cours publiés nous permettent de remonter le cheminement phénoménologique de Heidegger et le sens du travail de dé-struction : à lire les pages consacrées à l'analyse aristotélicienne de la peur dans le cours de l'été 1924, puis le chapitre sur l'« inquiétance » du cours de l'été 1925, nous sommes à même de reconnaître non seulement les structures principales, mais aussi l'enjeu existential (l'analyse de la quotidienneté) et même le vocabulaire. Ainsi

pourquoi la peur est-elle une manière de *se rapporter* à ce qui nous menace et non simplement la conscience d'un mal à venir ? Parce que dans sa manifestation présente la peur se déploie *à partir de la visualisation* effective de la menace à venir, comme le montre ce passage des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* :

> [...] l'avoir-peur est un mode d'être dans lequel la seule chose qui soit détectée et puisse faire encontre, alors qu'on est concerné par le monde dont on se préoccupe, c'est ce qui menace. Comme le dit à juste titre Aristote (non pas littéralement, mais *de facto*) : la peur n'est pas quelque φαντασία au sens où elle-même ferait voir ce qui menace, mais la peur est ἐκ φαντασίας, elle se déploie à partir de la vue du κακὸν μέλλον, de ce qui est nuisible et exerce une pression [GA 20, 296].

Parce que factivement l'être humain a toujours déjà d'avance *à être* (le là) à partir d'une entente de être, toute existence humaine se trouve prise dans le mouvement d'être à l'œuvre (ek-sistence : sortie hors de soi) ; par conséquent l'herméneutique de la factivité s'origine également dans une analyse du mouvement, dont Aristote est sans conteste le plus grand penseur. Ce n'est pas un hasard si le dialogue de Heidegger avec Aristote trouve sa culmination dans le cours qu'il consacre à l'interprétation de la δύναμις dans les premiers chapitres du livre Θ de la *Métaphysique* (GA 33) ainsi que dans sa traduction commentée du chapitre B1 de la *Physique*. Sans pouvoir entrer ici dans ces analyses, soulignons encore une fois à quel point l'entente de l'être (c'est-à-dire ici celle de la *Physis*) présuppose la mobilité factive propre de celui qui a cette entente de l'être. C'est ainsi que, pour Aristote comme pour Heidegger, une analyse *ontologique* de la mobilité même de l'être-mû tel qu'elle culmine dans le repos de l'être-en-œuvre ou bien dans la plénitude propre à tout ce qui se tient en sa fin (ἐντελέχεια) peut parfaitement s'accomplir à travers l'exemple existentiel de la vision humaine. Leçon commune de phénoménologie :

> Le déploiement le plus pur de la mobilité, il faut le chercher là où le repos ne signifie pas arrêt ou interruption du mouvement, mais où la mobilité se rassemble dans le *faire-halte*, et où cette suspension n'exclut pas la mobilité, mais tout au contraire l'inclut – et même ne l'inclut pas seulement, mais l'ouvre jusqu'à son épanouissement ; ainsi par exemple : ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε (*Mét*. Θ 6, 1048 b23) : « Quelqu'un voit et, voyant, il a [justement] en même temps aussi déjà vu. » Le mouvement de voir autour de soi en promenant ses regards, et de vérifier en allant revoir, n'*est* véritablement *suprême* mobilité que dans la reposance du voir recueilli en lui-même – simple voir. Un tel voir est le τέλος, c'est-à-dire la fin, où seulement le mouvement de regarder au loin se *reprend*, et est mobilité déployée [GA 9, 284 ; *Questions ii*, p. 246].

3. Troisième « intuition » :

> Quand le regard pénètre dans l'ἀλήθεια comme désabritement, ce qui se laissait reconnaître, c'était le trait fondamental de l'οὐσία, de l'être de l'étant : l'entrée en présence. [...] La question inquiétante, toujours en éveil, portant sur l'être comme présence a pu devenir la question de l'être considéré sous son caractère temporel. Il se révèle aussitôt que le concept traditionnel de temps n'est en aucune manière suffisant, fût-ce seulement pour poser dans son contexte propre la question du caractère temporel de la présence, et encore moins bien sûr pour y répondre [GA 11, 147 ; *Questions iv*, p. 182].

La troisième « intuition » croise évidemment une fois encore la route d'Aristote, mais cette fois sans l'emprunter, puisqu'il va s'agir pour Heidegger de montrer *à la fois* comment la conception commune du temps comme « suite de maintenant » s'enracine dans l'analyse qu'au quatrième livre de sa *Physique* Aristote propose du temps (« le nombre du mouvement mesuré *dans* la visée et *pour* la visée de l'avant et de l'après ») – et comment cette conception commune rate entièrement la saisie originelle aussi bien de la temporellité du *Dasein* que celle de la temporation de l'être. Dans son projet initial, la 3e section de la IIe partie d'*Être et temps* devait proposer une interprétation déobstruante du traité d'Aristote sur le temps afin de « mesurer en sa base phénoménale et en ses limites l'ontologie antique » (*ÊT*, 40). Même si cette section n'a jamais été écrite (voir l'article *« Être et temps »*), elle a néanmoins fait l'objet d'un cours de Heidegger durant le semestre qui suivit immédiatement la publication de son maître-livre (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 19).

À mesure que Heidegger s'engagera à la suite d'*Être et temps* dans l'auscultation minutieuse de la λήθη (l'abri du retrait), telle qu'elle rend possible – dans son déploiement hors-fond comme erroire – la manifestation même de toute ἀλήθεια, Aristote ne sera plus, parmi les Grecs, son interlocuteur privilégié. La remontée à la source de la métaphysique et la délimitation du commencement même de la pensée demandent non seulement un dépassement de la métaphysique, mais surtout une autre entente du commencement. Mais il serait complètement erroné de prétendre qu'en dehors des contingences pédagogiques le dialogue entre Heidegger et Aristote se serait arrêté avec la publication d'*Être et temps* et la prise de conscience, dans la pensée de l'avenance, de l'urgence d'un autre commencement. La pensée de la *chose* par exemple, telle qu'elle apparaît chez Heidegger dans *L'Origine de l'œuvre d'art* et surtout à partir

de la série des Conférences de Brême *(Regard dans ce qui est)* de 1949, se déploie dans le contrechamp de la pensée aristotélicienne et au premier chef de la question de l'articulation entre *Physis* et *Technè*. De même il sera intéressant un jour d'étudier quel rôle a pu jouer le dialogue avec Aristote dans la manière dont, à propos de l'aître de la technique, la pensée de ce que Heidegger appelle dans les années 1930 la *Machenschaft* (ce règne de l'efficience où la « machine » se *fait* sujet anonyme de toutes figures de la puissance) devient dans les années 1940 pensée du *Gestell* (le dis-positif unitaire de la consommation de tout étant). En 1939, dans sa lecture de la *Physique*, alors qu'il s'agit pour lui de montrer comment la γένεσις chez Aristote préside aussi bien au déploiement de la ποίησις (le produire, *das Herstellen*) qu'à celui de la φύσις (l'éclosion, l'épanouissement du retour en soi-même), Heidegger propose de traduire γένεσις par *Gestellung*, l'installation composante, au foyer de laquelle ce qui vient à se poser là-devant *(das Her-stellen)*, aussi bien la table dans le travail du menuisier que la fleur en son éclosion, est de fond en comble entrée du visage lui-même (de l'εἶδος) dans la présence (GA 9, 290 ; *Questions ii*, p. 257).

Il est parfois arrivé à Heidegger de dire en toute franchise que la philosophie s'était achevée avec la mort d'Aristote ; dans son cours de l'été 1931, il le présente comme un penseur « dont personne par la suite, à l'exception de Kant, n'a égalé la sûreté et l'acuité dans le questionnement philosophique » (GA 33, 54). Il faut entendre ces déclarations dans un esprit entièrement ouvert ; elles sont prononcées sans le moindre ressentiment à l'égard de tous les autres philosophes que Heidegger admirait (et au premier chef Platon, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling et Nietzsche). Mais le propre de la pensée d'Aristote – le dernier philosophe à avoir pensé *de manière grecque* – est de nous appeler à poser la question de la limite, et cela dans le plus grand bonheur de pensée. Dans un passage de son *Nietzsche*, Heidegger explique en quoi, en nous proposant le principe de contradiction, Aristote ne s'est jamais enquis des conditions préalables à ce principe, et qu'en un sens « dans un *tel* acte de poser s'achevait le commencement de la pensée occidentale ». Prenant ensuite Aristote comme paradigme de la pensée grecque, Heidegger concluait en ces termes :

> Nous sommes à peine en mesure de dire ce qu'il y a de plus grand et de plus essentiel dans cette attitude pensante des Grecs à penser l'être : l'immédiateté et la pureté de leur appréhension initiale des configurations essentielles de l'étant ou l'absence du besoin de s'enquérir proprement de la vérité de cette appréhension – nous dirions aujourd'hui : le besoin d'aller voir

ce qui se pouvait encore trouver *derrière* leurs propres sentences. Les penseurs grecs « ne » font « que » montrer les premiers pas *en avant*.
Depuis lors aucun nouveau pas n'a été effectué au-delà de l'espace dans lequel les Grecs pénétrèrent les premiers. Au secret du premier commencement il appartient d'avoir projeté autour de soi une clarté telle qu'elle rend superflue toute élucidation superflue clopinant à sa suite. Ce qui du même coup signifie : si jamais une méditation plus originelle de l'être devenait nécessaire à partir d'une réelle urgence historiale de l'homme occidental, alors elle ne saurait autrement se produire que dans une explication de fond avec le premier commencement de la pensée occidentale [GA 6.1, 545 ; *Nietzsche I*, p. 469].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

Bibliographie – R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 2009[3]. – F. Fédier, *Interprétations*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1983 (la première partie est une lecture du *De interpretatione* d'Aristote). – En Allemagne, plusieurs élèves de Heidegger ont écrit des livres dans le sillage des cours qu'il a consacrés à Aristote. Signalons notamment : W. Bröcker, *Aristoteles*, Francfort, Klostermann, 1985. – E. Tugendhat, *Tí kata tinós. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Fribourg - Munich, Karl Alber, 2003[5]. – H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967[2]. Signalons enfin plusieurs traductions françaises d'Aristote renouvelées grâce au regard phénoménologique : *Traité de l'âme*, trad. I. Auriol, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2009 ; *Métaphysique (livres A à E)* et *Métaphysique (livres Z à N)*, trad. B. Sichère, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007 et 2010 ; *Éthique à Nicomaque (livre VI)*, trad. Ph. Arjakovsky, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007 (le volume comprend en outre l'article de H. Buchner sur « Les traits fondamentaux de l'éthique aristotélicienne » ; *L'Amicalité* [*Éthique à Nicomaque*, VIII et IX], trad. J. Lauxerois, Ivry-sur-Seine, Éd. À propos, 2002 ; *Rhétorique*, trad. J. Lauxerois, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007).

→ *Alèthéia*. Autre commencement. Brentano. Logique. Ontologie. Philosophie. Platon. Pratique. Présent. Question de l'être. Temps. Weiss.

Arp, Hans (1886-1966)

Feuilletant le volume d'hommage pour le soixante-dixième anniversaire de Heidegger en 1959, on pourra être émerveillé par la fraîcheur d'un découpage en aplat noir sur fond jaune citron, offert par Hans Arp pour l'occasion. (Il est assez similaire à ceux par lesquels il avait illustré en janvier 1952 les poèmes de René Char *Lettera Amorosa* nommés alors *Guirlande terrestre* et dédicacés à Yvonne Zervos.)

De ses bois, de ses dessins, de ses poèmes en langue allemande, André Breton louait la liberté, la tonalité originale et émouvante.

Arp et Heidegger ne se connaissaient pas ; l'idée de les associer venait très probablement de Günther Neske, éditeur de l'ouvrage et amateur d'art, chez qui Heidegger racontera avoir vu une sculpture de Arp confirmant pour lui l'« énigme qu'est l'œuvre d'art contemporaine », dont traite l'allocution de Erhart Kästner, prononcée à Brême pour Paul Celan (janvier 1958), et qui l'intéresse particulièrement (lettre à E. Kästner, 28 décembre 1961).

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, G. Neske (éd.), Pfullingen, G. Neske Verlag, 1959.

Art

C'est dans le beau livre de H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, que nous apprenons le plus de choses sur le rapport qu'entretint Heidegger de son vivant avec l'art, les œuvres et les artistes, notamment ses contemporains. On y découvre, parmi de nombreuses autres choses, un penseur admirant Joseph Conrad, discutant de Rodin et Maillol avec Clara Rilke, revenant de la chapelle Notre-Dame-du-Haut de Le Corbusier à Ronchamp, ou visitant Mark Tobey à Bâle chez qui « dans les pièces remplies de tableaux, de gravures, d'esquisses grandes et petites, il est allé de l'un à l'autre, émerveillé de ce qu'il contemplait ». Si tout ce que rapporte Petzet est si vivant, c'est parce que cela ne relève pas de l'anecdote : dans le rapport à l'art, c'est bien du chemin de Heidegger qu'il s'agit, ce chemin, qui n'est pas simplement la vie, mais le travail d'une vie, dont nous savons que Heidegger l'a mis en résonance avec celui du seul Cézanne.

Ce point majeur n’a d’ailleurs pas échappé à un grand peintre de notre temps, qui évoque dans le beau film de J.-M. Meurice *(Simon Hantaï ou les silences rétiniens)* la manière dont Heidegger s’est extrait de la phénoménologie de Husserl et de l’« ancienne langue » : « Et c’est quand il rencontre Cézanne qu’il pense qu’il faut tout à fait penser autre chose autrement avec une autre langue, qu’il faut créer une langue pour la philosophie... ça vient par cette poussée décisive de la peinture, et justement Cézanne. » Après Hölderlin, Cézanne a en tout cas apporté à Heidegger une confirmation de la nécessité et des possibles de la modernité qu’il appelle pour sa part *autre commencement*.

C’est aussi parce que l’art sous toutes ses formes (même si c’est sur la poésie et la sculpture qu’il a le plus écrit) fait si intensément corps avec son être au monde que Heidegger s’est toujours gardé de livrer une quelconque théorie de l’art. L’art est d’abord

> une consécration et un lieu protégé où, chaque fois à neuf, le réel fait don à l’être humain du rayonnement de sa splendeur afin que, dans la clarté de ce rayon, il voie plus clairement et entende plus distinctement ce qui s’adresse en parole à son aître [*Essais et conférences*, p. 49 ; GA 7, 39].

Cette clarté, toutefois, point n’est question de la clarifier au sens où il faudrait l’épuiser (c’est ce que dit en allemand le verbe *erklären* : « expliquer ») en la rapportant à autre chose qui en serait par exemple la cause. Ainsi procèdent à juste titre les sciences, y compris l’histoire de l’art. En revanche, écrit Heidegger :

> dans une pensée tout à son affaire, l’affaire en question n’est ainsi éprouvée en *ce qui lui est propre* que si nous renonçons à l’expliquer et ne nous occupons plus de la reconduire à quelque chose d’autre. Au lieu de cela, il s’agit, cette affaire, de la prendre en vue purement à partir d’elle-même, telle qu’elle se montre [*Remarques sur art – sculpture – espace*, p. 12-13].

Par ce véritable principe phénoménologique, Heidegger se démarque de toute méthode scientifique, mais est en revanche au foyer même de sa pensée en très intime affinité avec la manière qu’a l’artiste d’être « un homme en travail » (Van Gogh). Cela ne veut pas dire qu’il s’agirait d’esthétiser la pensée ou de la noyer dans l’imaginaire – tout au contraire : en art comme dans le métier de penser, il faut apprendre à faire face au phénomène et non pas le reconduire à autre chose, ainsi que le fait l’esthétique, par exemple, qui l’appréhende à partir du sentiment de plaisir qu’il cause à un sujet qui peut dès lors en jouir et dont il importe peu de

savoir si c'est pour son délassement ou son élévation morale, dit Heidegger, car l'« art appartient alors au domaine du confiseur » (GA 40, 140 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 139-140). – « Il est clair, écrit Kandinsky, que l'explication en tant que telle ne peut rapprocher de l'œuvre d'art. L'œuvre d'art est l'esprit qui, à travers la forme, parle, se manifeste, exerce une influence féconde » (« De la compréhension de l'art », *Regards sur le passé et autres textes*, p. 192).

Au moment où l'art surgit dans sa pensée, c'est un face-à-face que Heidegger a soutenu avec ce qui se manifeste dans l'art, se mettant ainsi, sans l'expliquer, face à l'« énigme de l'art », écrit-il dans la Postface à *L'Origine de l'œuvre d'art* (GA 5, 67) et en offrant *L'Art et l'espace* à Eduardo Chillida – face à l'« énigme que l'art lui-même est », précise-t-il avant de conclure : « Loin de nous la prétention de résoudre cette énigme : il importe avant tout de la voir » (GA 16, 696). L'énigme, toutefois, n'est en allemand rien d'« énigmatique » et moins encore d'irrationnel, car le mot *Rätsel* est parent de *Rede* qui est une manière de dire la parole – tout comme en français, notre décalque du grec *ainigma* est parent de *ainos* qui, précise Pierre Chantraine dans le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, « se dit d'abord de paroles, de récits chargés de sens », dans la mesure où ils sont particulièrement significatifs. Commencer par se mettre simplement face à l'énigme elle-même, sans l'esquiver, mais pour en recueillir la parole pleine de sens qu'elle nous adresse, voilà avant tout l'enjeu du rapport de Heidegger à l'art.

Dans son dialogue avec les artistes, c'est une chose qui les a tout de suite frappés, comme le rapporte Jean Beaufret dans *L'Entretien sous le marronnier* :

> « C'est la première fois, disait Char de Heidegger, qu'un homme de ce genre ne m'ait pas expliqué ce que je suis ni ce que je fais. » Heidegger écoute plus qu'il n'explique.

Parmi les philosophes, l'originalité de Heidegger est bien là : c'est lui qui s'est mis à l'écoute de l'art et des artistes pour se laisser dire quelque chose de leur énigme et non pas, comme chez Hegel par exemple (« la méditation la plus vaste – parce que pensée à partir de la métaphysique – que l'Occident possède concernant l'art », dit Heidegger), pour y voir le prélude d'un dénouement où l'esprit se pose d'abord à l'extérieur de lui-même dans la réalité de l'existence concrète (c'est le moment du « rayonnement sensible de l'idée » qui définit le beau), avant de se poser finalement dans

l'élément universel du concept dans lequel seul l'esprit est de manière effectivement réelle tout à son affaire. Et c'est parce qu'il écoute ainsi, comme le sourcier qui avance à tâtons, que sa méditation s'est orientée vers l'« origine de l'œuvre d'art », où l'origine *(Ursprung)*, comme le révèle la dernière page du texte ainsi nommé, n'est pas en amont, mais le mouvement même du jaillissement *(entspringen)*, du surgissement de la vérité. C'est l'art libéré dans le mouvement de son déploiement propre – dans son aître – qui se révèle être le jaillissement même de la vérité qui s'instaure dans une œuvre.

Pour saisir tout le sens de ce jaillissement, il est bon de regarder à quel moment il a précisément surgi dans la pensée de Heidegger, à savoir entre 1934 (date de rédaction des premières pages intitulées : « Pour le dépassement de l'esthétique. Vers *L'Origine de l'œuvre d'art* », publiées dans le n° 6 des *Études heideggeriennes*) et 1935, date de la première rédaction la conférence intitulée : *De l'origine de l'œuvre d'art* (publiée dans le n° 5 des *Études heideggeriennes*) et du cours d'*Introduction à la métaphysique* où nous trouvons formulée la tâche que Heidegger a désormais bien à l'esprit :

> Nous devons donner au mot « art » et à ce qu'il veut nommer une nouvelle teneur, en commençant par regagner une position fondamentale par rapport à l'être [GA 40, 140].

Cette position fondamentale doit d'abord être atteinte dans un dépassement de la métaphysique, laquelle, dit Heidegger, « renferme la position fondamentale de l'Occident par rapport à l'étant et par là même le fondement pour l'essence de l'art occidental et ses œuvres jusqu'à aujourd'hui » (*Apports à la philosophie*, GA 65, 504). Allant de pair avec le dépassement de la métaphysique, la pensée heideggerienne de l'art, comprend tout un travail de dé-struction de la tradition que l'on voit à l'œuvre dans la première partie de *L'Origine de l'œuvre d'art*. À travers l'interrogation sur ce que l'œuvre a de chose, c'est cette dé-struction que mène à bien le penseur (la chose comme substance, support de qualité en GA 5, 7 ; la chose à travers la perception comme unité d'une multiplicité sensible en GA 5, 10, et la chose prise dans la distinction de la matière et de la forme qui est le « schéma conceptuel par excellence pour toute théorie de l'art et toute esthétique », GA 5, 12). Ce travail de dé-struction, se rassemble sous l'appellation de « dépassement de l'esthétique » dans la mesure où, dit Heidegger dans le cours sur Nietzsche, la « réflexion

philosophique sur l'essence de l'art et du beau *commence* déjà en tant qu'esthétique » (GA 6.1, 77), donc dès Platon (GA 6.1, 169), alors que le « grand art grec demeure sans réflexion conceptuelle qui lui corresponde, laquelle réflexion ne devrait pas nécessairement avoir la même signification qu'une esthétique ». En ce sens, l'« esthétique ne commence chez les Grecs qu'au moment où le grand art, mais aussi la grande philosophie qui a cours en même temps, parviennent à leur fin » (GA 6.1, 78). Tout comme la pensée d'Héraclite et de Parménide, le grand art grec (entre le VIIIe et le Ve siècle) ne relève pas encore d'une esthétique (c'est pourquoi le temple grec, dans la conférence, se prête bien à faire jaillir l'origine de l'œuvre d'art), à la différence de la réflexion métaphysique sur l'art qui prend son essor avec Platon, puis Aristote, Kant, Nietzsche et les retombées que sont Schopenhauer et Wagner. La dé-struction de l'esthétique au fil d'une explication avec ces auteurs, c'est ce que réalise Heidegger dans le cours de 1936-1937 sur « La volonté de puissance en tant qu'art » (*Nietzsche I*, GA 6.1), la même année que le séminaire sur les *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller et un an après le séminaire de 1935-1936 sur « Le dépassement de l'esthétique et la question de l'art » (dirigé avec son ami historien d'art Kurt Bauch) et celui de 1936 sur la *Critique de la faculté de juger* de Kant. *L'Origine de l'œuvre d'art*, texte fulgurant à bien des égards, ne doit pas être séparé de ce colossal travail qu'effectue Heidegger pas à pas, en dialogue avec les grands textes de la métaphysique.

Si ce travail permet d'accéder à l'œuvre d'art pour la considérer en elle-même, il ne dit rien en revanche de ce qu'exposent les deux dernières parties de *L'Origine de l'œuvre d'art* : « l'œuvre et la vérité » et « la vérité et l'art ». Deux fois le mot « vérité », qui apparaît ainsi comme la charnière de la conférence et qui permet en outre de saisir le sens de la position fondamentale désormais atteinte par rapport à l'être, après que le dépassement de l'esthétique métaphysique est accompli. Que cette position n'ait pas encore été atteinte dans *Être et temps*, c'est ce qui explique que le maître-livre de 1927 ne dise pas un mot sur l'art.

Dans des pages admirables (*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 145-146), Jean Beaufret a montré comment la réflexion sur l'*œuvre* approfondit le travail d'*Être et temps* sur l'*util*, à partir du jaillissement de l'art qui a lieu dans la pensée de Heidegger grâce à une mutation au sein de cette pensée quant au déploiement de la vérité – mutation qui se met en œuvre dans la conférence de 1930 sur l'aître de la vérité et qui se précise encore dans

L'Origine de l'œuvre d'art qui fraye en outre la voie à ce que Heidegger appelle une *chose*. C'est en ce sens que F.-W. von Herrmann écrit dans son livre important *Heideggers Philosophie der Kunst* que la « méditation sur l'aître de l'art ne devint possible qu'au sein de l'élaboration du chemin à partir de l'histoire de l'être » (p. 2). Qu'est-ce à dire ?

Dans la première rédaction de la conférence, Heidegger écrit à un endroit : « Surtout, nous ne saisissons pas pourquoi quelque chose comme l'œuvre est nécessaire pour le devenir de la vérité » (*Études heideggeriennes*, n° 5, p. 18). La nécessité vient de ce que, pour que la déclosion *(Lichtung)* de l'ouvert sans retrait (la vérité) ait lieu, il faut qu'elle soit elle-même prise en garde et dès lors abritée. Ainsi, l'ouvert sans retrait de la vérité ne supprime pas le retrait, mais *requiert*, pour avoir lieu (cet avoir-lieu, c'est le sens propre de l'« histoire de l'être »), un abritement *(Bergung)*. Or l'étant qui de manière insigne permet cet abritement, c'est l'œuvre dans la mesure où elle n'est pas un pur et simple étant, mais un étant qui est d'abord lui-même un avoir-lieu. « Alors que le métier ne produit ce qu'il œuvre que pour le confier à l'usage, l'œuvre se produit en s'en retirant et n'a d'autre destination que d'être », écrit J. Beaufret. Ce qui se produit en l'œuvre, son avoir-lieu (son « histoire »), c'est la « mise en œuvre de la vérité ». Dans l'œuvre d'art, la vérité de l'être se destine en se mettant en œuvre, de sorte que l'art apparaît bien dans son jaillissement originaire : comme « devenir et advenir de la vérité » (GA 5, 59). En tant qu'advenir de la vérité, il est essentiellement poésie *(Dichtung)*, que Heidegger entend ici « au sens large du mot » (GA 5, 60-61) et à partir de l'étymologie (la racine indo-européenne **deik*- qui signifie montrer). La poésie, en ce sens large est un dire qui laisse advenir la vérité comme ouvert sans retrait. « Eh bien, la poésie », écrit Pierre Reverdy dans un beau texte sur Braque, « ce n'est pas de l'art pur, c'est un résultat. La poésie, au sens large du mot, c'est le plus haut et le plus juste résultat de tout art » (*Note éternelle du présent*, p. 89).

L'art est une mise en œuvre de la vérité, qui se déploie comme poésie et qui est à ce titre, dit Heidegger : « Instauration » *(Stiftung)* – instauration non pas d'un étant (l'art n'imite rien), mais de l'avoir-lieu de l'être à même l'abritement que lui ouvre l'œuvre d'art. Cet avoir-lieu, telle est l'histoire de l'art, en un sens complètement inouï, c'est-à-dire comme génitif subjectif : non plus *Kunsthistorie* (l'histoire des historiens d'art), mais

Kunst-Geschichte (l'histoire qu'est en lui-même l'art), comme l'écrit Heidegger à Kurt Bauch le 23 novembre 1947.

Prenons un exemple : une des cimes de l'art occidental, la IIIe partie de la *Clavier-Übung* pour orgue de Jean-Sébastien Bach, qui est un des monuments où se résume tout son art et qu'on appelle parfois « Dogme en musique ». On peut difficilement l'écouter pour se divertir, mais pour qui entre dans l'architecture de ces fugues (celle à 6 voix du BWV 686 !), il pénètre dans le poème d'une cathédrale sonore où se dit – se donne à entendre – non pas la vérité de la spiritualité luthérienne (l'art ne peut jamais devenir un manifeste, puisqu'il est l'advenir du mouvement qui porte à la manifestation), mais l'ouvert à partir duquel jaillit, dans sa vivacité, cette spiritualité. C'est pourquoi, selon le mot de Bach, une telle œuvre est faite pour la *Recreation des Gemüths*, une « récréation du cœur » qui est inépuisable re-création dans un mouvement d'ascension vers Dieu. Cette inépuisable re-création, c'est ce que Heidegger nomme l'« initial » *(Anfang)* que toute œuvre institue en tant qu'elle est commencement (GA 5, 64). Si presque trois siècles plus tard, un non-luthérien athée peut être véritablement touché par une telle œuvre, ce n'est pas parce qu'elle révèle le dogme théologique d'une époque (c'est l'œuvre devenue document culturel qui peut être l'objet des historiens d'art au sens courant), mais parce que, en abritant l'ouvert à partir duquel un tel poème musical initialement se donne, cette œuvre fait histoire, institue l'événement même de l'histoire – s'adressant ainsi moins à notre érudition qu'à notre cœur.

Ce qu'il faut enfin comprendre à présent, c'est que Heidegger est parvenu à cette pensée de l'art comme mise en œuvre poétique de la vérité dans un débat très approfondi avec la *technè* grecque (traduite en latin par *ars*), dont il a révélé le sens proprement grec en la comprenant à partir de l'*alèthéia*. Dans *Introduction à la métaphysique*, il écrit :

> Τέχνη ne signifie ni art, ni métier, pour ne pas parler de la technique moderne. Nous traduisons τέχνη par « savoir ». [...] Savoir, c'est pouvoir mettre en œuvre l'être comme un étant qui soit toujours tel ou tel [GA 40, 168].

Au moins depuis le cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* de Platon, qui commence par une lecture du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, Heidegger rappelle que la *technè* est une guise de l'*alètheuein* (Aristote), du dévoilement de la vérité et non pas d'abord un pouvoir ou une capacité.

C’est pourquoi, contrairement à l’étymologie reçue du mot allemand *Kunst* (à partir de *können* : pouvoir), Heidegger dit :

> Notre mot *Kunst* [art] vient de *Kennen* [connaître], s’y connaître dans une chose et quant à sa production. Τέχνη et *Kunst* ne signifient pas un faire, mais au contraire un mode de connaissance [*Remarques sur art – sculpture – espace*, p. 10].

La *technè* pro-duit en ceci qu’elle dévoile un étant pour le laisser entrer en présence. C’est sur la base de cette redécouverte du sens original de la *technè* à partir de la vérité que Heidegger réinterprète également dans la conférence d’Athènes sur *La Provenance de l’art et la destination de la pensée* la *mimèsis* comme articulation du rapport entre *technè* (« art ») et *physis* (« nature ») :

> L’art correspond à la φύσις et n’est pas pour autant une copie ni une imitation de ce qui est déjà en présence. Φύσις et τέχνη s’entre-appartiennent de manière mystérieuse. Mais l’élément dans lequel φύσις et τέχνη s’entre-appartiennent et le domaine dans lequel l’art doit s’engager afin de devenir ce qu’il est en tant qu’art, demeure en retrait.

Physis, c’est l’éclosion de ce qui entre de soi-même dans la présence ; *technè*, c’est la pro-duction de ce qui entre à partir d’un savoir dans la présence. L’une et l’autre se répondent et, en faisant entrer par son *savoir*-faire quelque chose dans l’ouvert de la présence, la *technè* mime le mouvement d’éclosion de la *physis*. Mais ce qui demeure à l’une et l’autre en retrait, c’est l’élément en lequel elles ont lieu, qui est aussi l’élément de leur appartenance. Cet élément, c’est la vérité en tant qu’ouvert sans retrait, c’est l’ouvert lui-même que les Grecs ont laissé impensé quant à l’abritement qui lui est propre et que Heidegger médite en revanche comme foyer à partir duquel une œuvre d’art se déploie et instaure l’être en son histoire.

Parce que l’art est une telle histoire (GA 5, 65), il n’y a pas d’essence éternelle de l’œuvre d’art. En sa monstration, l’art est chaque fois le poème du monde. En 1951, Jackson Pollock déclare ainsi :

> Il me semble que l’artiste moderne ne peut pas exprimer notre époque, l’avion, la bombe atomique, la radio, dans les formes de la Renaissance ou de quelqu’autre culture passée [« Déclaration » dans *L’Atelier de Jackson Pollock*].

L’avion, la bombe atomique, la radio : c’est l’époque du déploiement de la technique. Dans un hommage à Jan Aler, Heidegger s’interroge : « Dans quel rapport se tient une œuvre d’art avec les produits de la société de

production et de consommation ? » (GA 16, 724.) Et dans l'hommage à Krummer-Schroth :

> À vrai dire, dans l'affairement culturel de la société industrielle moderne, l'art est aujourd'hui de plus en plus consommé comme une pièce à disposition dans l'utilisable. La question pour autant demeure de savoir si ce n'est justement pas l'art qui pourrait aujourd'hui être le mieux destiné à accueillir et à engager l'explication de fond avec le monde technique [GA 16, 583].

Préparer la voie à cette explication en méditant le rapport entre l'art et la technique à partir de la *technè* en son dévoilement original, c'est ce à quoi s'emploie Heidegger dans les dernières pages de *La Question de la technique* (GA 7, 35-36), et de manière plus générale en pensant l'art comme histoire à partir de son appartenance en l'*Ereignis* (GA 5, 73) qui est lui-même le « négatif photographique » du dispositif technique *(Gestell)*. Préparer cette voie, c'est travailler à une « pensée autre », une pensée qui est autrement initiale que la pensée qui s'est déployée comme métaphysique à partir du commencement grec. Heidegger avait conscience que son propre cheminement n'est qu'une voie parmi d'autres possibles pour frayer cette autre pensée. Cette autre pensée, dit-il en effet dans *Questions iv*, « est aussi accomplie d'une tout autre manière et respectivement dans la poésie, dans l'art, etc., dans lesquels adviennent également une pensée et une parole » (p. 92). La raison en est sans doute, comme on peut le lire en écho à Aristote (*Poétique*, chap. ix) dans les *Remarques sur art – sculpture – espace*, que :

> Plus philosophique que la science et plus rigoureux, c'est-à-dire plus proche de l'aître de la chose même – est l'art [p. 16].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1978 ; *L'Entretien sous le marronnier*, dans R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991, p. 1137-1143. – F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Francfort, Klostermann, 1994. – W. Kandinsky, *Regards sur le passé et autres textes 1912-1922*, Paris, Hermann, 1974. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983. – J. Pollock, « Déclarations », *L'Atelier de Jackson Pollock*, trad. A. Hindry, Paris,

Macula, 1978. – P. Reverdy, *Note éternelle du présent*, Paris, Flammarion, 1989.

Bibliographie – J. Beaufret, « Hölderlin et Sophocle », dans Hölderlin, *Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Paris, U.G.E., coll. « 10/18 », 1965, p. 7-42 (contribution précieuse pour repenser la *mimèsis* à partir de la pensée poétique de Hölderlin). – F. Fédier, *L'Art en liberté*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006 ; « ... Voir sous le voile de l'interprétation... (Cézanne et Heidegger) », *Regarder voir*, Paris, Archimbaud/Les Belles Lettres, 1995. – H. G. Gadamer, Introduction qui figure à la fin de l'édition Reclam de *Der Ursprung des Kunstwerkes* de Heidegger. – M. Heidegger, *Remarques sur art – sculpture – espace*, trad. D. Franck, Paris, Rivages, 2009. Parmi les textes peu connus en France, il existe dans le tome 16 (§ 230 « L'art et la pensée ») le protocole d'un séminaire où est en jeu le dialogue entre art occidental et art zen japonais. – F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Francfort, Klostermann, 1994 (le deuxième chapitre s'intitule : « Technique – art et *Ereignis* »). – F. Midal, *Comprendre l'art moderne*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010. – Fr. Vezin, « La question de l'œuvre d'art », *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, 2001.

→ Aler. Amriswil. Architecture. Arp. Art abstrait. Bach. Bâle. Bauch. Beauté. Becker-Modersohn. Beethoven. Biemel. Braque. Buschor. Cézanne. Char. Chillida. Chose. Dürer. Esthétique. Explication. Fin de l'art. Fourcade. Génie. Gurlitt. Hantaï. Hélion. Histoire. Image. Installation. Jantzen. Klee. Krummer-Schroth. Liberté. Maldiney. Munich. Musique. Orff. Origine. Peinture. Petzet. Picasso. Poésie. Poésie grecque. Proust. Raphaël. Rodin. Schapiro. Schiller. Sculpture. Stravinsky. Temple grec. Van Gogh. Verdi. Vierny. Wagner. Zervos.

Art abstrait

La locution remonte à une distinction que fait Kandinsky en 1910 dans *Du spirituel dans l'art* entre la « pure réalistique » et la « pure abstraction ». Bien qu'elle fût très vite appropriée, Heidegger dit de cette tournure qu'elle est « inappropriée » (*Le Principe de raison*, GA 10, 31). La raison en est que cet art fait en réalité moins abstraction de quelque chose qu'il n'est « dépourvu d'objets ». Ce qui fait la difficulté de cette réflexion de

Heidegger sur l'art abstrait, c'est qu'elle se situe dans l'horizon d'une méditation historiale beaucoup plus ample, celle en l'occurrence qu'il déploie dans un cours sur le principe de raison. Loin de toute appréciation de valeur, il faut donc essayer de saisir comment la loi historiale du principe de raison est à l'œuvre dans l'art abstrait et dans des phénomènes qui l'accompagnent comme les « expositions d'art de style moderne », dit Heidegger (qu'on songe par exemple aux géantes expositions de masse ou aux gigantesques concerts, aujourd'hui organisés dans le cadre d'une planification appelée l'« événementiel »).

Ce qui fonde l'art abstrait, dit Heidegger, relève de la loi qui régit l'époque des Temps nouveaux, à savoir le *Principium rationis reddendae*, le principe exigeant de rendre la raison de quoi que ce soit. C'est en 1671 que Leibniz a, pour la première fois, formulé ce principe dans sa *Theoria motus abstracti*, sa « théorie du mouvement abstrait » sous la forme d'un énoncé qui revendique d'être vrai sans avoir besoin que quelque chose de perceptible ne *soit*. Ce qui fait la « légitimité » de l'art abstrait vient de ce principe qui se déploie aujourd'hui d'une manière telle qu'il n'y a plus d'objets *(Gegenstände)*, mais partout un fonds disponible *(Bestand)*. En tant qu'il est lui-même fonds disponible, l'art dit abstrait répond donc lui aussi à l'exigence du principe de raison et il le fait par le rejet de l'être des ob-jets, donc de l'ob-jectivité (au sens littéral) qui leur assurait leur con-stance. Que l'art ne soit plus dévoilement de l'être d'un objet, mais établissement d'*installations* a également à voir avec ce déploiement du principe de raison en sa phase extrême (voir GA 66, 30-40). Pour la « dés-ob-jection d'ob-jets » dans l'art on consultera par exemple la poésie de Lautréamont, les ready-mades de Marcel Duchamp et notamment ses *objets trouvés*, tout comme la systématisation axiomatique de Joseph Beuys, sans oublier la sérialité des compositions de Schönberg et celles qui s'en détachent au moyen d'un calcul *(Punktrechnung)*, faisant ainsi abstraction de la sérialité dodécaphonique.

Que l'art abstrait ressortisse au fonds disponible implique également, souligne Heidegger, le fait que « ses productions ne peuvent plus être des œuvres, mais quelque chose pour quoi le nom approprié fait encore défaut » (GA 10, 51-52). L'œuvre est le corrélat de ce mode de dévoilement de la vérité que les Grecs ont nommé *technè* (savoir-faire, art) et Heidegger montre ainsi le saut devant lequel est amené l'art à l'époque du règne de la technique moderne : se déployer dans une dimension qui n'a plus trait au

monde de l'œuvre. Pour cela, nous n'avons pas encore de nom. Mais avec ce saut, pointe aussi le risque que les arts soient transformés en « instruments eux-mêmes actionnés à des fins d'information » (*La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, GA 14, 72).

Le regard pensant que Heidegger porte sur ce qu'on appelle *art abstrait* et les liens souvent cordiaux qu'il a pu nouer avec des artistes de son temps n'autorisent en rien – comme on a eu tendance à le croire – à qualifier d'ambiguë sa relation à cet art. Il ne s'agit pas pour Heidegger de porter un jugement, mais de tenter de penser l'art abstrait à la lumière historiale de l'histoire de l'estre. C'est ce qu'il fit par exemple lors du séminaire sur *Mot et image* où fut notamment débattue la conférence d'Iéna de Klee *Sur l'art moderne*, et qui se déroula, précise H. W. Petzet, « pendant deux jours et une soirée, en partie dans la Kunsthalle de Brême, devant un portrait de Rembrandt et une abstraction de Manessier » (*Auf einen Stern zugehen*, p. 65). Son rapport à cet art n'est donc pas plus ambigu que son rapport à la destination de cette histoire. Heidegger est surtout d'une grande prudence et, à un historien d'art lui écrivant qu'il avait « fermé les yeux sur l'art abstrait » dans la conférence sur *L'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger expliqua :

> Dit plus prudemment : l'art abstrait n'est pas discuté. Cela pour quelle raison ? Parce que, à mon avis, il n'y a rien à dire de conforme à la pensée, quant à la teneur de ce qui est réellement en question, tant que l'*aître* de la technique, c'est-à-dire l'aître de la vérité qui survient avec elle (le langage comme information), n'est pas suffisamment éclairé. Cela ne signifie pas que l'art abstrait soit un dérivé de la technique moderne. Vous non plus n'allez pas vous résigner au fait que l'art, tel qu'il vit aujourd'hui, est uniquement rangé au sein de l'affairement culturel. Où donc est sa place ? A-t-il de lui-même la faculté de déterminer son lieu et le site où l'être humain a lieu ? [lettre à R. Krämer-Badoni, *Po&sie*, nº 59, p. 34.]

Jürgen Gedinat.

→ Arp. Art. Bâle. Installation. Klee. Stravinski.

Artaud, Antonin (1896-1948)

En 1936, Artaud prononce trois conférences à l'université de Mexico. Puis, il publie des articles dans la presse mexicaine. L'ensemble donnera en France les *Messages révolutionnaires*.

Dans l'un d'eux, « Bases universelles de la culture », Artaud évoque Heidegger :

> En Europe, à côté des prophètes du nouvel Occident, on trouve les prophètes de la décadence de l'Occident, et à côté d'hommes sérieux, tels Spengler, Scheler et Heidegger, on trouve des petits maîtres de la décadence qui, comme Keyserling, ne sont rien d'autre que des commis-voyageurs, amateurs d'un hindouisme de pacotille... [*Messages révolutionnaires*, p. 73].

On ignore comment Artaud a eu connaissance de Heidegger, deux ans après la démission de Heidegger du rectorat et deux ans avant les premières traductions de Corbin. Notons l'argument général : à la culture au sens originel de « modification intégrale [...] non de l'homme, mais de l'être dans l'homme... » (*ibid.*, p. 72), l'Europe substitue désormais un vernis intellectuel.

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – A. Artaud, *Messages révolutionnaires*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1979.

→ Culture.

Athènes

« Les Grecs nous sont indispensables », disait Hölderlin. L'interrogation sur le monde grec et la redécouverte très originale que Heidegger en fait sont bien évidemment un aspect absolument essentiel de sa pensée (voir « Heidegger et le monde grec », essai de Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*). Ceci posé, il semblerait aller de soi que cette pensée soit largement polarisée sur la ville la plus illustre de la Grèce antique, sur Athènes. Or c'est ce qui n'est vrai qu'en partie. Lorsqu'à la fin de sa vie Heidegger s'est rendu en Grèce (printemps 1962), il n'a pas manqué de visiter Athènes. Il est monté sur l'Acropole. Mais Athènes n'a été qu'une étape dans son périple et, à lire les notes qu'il a alors rédigées pour sa femme *(Séjours)*, il ressort que, plutôt qu'Athènes, c'est Délos qui lui a fait la plus grosse impression.

C'est pour la culture européenne traditionnelle qu'Athènes représente le haut lieu du classicisme, le point culminant d'une civilisation exceptionnelle, l'endroit et le moment où la Grèce a révélé son « vrai » visage : « Siècle de Périclès », « miracle grec » (Renan), etc. Mais s'il a lu

Burckhardt avec profit, Heidegger n'a nullement sur le monde grec le point de vue de l'histoire des civilisations. Heidegger a aussi lu Nietzsche et comme Nietzsche il est d'instinct attiré par la Grèce d'avant Socrate. Pour lui Parménide et Héraclite ne sont pas des « présocratiques », ce sont Socrate et Platon qui sont bien plutôt des post-parménidiens et des post-héraclitéens. Impossible dans ces conditions de continuer à ressasser des lieux communs du genre : « Les Grecs ont inventé la raison » (Renan).

Il ne faut certainement pas en conclure qu'il y aurait chez Heidegger une quelconque intention de minimiser ou même de sous-estimer l'importance du phénomène athénien, auquel l'ont initié dès ses années de lycée d'« excellents professeurs » de grec. Socrate ou Sophocle ont toujours eu dans sa méditation une place éminente. Seulement le monde grec n'est pas centré pour lui comme il l'est pour la tradition humaniste de la culture européenne. Le simple fait qu'il puisse dire : « Platon est le classique du classicisme » (GA 40, 194 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 189), dénote un engagement, une sensible distance prise par rapport au classicisme en question.

Invité à prendre la parole à Athènes, Heidegger y prononce une conférence le 4 avril 1967 (quelques jours avant le coup d'État des « colonels »). Il y parle de l'art et de sa provenance mais le fait à sa manière. Ni Périclès, ni Phidias ne sont explicitement nommés mais c'est bien de l'art grec et de sa signification qu'il est question (ni Phidias, ni Périclès n'ont à se plaindre !). Homère, remarquait Nietzsche, fut d'emblée *panhellénique* et telle est, pourrait-on dire, l'optique de Heidegger sur Athènes – aussi bien d'ailleurs que sur Sappho ou sur Pindare. Homère est chez lui à Athènes tout autant qu'il l'est à Thèbes, à Corinthe ou à Paestum. Mais, à vrai dire, celle qui, par excellence, est chez elle dans cette ville, c'est Athéna. Du Musée de l'Acropole Heidegger avait rapporté une photographie de la stèle où l'on voit Athéna s'appuyant sur une lance (l'*Athéna pensive* des manuels scolaires) et, mise sous verre, elle prit place désormais dans son bureau sur sa table de travail à côté de la photographie de sa mère.

Il est courant dans un pays chrétien comme la France qu'une ville ou un village porte le nom d'un saint – nous avons des Saint-Denis et des Saint-Martin par dizaines. À Athènes, Heidegger, toujours enclin à prendre les choses au mot, voyait dans le nom de la ville celui de la déesse. C'est la raison évidente pour laquelle la conférence d'Athènes lui consacre tout un

développement, qui doit autant à Homère ou à Pindare qu'à des poètes plus spécifiquement « athéniens ». Qu'est-ce que cela veut dire que, par son seul nom, cette ville ne fasse qu'un avec la déesse ? Qu'est-ce que cela peut bien déterminer « quant à la possibilité fondamentale de l'existence du Dasein dans la πόλις » (*Questions i*, p. 137 ; voir aussi le cours sur *Le Sophiste*, GA 19, 299 & 577) ? C'est toute la question des dieux de la Grèce qui se profile à l'horizon et Heidegger sait ce qu'il doit à W. F. Otto. Athéna est la fille de Zeus et Heidegger examine les trois adjectifs qui la caractérisent pour dire son ingéniosité *(polymètis)*, le pouvoir clarificateur de son regard *(glaukôpis)*, son sens de la limite *(skeptoménè)*. Imparablement son propos nous enjoint de nous demander ce que cela signifie *aujourd'hui* que cette ville-là porte le nom de cette déesse-là.

François Vezin.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

Bibliographie – M. Heidegger, « La provenance de l'art et la destination de la pensée », *Cahier de l'Herne Heidegger*, trad. J.-L. Chrétien, M. Reifenrath, Paris, Le Livre de Poche, 1989, p. 365-380.

→ Délos. Grèce. Otto.

Athéorique

La lecture de Platon et d'Aristote a notamment enseigné à Heidegger le sens de cette manière proprement occidentale de voir qu'est la θεωρία et dont la visée tout à fait spécifique ne fait en un sens qu'un avec la manière philosophique de penser telle qu'elle se déploie jusqu'à Husserl qui évoque par exemple, dans l'Introduction du tome II des *Recherches logiques* (§ 1), les « difficultés de l'analyse purement phénoménologique » du fait de l'« orientation antinaturelle » qu'elle doit prendre, c'est-à-dire de la « position théorique » à laquelle elle accède par la réflexion. Quant aux Grecs, Heidegger dit dans le cours sur le *Sophiste* que « c'est au fond dans une optique théorétique qu'ils ont élaboré le λόγος » au point que la « logique théorétique » en vient à déterminer toutes nos catégories grammaticales (GA 19, 252). Lorsqu'il entreprend de dégager thématiquement la dimension athéorique ou préthéorique de la vie factive

dans un cours de 1919, il ne faut donc pas s'étonner que Heidegger parle d'emblée d'un cheminement qui va « mener à la catastrophe toutes les philosophies (qui ont eu cours jusqu'à présent) » (GA 56/57, 12). Ce propos d'une audace inouïe doit être entendu dans l'horizon de ce qui se nommera plus tard dé-struction et partir du sens grec de καταστροφή, c'est-à-dire à la fois comme renversement, bouleversement et comme dénouement et fin. En s'engageant dans une telle perspective avec l'étonnante fermeté qui est déjà la sienne, Heidegger, bien qu'il ne pût alors mesurer jusqu'où allait le conduire une telle piste, n'en amorçait pas moins un virage sans précédent dans l'histoire de l'être. C'est la sûreté du pas, alliée à la nécessaire ignorance des enjeux ultimes mais d'ores et déjà dé-cisifs, qui fait notamment le charme des cours de la première période fribourgeoise (1919-1923). La pensée de Heidegger est une pensée qui sans cesse et dès ses premières esquisses exige un saut – la sphère athéorique en est un des premiers exemples essentiels.

Pour rendre visible ce saut, Heidegger décrit aux § 18-20 du cours du semestre d'été 1923 (GA 63) les deux regards – athéorique et théorique – que nous pouvons avoir dans une chambre devant une table. Mais à cette époque, Heidegger n'emploie déjà plus le terme « athéorique » et les paragraphes sont ainsi placés sont le signe de la *quotidienneté*. La découverte de la sphère athéorique ou préthéorique est ainsi ce qui donne à la quotidienneté sa véritable teneur phénoménologique. Mais de quoi s'agit-il exactement avec cette sphère que Heidegger fait pour la première fois émerger comme telle en philosophie ? C'est ce qu'expose le cours de 1919, dans sa seconde partie notamment qui s'intitule : « Phénoménologie en tant que science primordiale préthéorique » (GA 56/57). Notons d'emblée que préthéorique ou athéorique ne veut pas dire qu'il s'agirait pour Heidegger de se détourner de la théorie au profit de la pratique, dans la mesure où l'opposition théorie/pratique est elle-même enracinée dans la visée théorique (voir GA 27, § 24). Heidegger ne pense jamais en opposition, mais par retour amont et il s'agit donc pour lui en l'occurrence de sauter en deçà de cette opposition, vers le monde de la vie, la *Lebenswelt*, comme il dit alors en parlant la langue de Husserl tout en lui conférant un sens entièrement neuf. C'est pourquoi la phénoménologie qui est en quête de cette dimension première de l'existence humaine n'est pas une science, mais une science *primordiale*, une *Urwissenschaft*, où s'entend le préfixe *ur-* qui indique en allemand la remontée à ce qui est premier, initial et

fondateur. Dans *a-theoretisch*, *vor-theoretisch* et *Urwissenschaft*, les trois préfixes marquent une rupture pour remonter à une dimension que la visée théorique ou réflexive de la philosophie a toujours franchie d'un saut (voir *ÊT*, 371), à savoir la dimension *herméneutique* de l'existence dans ce qu'elle a de plus *concret* et où le monde, avant d'être un objet ou un vécu de conscience, vient à notre *rencontre (begegnend)* avec une plénitude immédiate de sens *(bedeutsam)*. En lieu et place de ce saut où s'affirme le « primat du théorétique » qui ôte aux choses leur vie (GA 56/57, § 17), Heidegger exige un autre mouvement : « le saut dans un *autre monde*, ou pour mieux dire : d'abord et avant tout, un saut dans le monde » (GA 56/57, 63). Dans ce cours étonnant qui est le soubassement de l'analyse de la mondéité du monde dans *Être et temps* (§ 14-24), grâce à la mise au jour de la sphère athéorique, tout est déjà en place pour que le monde fasse enfin son apparition en tant que phénomène – pour que ça amonde, « ''*es weltet*'' », dit Heidegger (GA 56/57, 73), ne sachant pas encore où l'amènerait trente ans plus tard la même parole dans les conférences de Brême.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, Francfort, Klostermann, 2000.

→ Monde. Quotidienneté. Rencontre. Science. Théorie.

Atome

S'agissant de l'atome, dont on parle beaucoup depuis le début du siècle, sur un nouveau ton, et, après 1945, avec une certaine frayeur, il y a, quand même, pense Heidegger, d'abord, quelques *questions* à se poser :

I. Quelle est la provenance d'une science physique capable de désintégrer l'atome ?

II. Qu'est-ce qui se tient en retrait derrière l'éclair d'Hiroshima ?

III. Que signifie pour l'existence humaine d'interpréter sa propre histoire comme « âge » ou « ère » atomique ?

I

Dès sa leçon de 1915 sur *Le Concept de temps dans la science historique*, Heidegger s'intéresse à la physique mathématique et interprète le travail de Galilée sur la chute des corps (voir *Philosophie*, n° 103, 2009). Il reprend cette analyse en 1935-1936 dans son cours *Qu'est-ce qu'une chose ?*, en insistant sur l'« essence du projet mathématique » dans l'expérience de Galilée. L'important est ce que Galilée « pensait d'avance quant au mouvement » : « Je me représente *(mente concipio)* un corps jeté sur un plan horizontal en l'absence de tout obstacle », écrivait-il en 1638. Et Heidegger commente : « Dans ce *mente concipere* est d'avance rassemblé ce qui doit être déterminant d'une seule et même manière pour tout corps en tant que tel, c'est-à-dire pour la corporéité. »

Ainsi « s'esquisse » un « plan de la nature » que le mathématique se donne donc « à partir de lui-même », ouvrant un domaine où la science, devenant recherche, va rencontrer ses objets. Ici, par conséquent, un *saut* a lieu, qu'il s'agit de bien identifier : « Le mathématique est, en tant que *mente concipere*, un *projet* qui saute pour ainsi dire par-dessus les choses en direction de leur choséité. »

Ce *projet* concerne toute physique, donc aussi la physique nucléaire.

Heidegger dira encore beaucoup plus tard, en 1963, à Medard Boss : « [...] c'est seulement à partir de la menace future de la bombe atomique qu'on peut aussi voir le sens du pas fait par Galilée. »

En esquissant un « plan », le « projet » fait de la science moderne une *recherche*. Heidegger précise, le 9 juin 1938, dans la conférence sur *L'Époque des conceptions du monde* : « Ce n'est même que dans la perspective de ce plan qu'un phénomène naturel peut devenir visible comme tel. » Et cette recherche, soumise à la méthode, « se réorganise elle-même à l'aide de ses résultats, pour une nouvelle investigation ». Son mouvement est une « exploitation organisée ». Voilà pourquoi la bombe atomique renvoie à Galilée : « Dans l'installation matérielle qui permet à la physique la désintégration de l'atome est contenue toute la physique moderne depuis ses débuts », donc depuis sa provenance métaphysique cartésienne – depuis que la vérité est la certitude de la représentation, c'est-à-dire depuis que l'étant est *objet* pour un homme calculant, qui, par un calcul, s'en assure en s'en portant garant.

C'est depuis ce fond que la science moderne, devenue *recherche* relevant de l'exploitation technique, poursuit son objectivation de l'étant en tentant

d'y apporter l'*unification* toujours plus nécessaire. Ce dernier point mérite d'être précisé.

Même la physique du noyau et du champ suit les objets à la trace « pour s'assurer d'eux dans l'unité de l'objectivité ».

Après 1945 et les débats sur l'utilisation (pacifique ou non) de l'atome, Heidegger approfondit ses analyses de 1938. En août 1953, peu avant de faire sa conférence sur *La Question de la technique*, il s'interroge sur la science comme « théorie du réel » *(Science et Méditation)*. En 1955, dix ans après Hiroshima, il écrit *Sérénité. Enracinement dans l'âge atomique*, qui sera vite traduit au Japon. En 1955-1956, il consacre un cours, *Le Principe de raison*, à l'impensé de « l'ère atomique ».

La relation qu'il entretient avec Heisenberg lui permet de nouveaux pas.

C'est toujours une unité qui est visée, par la physique contemporaine, et cela, jusqu'à « pouvoir écrire une unique équation fondamentale de laquelle découlent les propriétés de toutes les particules élémentaires et par là le comportement de la matière en général » (Werner Heisenberg).

Dans la mesure où la nature est, par conséquent, sommée d'apparaître selon les réquisits d'une telle calculabilité, il faut aller plus loin et dire que « dans la phase la plus récente de la physique atomique, l'*objet lui-même* disparaît » ; à la place, la relation sujet-objet qui, prise dans l'injonction de « mise à disposition de... », devient un fonds disponible.

Tout comme une région est mise à disposition du gaz qui en sera extrait, ou de l'uranium, qui devra être à disposition pour les besoins en énergie atomique – donc, plus d'objet mais des fonds disponibles.

Pour le dire fortement : « La science met le réel au pied du mur. » Mais secrètement, selon une injonction latente.

N'est-ce pas tout cela que révèle et dissimule à la fois l'éclair de Hiroshima ?

II

Ce qui s'est passé est effroyable et révélateur. En 1945, la destruction est partout, c'est une destruction de l'étant, que l'homme a mis en avant en voulant s'assurer la domination sur lui. Mais où se tient l'injonction qui fait de l'homme de plus en plus un « calculateur », de moins en moins un

« méditant » ? Comment ne pas pressentir qu'il y a un agir propre à quelque chose qui demeure latent ?

Le 17 février 1945, Heidegger écrit à sa femme :

> Ce qui se passe dans tout son ensemble en ce moment sur la planète est d'une nature telle qu'un événement essentiel doit s'y tenir en retrait quand bien même nous ne le voyons pas encore ni ne pouvons le dire. C'est pourquoi il faut que nous restions proches de ce qui se tient en retrait en y pensant toujours, sans vouloir forcer les choses.

Quelque chose se tient en *retrait*, sur quoi la volonté ne peut rien, qu'il y a seulement à laisser être en l'accueillant dans la pensée méditante.

L'explosion de la bombe atomique à Hiroshima a lieu un peu plus tard, le 6 août 1945.

En décembre 1946, Heidegger interprète, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, la question de Jean Beaufret sur le « rapport d'une ontologie avec une éthique possible » en la mettant en relation avec l'histoire récente du monde. « La pensée peut-elle continuer à s'abstenir de penser l'être, quand celui-ci, après être resté longtemps caché dans l'oubli, s'annonce en ce moment de l'histoire du monde par l'ébranlement de tout étant ? »

En menaçant de tout ébranler, la bombe atomique confirme la primauté actuelle de l'étant. Mais avec elle, une possibilité surgit de prêter une attention nouvelle à l'être et à son retrait. Sur quoi l'homme pourrait-il encore régner si tout peut s'effondrer, du fait même du travail de la raison qui a servi à s'assurer sa domination ?

Une chance est donc donnée à tous de percevoir, à travers un éclair vaste comme le soleil, la forme extrême de retrait de l'être qui nous procure cette modalité, extrême aussi, de dispensation de présence, à savoir une mise en avant de l'étant qui est telle que notre seule action est d'assumer toujours plus notre domination sur lui – au besoin en le fragmentant, en l'atomisant.

Ce que Hiroshima rend évident à tous, puisque tout l'étant est menacé d'ébranlement, et le restera, c'est que donner un sens positif à l'homme ne sera désormais possible qu'à partir de la *vérité de l'être*, et à condition de renouveler la pensée de l'homme, en le pensant comme relation à cette vérité – et non comme seigneur de la Terre et du Cosmos. Seule une décision de la pensée qui tentera de laisser se dire la vérité de l'être, sans égard pour l'étant, pourra permettre de penser l'humanité de l'homme.

Il ne faut pas s'y tromper : la bombe atomique n'est qu'un signe de plus, et délaissé comme les autres, de ce qui est là depuis l'initial : à savoir, le

manque d'égard pour *être* lui-même, au profit de la volonté de s'emparer de tout ce qui est :

> Ce n'est pas la bombe atomique, dont on discourt tant, qui est mortelle, en tant que machine toute spéciale de mort. Ce qui depuis longtemps déjà menace l'homme de mort, et non pas d'une mort quelconque, mais de celle de son essence humaine, c'est l'inconditionnel du pur vouloir, au sens de l'auto-imposition délibérée en tout et contre tout » [*Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 294, fin 1946].

Il ne faudrait pas que la bombe atomique ait l'effet inverse d'aveugler les hommes sur *ce qui est*, lui masquant que l'« effroyable a déjà eu lieu » (*Essais et conférences*, GA 7, 168).

L'« effroyable », c'est qu'il n'y ait nul souci de la *présence* comme telle, qui se tient dans le retrait : « Le savoir de la science a déjà détruit les choses en tant que choses, longtemps avant l'explosion de la bombe atomique. »

À la place de la « proximité à ce qui est », l'« uniformité » du « sans distance » : « ce rapprochement dans le sans-distance n'est-il pas encore plus inquiétant qu'un éclatement de toute chose ? » (1950) Tout s'est joué quand l'homme a *sauté* par-dessus la chose afin de la maîtriser par la représentation ; lors du séminaire de Zurich en 1951, Heidegger déclare ainsi :

> La bombe atomique, il y a beau temps qu'elle a fait explosion. Elle a explosé dès le moment où l'homme, face à l'être, est entré en insurrection, en faisant de l'être l'objet de sa représentation [GA 15, 433 ; *Po&sie*, nº 13, p. 58].

III

C'est bien là qu'a commencé ce que nous appelons – serait-ce une banalité ? – l'« ère atomique ». Comme s'il n'y avait pas là une indication sur la manière dont l'être nous est présent, comme si l'étant n'était pas en train de s'adresser alors à nous « sur le mode du calculable et du planifiable » (1957), comme si ce n'était rien pour l'existence humaine que de s'interpréter et de traverser sa propre histoire sous le couvert de l'« âge atomique » !

Heidegger consacre son dernier cours, en 1955-1956, *Le Principe de raison* (GA 10), à méditer ce qui nous appelle à travers ces mots : c'est la

pensée occidentale qui « a forcé la nature à libérer l'énergie atomique » ; c'est là un « fait méta-physique ».

La technique moderne « tend vers la plus grande perfection possible. Cette perfection consiste dans la plus grande calculabilité des objets ». C'est comme si nous avait manqué la mesure de la pensée méditative : l'énergie atomique devenue livrable et mobilisable *in-forme* l'existence historique et spirituelle de l'homme !

Sous une appellation anodine se dissimule l'« étrangeté inquiétante » de ce qui entre en présence dans le séjour de l'homme existant :

> L'âge atomique, entendu comme époque planétaire de l'humanité, est caractérisé par ce fait que la puissance du très puissant *principium reddendæ rationis* se déploie d'une façon troublante et dépaysante, pour ne pas dire qu'elle se déchaîne, dans le domaine déterminant de l'existence humaine.

Pourquoi « troublant et dépaysant » *(unheimlich)* ? Parce que l'« appel à fournir la raison menace tout ce qui pour l'homme constitue ''son pays natal'' *[alles Heimlichen]* [...] il lui enlève tout sol et tout terrain permettant un enracinement [...]. Plus résolument s'organise cette course au domptage d'énergies gigantesques [...] et plus insuffisante devient la capacité de l'homme à bâtir et à habiter dans le domaine de l'essentiel ».

Déracinés, il n'y a plus, pour nous, ni « choses » ni « objets ». L'étant est présent comme « préposé à..., commis à... *[bestellt]*, tout en étant sommé, mis en demeure de... *[gestellt]* ».

La conséquence en est, comme l'explique Heidegger dans une lettre à Kojima Takehiko, du 2 septembre 1963, que la modalité du retrait de l'être qui règne sur ce déploiement résonne comme un appel à tout placer sous une régulation elle-même garantie – « la puissance de la sommation » – et que tout ce qui « peut être et est » *n'apparaît* que comme « fonds » *(Bestand)* calculable et n'est expérimenté qu'à travers cette optique de mise en sécurité.

Le danger, alors, c'est que l'homme n'atteigne pas son propre et soit exproprié de son être :

> L'homme est, sans y prêter garde, lui-même sommé, c'est-à-dire défié, d'arraisonner *[bestellen]* le monde auquel il appartient comme fonds entièrement calculable et de se sauvegarder lui-même en même temps en vue de la possibilité de cet arraisonnement.

Toutefois, c'est seulement sur le fond d'une appartenance à l'être que l'homme peut percevoir l'être et en dire la raison. Par conséquent, « ce qui

lui est propre repose sur le fait qu'il ne s'appartient pas lui-même ». C'est en ce sens qu'il comporte le déracinement et l'« étrangeté dépaysante » : « Nous n'avons plus besoin de bombe atomique, le déracinement de l'homme est déjà là. Nous ne vivons plus que des conditions purement techniques » (interview avec le *Spiegel*, publiée le 31 mai 1976, juste après la mort de Heidegger).

Pierre Jacerme.

Bibliographie – P. Jacerme, *L'Éthique, à l'ère nucléaire*, Paris, Lettrage Distribution, 2005.

→ Autodestruction. Bouddhisme. Catastrophes. Extermination. Fonds disponible. Heisenberg. Japon. Kojima. *Rashomon*.

Attente

Dans une lettre du 5 juin 1963 à son ami L. von Ficker, qui venait de lui offrir un livre du philosophe Ebner sur le langage, Heidegger explique que la « langue restera écoutée à condition que l'être humain n'ait pas entièrement désappris la faculté d'attendre longuement ». Il y a ainsi chez Heidegger une pensée de l'attente qui, parce qu'elle se fonde sur la finitude de l'être, pourrait inciter les philosophes (« Que philosopher c'est apprendre à mourir ») et théologiens (« Attente de Dieu ») à repenser entièrement à neuf ce qui relève traditionnellement de l'eschatologie.

Attendre, c'est être en rapport au temps de façon insigne. Mais l'être humain n'a de vrai rapport *(Verhältnis)* à quelque chose que s'il est tenu *(gehalten)* en sa manière d'être la plus propre par cela même à quoi il se rapporte. C'est ce qui apparaît clairement dans l'attente – à condition de ne pas se laisser égarer par la conception habituelle de l'attente entendue comme *ad-tendere*, cette attitude qui consiste, à partir d'un point fixe, à se lancer en avant vers ce que l'on attend dans la tonalité de l'espoir ou du désir pour s'y cramponner (sur cette entente, voir *ÊT*, p. 337). L'espoir a ainsi quelque chose d'agressif, explique Heidegger à E. Fink lors de leur séminaire commun sur Héraclite (GA 15, 245-246), puisque l'« espoir signifie qu'on ''se préoccupe fermement de quelque chose'' » – il s'agit toujours avec lui de compter sur quelque chose. L'attente en revanche

s’accorde à la tonalité de la retenue *(Verhaltenheit)* qui montre précisément qu’il n’y a d’attente possible que parce que nous sommes d’abord tenus.

C’est dans son *Dialogue hespérique*, écrit au printemps 1945 et traduit sous le titre de *La Dévastation et l’attente*, que Heidegger développe cette phénoménologie de l’attente, tant il est vrai que c’est précisément face à la dévastation qu’il est urgent d’apprendre à attendre. Mais que veut dire attendre ? Et qu’y a-t-il à attendre ? Les deux questions en réalité n’en font qu’une et celle-ci se déploie vers deux horizons : en direction de ce que nous sommes en propre, puisqu’il s’agit d’attendre (GA 77, 216 ; *La Dévastation et l’attente*, p. 34) « que notre propre aître devienne assez généreux et assez libre pour que nous puissions nous en remettre avec décence et adresse au secret de ce que nous adresse [le] destin » – et en direction du temps, puisque attendre, c’est attendre le temps *qu’il faut*.

Si nous parvenons à prendre la mesure de ce double horizon, nous serons à même de comprendre cette chose proprement renversante : la véritable attente n’a pas d’objet, pas de corrélat – et c’est en ce sens qu’elle constitue l’épreuve humaine par excellence, celle de la finitude. L’attente ne consiste pas en effet à attendre quelque chose ; car lorsque nous attendons quelque chose (ou quelqu’un), nous nous cramponnons à quelque chose d’attendu. Il importe donc de distinguer *erwarten*, s’attendre à (qui est au fond « incapacité d’attendre ») et *warten*, attendre purement et simplement... rien. Mais même cette dernière manière de parler n’est pas juste : attendre le rien – ou l’être – ou quoi que ce soit d’inattendu, fût-il le plus divin, c’est encore s’attendre à quelque chose.

Warten en allemand parle à partir de la même racine que *wahren*, prendre en garde. En ce sens *warten* veut dire au sens propre re-garder : tenir et soutenir la vue qui vient à notre encontre. Il n’y a donc de véritable attente qu’au regard de ce qui correspond à l’attente pure et simple. Et puisqu’il n’y a rien à attendre, attendre ne peut consister, dit Heidegger, qu’à « laisser venir »... le venir lui-même (et non pas quelque chose qui viendrait).

Il y a cependant ici une double méprise à éviter. Si l’attente n’a rien d’actif, cela ne veut pas dire pour autant qu’elle serait pure passivité ! Laisser venir le venir lui-même n’a rien de l’*amor fati* et ne consiste « nullement à s’accommoder des choses comme elles vont, en se disant qu’un jour elles iront peut-être autrement » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 104). Ni active ni passive, l’attente caractérise à merveille ce que Heidegger a nommé *die Gelassenheit*, l’engagement à

laisser être. Celui qui attend fait bien quelque chose – mais dans le sens originellement factitif du verbe faire : celui qui attend fait attention. C'est exactement en ce sens que Heidegger peut écrire le 19 septembre 1931 à E. Blochmann : « Je suis à nouveau plongé dans le travail, ou, pour mieux dire, dans une attente patiente et vigilante. »

L'autre méprise à éviter concerne le rapport au temps : l'attente ne peut se penser, à la manière de saint Augustin, comme le fait d'être tendu vers l'avenir – à l'inverse en quelque sorte d'une mémoire tendue vers le passé. Avec cette entente-là du temps, nous retomberions dans le s'attendre à... Attendre, c'est attendre le temps qu'il faut, et par là même soutenir une entente plus originelle du temps, étant donné que (GA 77, 218) l'« attente s'étend au cœur d'une dimension du temps encore abritée en retrait ». Dans l'attente « nous sommes tout entiers tendus dans l'encontre de la présence à... » (GA 77, 227). Habiter l'attente, c'est être – littéralement et dans tous les sens – *contre* toute attente, ce qui se dit en allemand *Gegenwart* ; autrement dit dans l'attente nous habitons le présent. Et c'est parce que, contre toute attente, nous habitons le présent que l'opposition du déjà et de l'à venir peut se dissoudre. C'est ce qui se manifeste également dans la temporalité intime de la fête, explique Heidegger dans un cours consacré à Hölderlin (GA 52, 75) : « Parce que c'est se mettre en état d'accueillir librement l'inhabituel, célébrer une fête suppose déjà d'appartenir à celui-ci sur le mode de l'attente. » Ainsi, contre toute attente, nous habitons la contemporanéité des trois ekstases temporelles :

> En attente, nous sommes même complètement passés : partis au loin, à savoir jusqu'à notre aître que le pur et simple venir requiert comme il faut pour le déployer comme le là ouvert qui le laisse venir et qui en répond dans le face-à-face de la parole [GA 77, 227 ; *La Dévastation et l'attente*, p. 51].

Telle est la façon dont Heidegger repense de manière complètement originale l'eschatologie. C'est parce que l'être humain est être vers la mort (« capable de mourir ») qu'il est « l'aître en attente » – la mort étant elle-même « comme quelque chose qui attend en nous », « comme si elle attendait notre attente » (GA 77, 217 ; *La Dévastation et l'attente*, p. 35). L'attente peut ainsi se « définir » comme le pur rapport au possible : l'être à même par excellence – ce que la langue allemande appelle *das Vermögen* (GA 77, 227). De même la réserve ou la retenue propre à l'attente nous manifestent la grandeur de la pauvreté, dans la mesure où l'attente nous apprend à nous satisfaire de ce qui est suffisant. L'attente est un savoir de ce

qui sauve – et ce qui sauve n'est rien d'autre que *ce qui laisse* attendre notre aître.

C'est précisément ici, à partir de cette pensée de ce qui sauve comme de ce qui laisse attendre notre aître que nous pouvons comprendre comment dans l'attente, la finitude humaine répond à la finitude de l'être. « L'être est encore en attente de devenir pour l'homme digne d'une question », écrit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 322). Lisons, pour conclure, le commentaire que fait J. Beaufret de cette phrase qui lui fut originellement destinée :

> Ce fut là le plus grand étonnement, peut-être, de Heidegger. L'être devait-il donc *m'attendre* ? La tentation est grande ici d'hypostasier l'être en un *Cunctator* infiniment patient face à des hommes indéfiniment procrastinateurs. Mais il est possible aussi de penser que c'est précisément cette attente elle-même, à savoir celle *par lui* de l'homme qui se fait attendre, une telle attente de la part de l'être étant dès lors diamétralement l'inverse de l'attente du Messie, même s'il lui faut à son tour attendre l'heure qu'il s'est lui-même fixée. Cette attente *de* l'être, au sens du *génitif subjectif*, serait ainsi sa propre finitude [*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 111].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1966.

→ Ennui. Espace-et-temps. Fête. *Gelassenheit*. Laisser. Pauvreté. Possibilité. Présent. Retenue.

Augustin (354-430)

Dans le climat du néo-thomisme devenu doctrine officielle de l'Église catholique depuis l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII en 1879, la lecture d'Augustin semble avoir été pour Heidegger beaucoup plus qu'un bol d'air : une libération, l'occasion d'une rencontre et même un choc, au moment même où, vers 1920, il se détache douloureusement, mais en tentant de l'approfondir, de son appartenance confessionnelle au catholicisme, sinon de sa provenance chrétienne. Augustin – auquel on doit, en substance, la définition de l'amour *Amo : volo ut sis* (« je t'aime : je veux que tu sois ») – semble avoir été en outre le génie tutélaire des échanges de Martin Heidegger avec Hannah Arendt, dont la « dissertation », rééditée chez Olms en 2006, consacrée au concept d'amour

chez Augustin, fut d'abord publiée à Berlin en 1929. Rencontre avec le philosophe par excellence de la rencontre, celle de l'âme avec Dieu et par là de soi avec soi-même – « au lieu de soi » (J.-L. Marion, *Au lieu de soi*). C'est moins l'arrière-plan historique de la « fin de la culture antique » (H.-I. Marrou) qui intéresse Heidegger que le caractère pour ainsi dire intemporel de cette rencontre. Le « moment » augustinien est celui, anthropologiquement et historialement décisif, où l'âme « n'est plus l'âme en moi, mais *mon* âme », selon la forte formule de B. Groethuysen (*Anthropologie...*, p. 129), et *mon* âme s'adresse à « mon » Dieu (*Conf.* I, IX, 14 : *Deus, deus meus...*). Augustin l'a assez dit et répété : deux choses seulement l'intéressent, ce qu'il désire connaître *(scire)* c'est *Deum et animam*, Dieu et l'âme, « Rien d'autre ? Absolument rien d'autre » (*Soliloques*, 1, 2, 7).

Choc avec la dimension volcanique, voire « puissamment éruptive » des écrits d'Augustin, associé à Luther et Kierkegaard à cet égard (GA 58, 205), en ce qu'il révèle et réveille du caractère explosif du christianisme – non pas Augustin tel qu'il est alors caractérisé comme prédécesseur de Descartes, mais comme celui qui a vu la *Selbstwelt*, le « monde du soi » (ou le « monde à soi », au sens d'une « chambre à soi ») « bien plus profondément que [ne le fera] Descartes » *(ibid.)*. C'est à partir d'une « logique du cœur » bien plus pascalienne que cartésienne que Heidegger aborde Augustin. D'Augustin à Descartes, d'un *cogito* l'autre, ce sont des noces de Cana à l'envers : « Le vin de la pensée d'Augustin a été délayé en eau dans la pensée de Descartes » (*Phénoménologie de la vie religieuse*, GA 60, 298). Ce qui ne veut nullement dire qu'Augustin n'aurait d'intérêt aux yeux de Heidegger que comme repoussoir de Descartes ou de Thomas d'Aquin !

En Augustin, et précisément à l'époque où la pensée qui se développera dans *Être et temps* commence à trouver ses marques, Heidegger trouve un répondant à ses préoccupations relatives à l'existence, ou pour mieux dire, à l'ancrage de la réflexion philosophique dans la dimension de l'existence comme du monde concret au sein duquel chaque être humain est amené à déployer son être, à vivre, quitte à devoir y « porter sa croix » et sa propre vie comme un fardeau. Mais à y vivre d'une vie qui soit, autant que possible, une vie digne de ce nom, qui prend donc pour point de départ une plus ou moins grande dysharmonie entre la vie que je vis et une vie qui en serait vraiment une, une vraie vie bien différente de « cette vie-ci, si on peut

appeler ça une vie », selon l'expression augustinienne aux accents si étonnamment modernes (*De Civ.* XXII, 22 ; *haec ipsa vita, si vita dicenda est*), une vie problématique, donc, aux prises avec elle-même et soucieuse de se vivifier, autant dire de s'atteindre, qui est à soi-même devenue question, et même *magna quaestio* (*Conf.* IV, 4, 9). Le phénomène dégagé à cet égard par Heidegger est la différence qui sépare l'être-en-vie et vivre sa vie. Toute philosophie, ou plutôt tout philosopher trouve dans la vie son ancrage, son motif et son ressort, toute philosophie est philosophie de la vie, à telle enseigne que l'expression chère à Dilthey de « philosophie de la vie » *(Lebensphilosophie)* est quelque peu redondante – autant dire, selon Heidegger (*ÊT*, § 10, p. 46), « botanique des plantes » !

Les cours de Fribourg de 1918 à 1921 rassemblés dans le tome 60 de l'édition intégrale constituent un document décisif et d'une incroyable richesse encore largement inexploitée de ce que Heidegger a entrepris et risqué sous le nom de « phénoménologie de la vie religieuse », et non plus de la « conscience religieuse » (GA 60, 345). L'analyse de la *tentatio* telle qu'elle est thématisée par Augustin y ressortit déjà, comme figure de la mobilité propre à la vie humaine, à l'analytique existentiale que développera en 1927 *Être et temps* ; on peut également noter en passant une référence, rare chez Heidegger, aux « tentations (par exemple sexuelles) » (GA 60, 275), comme en ces rêves érotiques évoqués par Augustin dans le cadre d'une analyse des concupiscences de la chair. Ce volume est centré autour de l'idée selon laquelle le rapport à Dieu – thématisé par Augustin comme « vie de ma vie » (*Conf.* VII, I, 2 : *vita vitae meae*) et « en moi plus moi-même que moi », selon la traduction donnée par Paul Claudel du fameux *interior intimo meo* du livre III des *Confessions* (VII, 12) – ce rapport à Dieu, donc, se constitue au sein du rapport à soi, de l'expérience factive de la vie soucieuse et inquiète de son propre accomplissement devant Dieu (ce qu'on appelle être croyant) mais, pour ce faire, d'abord à ses propres yeux. C'est Augustin, plutôt que Thomas d'Aquin, qui semble avoir aidé Heidegger à comprendre en quoi la religion bien comprise constitue, à la différence de la science, « une foncière possibilité de l'existence humaine » (lettre à E. Blochmann du 8 août 1928), à la manière d'« une musique sacrée accompagnant tous nos faits et gestes » et nous invitant à « tout faire *avec* religion, sans pour autant faire quoi que ce soit *par* religion » (GA 60, 322). Car la religion bien comprise n'est pas fuite hors du temps vers une éternité espérée, mais inscription au cœur de la

temporalité, à telle enseigne que « seul comprend l'éternité celui qui vit la temporalité à la mesure d'un accomplissement (GA 60, 117). « La vie éternelle se conjugue au présent » (J.-L. Chrétien, *Sous le regard de la Bible*). Purement homonyme de la « confession » rousseauiste qui n'en est pas l'héritière, la « confession » augustinienne, à la fois honteuse (confession des péchés) et glorieuse (confession de louange) ne se réduit pas à l'aveu, malgré cette récente traduction française des *Confessiones* qui les rabattent sur le sens juridique d'un aveu de culpabilité selon l'usage préchrétien du terme, si la *confessio* n'est « rien d'autre que la réponse humaine à l'appel de Dieu » (J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*) dont le Verbe de fort loin la précède, Heidegger la comprend foncièrement, quant à lui, comme synonyme d'interprétation de soi, auto-interprétation (GA 60, 212 & 247). Si « mon accès à moi-même passe par mon accès à Dieu » (J.-L. Marion, *Au lieu de soi*), inversement, et c'est bien là le principal nœud de la difficulté, mon accès à Dieu passe par mon accès à moi-même. C'est plutôt sur ce second pôle que Heidegger met l'accent. Le Dieu révélé est moins présupposé qu'il ne vient habiter l'attente que creuse le désir en cette « cavité désirante » (P. Claudel) qui s'appelle l'âme. Si Heidegger n'a pas tenté la remontée du néo-thomisme à « frère Thomas » (ce sera l'admirable travail de Marie-Dominique Chenu), il est remonté de l'augustinisme à l'évêque d'Hippone, à saint Augustin. Ou plutôt à Augustin, comme on dit d'ailleurs plus couramment en allemand *(Augustinus)*. Ni ce néo-augustinisme que fut le jansénisme, tel qu'il se laissa accaparer par les controverses sur les questions de la grâce et de la prédestination, en faisant appel, pour les trancher, à l'autorité de saint Augustin, ni même l'augustinisme, fût-il défini : « si on descend profondément en soi on y rencontre Quelqu'un », à savoir Dieu (H. I. Marrou, *Carnets posthumes*), ne semblent avoir retenu outre mesure l'attention à vrai dire plus phénoménologique que religieuse de Heidegger.

La lecture heideggerienne d'Augustin est radicalement *immanente*. Elle insiste davantage, sinon exclusivement, sur l'*interior intimo meo* que sur le *superior summo meo* (« supérieur à ce qu'il y a en moi de plus haut ») qui pourtant lui fait pendant. Si paradoxal que cela puisse paraître, l'interprétation heideggerienne d'Augustin n'exclut pas un certain athéisme méthodologique (voir *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 109-110) et ne se veut philosophique qu'à ce prix. C'est pourquoi « il est clair que Heidegger, lisant saint Augustin, cherchera constamment à

l'interpréter [...] à contre-pente de la tendance dans laquelle se trouve pris lui-même le [futur] Père de l'Église » (F. Fédier, *Études heideggeriennes*, n° 13) – à savoir d'une part selon une théologie libre de tout apport grec, retournant en amont des défigurations de l'expérience de la factivité chrétienne originale par le recours aux concepts et représentations propres aux écoles philosophiques issues de Platon et d'Aristote, mais aussi à tenter de retrouver, « sous une vie que structure l'enseignement doctrinal de l'Église », « une vie qu'ébranle l'exemple du Christ » (F. Fédier, *ibid.*). En d'autres termes : remonter du dogme à sa genèse, au cœur de « l'expérience chrétienne de la vie ».

Pascal David.

Bibliographie – J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002 ; *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008. – F. Fédier, « Heidegger : édition intégrale, tome 60. Phénoménologie de la vie religieuse », *Études heideggeriennes*, n° 13, Berlin, Duncker & Humblot, 1997. – B. Groethuysen, « Saint Augustin », *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 103-129 : présentation très vivante et éclairante. – M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. – F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Francfort, Klostermann, 1992. – J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, Paris, PUF, 2008 (la dernière interprétation française en date d'Augustin, qui montre notamment le contresens qu'il y aurait et qu'il y a eu à lire les *Confessions* comme une autobiographie d'Augustin). – H. I. Marrou, *Carnets posthumes* (1927-1977), Fr. Marrou-Flamant (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 2006 ; *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 1958 (rééd. 1983) ; *Théologie de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

→ Christianisme.

Autodestruction

Dans son article « L'autodestruction » où il s'interroge « sur ce que, concernant la *Shoah*, peut bien nous enseigner la pensée de l'''événement'' *[Ereignis]* », Henri Crétella attire l'attention sur ce terme qui apparaît plusieurs fois chez Heidegger, à la croisée de questions essentielles.

De retour de Grèce, Heidegger écrit dans *Séjours* :

> Si donc la violence du monde moderne n'entretenait pas un rapport énigmatiquement parlant avec la fuite des dieux telle qu'elle a eu jadis lieu, alors nous qui cherchons, face à l'extrême péril où nous met l'éventualité de l'autodestruction de l'homme, quelque chose qui sauve, nous n'aurions pas besoin de remonter loin dans la mémoire jusqu'à l'absence des dieux enfuis, ni de penser à préparer le domaine de leur arrivée sous une figure modifiée [p. 12].

Les dieux assignent aux mortels une limite que ces derniers ne franchissent qu'au péril de leur humanité. Avec la fuite des dieux, est devenue problématique la question de la limite et ce de manière d'autant plus aiguë qu'avec les Temps nouveaux s'est déployé ce que Heidegger nomme parfois l'« égoïsme métaphysique », en vertu duquel l'homme vient à se penser, en tant que *sujet*, comme seul maître d'une puissance totale de faire. C'est donc lorsque s'accomplit le nihilisme comme règne total de la subjectivité et de l'efficience *(Machenschaft)* que l'homme accède à la possibilité de l'autodestruction : il lui revient la puissance de pouvoir lui-même se détruire. Ce n'est pas YHWH qui a seul pouvoir de dire « j'exterminerai de dessus la terre toutes les créatures » (Gn 7, 4, trad. Lemaître de Sacy), ce n'est pas Zeus qui porte la foudre, ni de Dieu que vient tout pouvoir (Rm 13, 1) – l'efficience totale de l'homme comme sujet est aussi puissance totale de destruction, cette destruction pouvant prendre des formes diverses dont l'unité demeure cependant la *Machenschaft*, en tant que possibilité de *tout* faire. Dès lors, dans ce *gigantisme* de l'efficience (GA 65, § 70) marqué, par l'absence de limite, « il n'y a pas, dit Heidegger, fondamentalement d'''im-possible'' ; on ''hait'' ce mot, ce qui veut dire que tout est humainement possible... » Dans *Le Système totalitaire*, c'est une pensée analogue qui a frappé Hannah Arendt à sa lecture de *L'Univers concentrationnaire* de David Rousset (p. 181) : « Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible. » « La science, écrit Jean-Marc Lévy-Leblond, est devenue technique, le possible est devenu réel. ''Tout ce qui peut être fait, sera fait.'' Chaque concept s'est fait chose, chaque idée s'est faite machine. Le geste a oublié l'intention. La physique a rendu possible l'autodestruction de l'humanité, la biologie rend possible son automutation » (*La Pierre de touche*, p. 31). La réalisation de tous les possibles, c'est déjà ce que programmait Bacon dans l'utopie scientifique de *La Nouvelle Atlantide*, où la Maison de Salomon, sorte de temple de la science, « a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des

choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles » (p. 119).

Que l'autodestruction se fonde dans l'efficience totale, c'est ce que redira Heidegger au Thor de manière légèrement différente : « L'autoproduction de l'homme produit le péril de l'autodestruction » (*Questions iv*, p. 326). Or cette essentielle connexion de l'autoproduction et de l'autodestruction apporte un éclairage précieux sur la plus gigantesque entreprise d'autodestruction à ce jour. François Fédier écrit ainsi :

> Il y a deux volets à la doctrine du nazisme achevé : l'extermination *des* races nuisibles (la plus nuisible en tête) ; et la fabrication d'*une* race de seigneurs. Elles sont toutes deux également un seul crime contre l'humanité. De même, la manipulation génétique qui s'amorce aujourd'hui n'a qu'une possibilité de ne pas être criminelle : pouvoir démontrer (est-il possible de le démontrer scientifiquement ? Y a-t-il une autre preuve ?) qu'elle rendrait l'homme *meilleur* [*Heidegger : Anatomie d'un scandale*, p. 162].

C'est bien en effet dans la logique d'une production biologique de l'homme par lui-même (héritière de « l'auto-idolâtrie de la race » que dénonce déjà Nietzsche dans *Le Gai Savoir*, § 377) que les nazis ont d'abord échafaudé leur criminelle entreprise – comme l'écrit Léon Poliakov : « La technique d'une extermination efficace et discrète [...] a été mise au point, au stade du laboratoire, par des médecins et des savants allemands, avant d'être appliquée en grand et au stade industriel par la SS de Himmler » (*Bréviaire de la haine*, p. 209).

Dans la mesure où, comme le dit Heidegger dans *Questions iv* (p. 325), nous sommes dans une situation « où effectivement règne l'autoproduction de l'homme et de la société » (à travers notamment la puissance atomique et la génétique), la question se pose de savoir où *aujourd'hui* nous en sommes face à l'autodestruction.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – Fr. Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, M. Le Dœuff, M. Llasera (éd.), Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995. – F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988. – J.-M. Lévy-Leblond, *La Pierre de touche. La science à l'épreuve...*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996. – L. Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, Bruxelles, Complexe, 1986. – D. Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1994.

Bibliographie – H. Crétella, « L'autodestruction », publié en anglais dans *M. Heidegger and the Holocaust*, Humanity Press International, 1996 et en traduction française sur le site Internet : www ://parolesdesjours.free.fr.

→ Atome. Brutalité. Extermination. Génétique. Gigantesque. Insurrection. *Machenschaft*. Marx. Nazisme. Nihilisme. Racisme. Shoah. Terre. Violence.

Auto-interprétation

C'est à Friedrich-Wilhelm von Herrmann que nous devons la thématisation de cette question dans son ouvrage de 1964 : *L'Auto-interprétation de Martin Heidegger* ; comme il le souligne, cette interprétation de Heidegger par lui-même n'est pas seulement un éclairage rétrospectif (comme *Ecce homo* de Nietzsche par exemple), mais ressortit au mouvement le plus intime de la pensée de Heidegger, qui a pour nom dans les *Apports à la philosophie* : « La *Kehre* dans l'*Ereignis* » (§ 255). La pensée de Heidegger se déplace sans cesse par rapport à elle-même, car elle est inscrite dans l'avenance de l'événement qu'il ne lui revient pas de pouvoir infléchir, cet événement unique qui ad-vient à titre d'histoire de l'être. « Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous », est-il écrit en ce sens dans *À l'expérience de penser*. À partir d'une certaine date (autour de 1932), Heidegger se sait pris dans ce mouvement au sein duquel il est entré avec *Être et temps* qui, vu à partir de l'histoire de l'être, est comme écrit au futur antérieur. Il ne s'agit pas là d'un « tournant », comme s'il suffisait, après la borne 1932, de tourner pour passer d'un « Heidegger 1 » à un « Heidegger 2 ». Heidegger a en un sens toujours pensé *dans* la *Kehre*, bien qu'il ne le sût pas d'emblée. Or cette *Kehre* que Heidegger nomme « *Kehre* dans l'*Ereignis* », c'est ce mouvement qui ne cesse de tourner et selon lequel, grâce à l'avenance en laquelle *être* s'adresse à lui, l'*être humain* se retrouve proprement dans la possibilité, en tant que *Da-sein*, de s'ouvrir au *là* qui, étant ainsi déclos, libère pour l'*être* la dimension en laquelle son allégie trouve à s'abriter *(Bergung)*. En ce sens, la *Kehre* est, dit Heidegger, *Wider-kehre* (GA 65, 407) : mouvement où, dans la scission qui les tient différenciés *à part* l'un de l'autre (*wider* au sens étymologique – racine **wi*- I), être et être humain se tiennent en *vis-à-*

vis l'un *contre* l'autre (premier sens de *wider*) en ne cessant de faire réciproquement *retour* (deuxième sens de *wider* = *wieder*) l'un vers l'autre pour advenir en propre. *Être et temps* entre dans ce mouvement à partir de l'être humain, tandis que les *Apports à la philosophie* y entrent à partir de l'être : ce sont deux inflexions, plus que deux périodes – à moins que, loin de toute chronologie, nous pensions le temps à partir de sa maturation et de son historialité. Toutefois, dans la mesure où *être-&-être humain* ne sont pas deux pôles séparés mis ensemble après coup, mais l'entre-appartenance d'un rapport mutuel, le fait d'entrer dans la *Kehre* à partir de l'être vient à bouleverser entièrement ce qui apparaît quand on y entre à partir de l'être humain.

C'est ici exactement que l'auto-interprétation trouve son sens. Et c'est pourquoi nous voyons Heidegger à partir du milieu des années 1930 *ressaisir* (ce qui ne signifie ni abandonner, ni perfectionner, ni parachever dans un système) ce qui est pensé dans *Être et temps* pour en puiser à neuf le sens à partir de sa plus originale source. Avant le début de la publication en 1989 des grands traités des années 1930-1940, les textes qui rendaient ouvertement compte de ce travail d'auto-interprétation étaient la *Lettre sur l'humanisme* et l'Introduction de 1949 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* ; les apostilles également (les notes marginales de Heidegger dans ses propres exemplaires), dans *Être et temps* et désormais, grâce à la publication de l'édition intégrale, dans tous les autres ouvrages de Heidegger. Mais dans les traités des années 1930-1940 (GA 65, 66, 67, 69, 70, 71) ce sont presque tous les termes essentiels d'*Être et temps* qui sont ici et là réinterprétés par Heidegger et il semble qu'une partie encore non publiée de l'édition intégrale (tome 92 à 98) soit explicitement consacrée à ce travail dont nous voyons que, loin d'être marginal, il a éminemment trait à la pensée de l'histoire *de* l'être dans le mouvement de son double génitif.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – G. Guest, « Anabase – Acheminement vers l'amont de la ''présupposition'' – Le chemin de *Sein und Zeit* », *Études heideggeriennes*, n° 5, Berlin, Duncker & Humblot, 1989. – F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim - Glan, Verlag Anton Ain, 1964.

→ *Apports à la philosophie*. Interprétation. *Kehre*.

Autre commencement

Der andere Anfang

Après un préambule clarifiant le double titre de l'ouvrage, la première phrase du premier paragraphe des *Apports à la philosophie (De l'avenance)* en articule la ligne générale par ces termes :

> Les *Apports* déploient leur questionnement au long d'une voie qu'il n'est possible de frayer qu'à travers le *passage* à l'autre commencement vers lequel la pensée occidentale dès à présent fait mouvement.

Dans cette première phrase, c'est le mot « passage » (*Übergang* : transition) qui est souligné par Heidegger, signifiant par là même que d'un point de vue historial la pensée occidentale se retrouve « pour un très long séjour peut-être » dans un entre-deux qu'il lui faudra apprendre à arpenter. Comme il l'écrit un peu plus loin :

> Le temps des « systèmes » est derrière nous. Celui de l'édification d'une configuration essentielle où l'étant se déploierait à partir de la vérité de l'estre n'est pas encore venu [GA 65, 5].

Mais si la pensée occidentale peut *dès à présent* entièrement s'engager dans ce passage qui mène vers l'autre commencement, c'est bien d'abord parce que cet autre commencement – même s'il n'est que pressenti – demeure toujours déjà d'avance – dans le jeu de son avenance – le seul et unique point de départ dé-cisif. Dans le livre qu'il a cette fois directement intitulé *L'Avenance* (GA 71, 96), Heidegger écrit dans le même esprit :

> Nous n'avons rien à espérer d'un progrès *(Fortgang)* et rien d'un retour en arrière *(Rückgang)*. Tout est commencement.

Baliser le *passage* demeure par conséquent le premier souci de Heidegger à mesure que la question de l'autre commencement est devenue le fil conducteur de sa pensée, telle qu'il l'a mise en œuvre – comme en désœuvre – au cours de ce travail souterrain qu'il a entamé avec la rédaction des *Apports*. Et si la question de l'autre commencement constitue en quelque sorte la basse continue des *Apports à la philosophie* (GA 65, 1936-1938) et de *Méditer* (*Besinnung*, GA 66, 1938-1939), celle-ci reste encore suffisamment brûlante pour devenir cette fois le thème *principal* des trois principaux ouvrages que Heidegger rédige « dans la foulée » : *Sur le*

commencement (GA 70, 1941), *L'Avenance* (GA 71, 1941-1942), et, à en juger par son titre, puisqu'il est encore inédit, *Les Passerelles du commencement* (GA 72, 1944).

De quoi s'agit-il ? De penser le commencement pour la « première » fois – de penser le commencement en lui-même (et non de ce qui a commencé *à partir de* lui) – de penser le commencement en se disant même – à la limite – qu'il n'a pas encore véritablement commencé, bref de penser ce que Heidegger a appelé, en écho manifeste à son maître-mot d'*Ereignis*, *die Anfängnis des Anfangs*, la commençance du commencement. Dans l'expression *autre commencement*, il est donc crucial de d'abord bien entendre le sens de *autre* – car, de manière moins visible, la difficulté essentielle réside dans l'entente du *commencer*.

En toute apparence – dans les développements de Heidegger – l'*autre* commencement vient s'opposer au *premier* commencement ; mais ce serait une grave erreur que d'imaginer qu'il s'agit de *deux* commencements différents. Le commencement est singulier. Certes il arrive – mais très rarement – à Heidegger de parler de commencements au pluriel. Au § 81 des *Apports à la philosophie*, il explique que la tonalité qui « va nous accompagner » est le « plaisir à escalader les commencements en alternant les questions » – mais il faut ici entendre le pluriel au sens musical du *da capo*. Dans son commentaire de « Grèce » de Hölderlin, il évoque sans les nommer les « rares autres grands commencements, eux qui, avec ce qui leur est propre, ont place dans le Même du commencement de l'appartenance infinie – là où la terre est tenue et contenue » (GA 4, 177 ; *Approche de Hölderlin*, p. 232) – et il n'est pas interdit de penser qu'il fait ici allusion à ce que nous pourrions nommer le commencement biblique, le commencement chinois..., voulant dire par là que c'est seulement dans la mesure où l'Occident, une fois librement détaché de l'Orient – de la Grèce ! – sera à même de penser le Moindre, c'est-à-dire d'amener le Moindre à être ce qu'il est en sa pauvreté, qu'il aura alors la possibilité de s'offrir à la rencontre des « rares autres grands commencements ».

Ici il n'est pas question de cela ; dans l'horizon qui est alors le sien, celui du Dialogue hespérique (occidental), le commencement est toujours singulier. Par conséquent l'*autre* commencement n'est pas du tout à entendre au sens d'un second commencement, encore moins d'un nouveau commencement ou pire d'un n^{ième} recommencement. Il faut quasiment entendre *autre (andere)* au sens d'un adverbe, c'est-à-dire d'une modalité :

l'autre commencement n'est purement et simplement que l'autre manière d'entrer en commencement – l'*autrement-dit* du commencement. Heidegger l'énonce en toute évidence dans sa lettre à H. Arendt du 19 avril 1972 : « L'''autre commencement'' n'est pas un second commencement, mais le premier et unique commencement, sur un autre mode. » Ainsi Heidegger n'« oppose » le premier et l'autre commencement que parce que c'est cet autre commencement qui permet de voir pour la première fois l'unicité du premier et seul commencement. C'est ce qu'il explique d'emblée dans ce même § 1 des *Apports à la philosophie* :

> L'autre commencement de la pensée est ainsi nommé, non parce qu'il serait seulement d'un autre moule [*andersförmig* : autrement-formé] que les autres philosophies déjà reçues, quelles qu'elles soient, mais parce qu'il doit être l'unique autre commencement tirant son unicité de sa relation *vis-à-vis de* l'unique seul et premier commencement. Cette manière qu'ont l'un et l'autre commencement de se rapporter l'un à l'autre suffit déjà en même temps à donner le ton avec lequel se module la recherche du sens *[Besinnung]* qui caractérise la pensée lorsqu'elle s'engage dans le passage.

Deux questions élémentaires méritent alors d'être posées : 1) Qu'est-il arrivé au premier commencement ? En quoi n'a-t-il – n'*est*-il pas – commencé ? 2) Qu'est-ce qui vient se jouer dans cette entr'appartenance du premier et de l'autre commencement ?

L'enjeu de ces deux questions n'est rien de moins que le sens de ce que Heidegger appelle « histoire », et plus précisément *Geschichte des Seyns*, histoire comme à-venir de l'estre. De ce point de vue historial, si la pensée occidentale s'engage d'un coup dans le passage, c'est qu'elle a pris conscience que le « premier commencement, en tant que premier, reste décisif, et cependant, en tant que commencement, il est dépassé » (GA 65, 6). Regardons de près les deux temps de ce balancement. En tant que *premier*, le premier commencement décisif constitue bien le coup d'envoi *grec*... Mais encore ? Notons en passant que Heidegger n'a jamais pratiqué la rhétorique du « miracle grec » – et c'est même ici qu'il nous apprend à faire un saut : le coup d'envoi grec, ce n'est pas la naissance de la philosophie (quand apparaît la philosophie l'effondrement de l'*alèthéia* a déjà eu lieu), encore moins l'origine de la civilisation au sens de l'humanisme anthropocentrique ; mais ce n'est pas non plus la pensée matinale d'Anaximandre, de Parménide et d'Héraclite. Le coup d'envoi grec – tel qu'au fond il n'a pas eu lieu – c'est de manière beaucoup plus

originelle : l'apparition – sur un mode fini : en langue grecque – de l'*abîme* du commencement.

« Pour que commencement il y eût, l'homme fut créé », écrit saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, montrant par là même comment l'*archè* du Prologue johannique vient rythmer « autrement » l'interprétation de l'*archè* de la Genèse mosaïque (dans sa version... grecque, du moins). Heidegger ne se meut pas du tout sur ce plan-là, et cela d'autant moins que pour lui le commencement n'est en rien une *archè*, n'est ni premier temps, ni premier principe, en un mot ce n'est pas un fondement *(Grund)*, pas même le tréfonds d'un fondement originaire *(Urgrund)*. Il n'est pas non plus comme chez Böhme Sans-Fond *(Ungrund)*. Le commencement est purement et simplement hors-fond (*Ab-grund*, abîme). En revanche, Heidegger aurait pu écrire : pour qu'être il y ait, il y eut commencement. Il l'a formulé d'ailleurs de façon plus rigoureuse dans les *Apports* :

> *Denn mit dem Seyn und seiner Wahrheit muß immer wieder angefangen werden* [GA 65, 17].

Partant du constat que grammaticalement cette phrase est impersonnelle, une première traduction pourrait dire :

> Car avec l'estre et la vérité de l'estre, il faut toujours à nouveau qu'il y ait commencement.

Une telle traduction cependant achoppe devant la difficulté essentielle que nous n'avons pas encore abordée : le sens propre du verbe allemand *an-fangen* où *fangen* veut dire prendre, attraper. *Emp-fangen*, c'est prendre en sachant accueillir le plus généreusement ce qui est pris, recevoir (*Empfängnis* dit la conception d'un enfant) ; l'adjectif *be-fangen* dit l'état de celui qui se retrouve pris et surpris (donc aussi de parti pris), voire embarrassé et interdit à la manière de Socrate ; *auf-fangen*, c'est attraper de manière suffisamment directe pour intercepter, contenir et amortir ; parlant de Hölderlin, Heidegger explique que le dire original du poète consiste à se placer sous les orages des dieux afin de capter leurs signes *(Winke auffangen)*, la foudre et son devenir-mot (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 217). *An-* est de son côté le préverbe de l'approche – *an-fangen*, c'est le fait d'être au contact de ce qui est attrapé (voir le sens propre du français entreprendre). Pour le dire de manière plus saisissante, dans *An-Fang*, c'est d'abord *an* qui est indice d'initialité (de mise en mouvement, d'acheminement), alors que *Fang* signe une étonnante dimension de jeu et de retrait – *An-fang* est donc ainsi au sens propre

l'*emprise de l'initial*, à condition de donner à cette emprise une dimension de libre jeu qui inclut autant la surprise, la déprise, que l'absence de prise de celui qui s'est trouvé pris. Lors de son séminaire à Aix-en-Provence en mars 1958, Heidegger invitait ses auditeurs à entendre *Anfang* au sens très littéral de « ce qui nous prend et ne cesse de nous reprendre, ce qui, ainsi, nous saisit en une trame » en ajoutant que « ce mot signifie moins annoncer par avance quelque chose de futur, que convoquer, provoquer à répondre et à correspondre » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 86).

Retraduisons à présent la phrase citée des *Apports* :

> Car avec l'estre et la vérité de l'estre, il faut toujours être à nouveau saisi par l'emprise de l'initial.

Voilà pourquoi, en tant que premier, le commencement grec reste décisif. Une figure comme Socrate n'a jamais cessé d'être saisi par l'initial en répondant de son emprise. Cependant, en tant que commencement, le commencement grec est *dépassé*. Telle est au demeurant la « loi du commencement » : pour commencer, le commencement se montre dans *ce qui* a commencé – pas même d'ailleurs en tant que tel, puisque le commencement se retire. Il est donc plus juste de dire que le commencement se dévoile à rebours de lui-même « avec ce qui sort de lui et dans une certaine mesure avec ce qui en est déjà parti » (*Parménide*, GA 54, 202) :

> Pour commencer le commencement laisse derrière soi la proximité de son aître commençant et abrite ainsi son retrait. C'est la raison pour laquelle même faire l'épreuve de ce qu'il y a au commencement ne garantit encore aucunement la possibilité de penser le commencement lui-même en son aître. Le premier commencement est certes celui qui décide de tout ; mais il n'est pas pour autant le *commencement à même de commencer*, c'est-à-dire le commencement qui s'allégit en même temps qu'il allégit son domaine d'aître – et par là même commence. La commençance *[Anfängnis]* du commencement à même de commencer advient à soi-même à la fin.

Le premier commencement s'est retiré à mesure que se déployait le monde grec – telle est l'intuition qui a guidé Heidegger lors de toute son exploration de la pensée et de la philosophie grecques dans l'ensemble de ses cours et de ses écrits. Vu du commencement l'être humain peut ainsi se définir comme le « lanceur lancé » :

> Le lanceur lancé accomplit le premier lancement, c'est-à-dire le lancement fondateur, comme *projection* de l'étant sur l'estre. Dans le premier commencement, puisque l'être humain vient à se tenir d'abord au premier chef *devant* l'étant, la projection elle-même – son style ainsi que sa

> nécessité et l'urgence dont elle procède – est encore obscure et voilée, mais puissante cependant : φύσις [éclosion], ἀλήθεια [ouvert sans retrait], ἕν [un], πᾶν [tout], λόγος [*logos*], νοῦς [percevoir], πόλεμος [combat], μὴ ὄν [non-être], δική [ajointement], άδικία [désajointement] [GA 65, 45].

Cette énumération merveilleuse signe l'échappée du premier commencement, ce que Heidegger a appelé à la page 6 des *Apports à la philosophie* le dépassement *(Überwindung)* du commencement, lequel s'achève ensuite avec la naissance de la métaphysique et son « progrès » : ainsi, dans le premier commencement, l'être – entendu comme étantité – « est amené à la pensée (par le νοεῖν et λέγειν), amené à être vu et posé en l'ouvert de son règne, afin que l'étant lui-même devienne phénomène » (GA 65, 229). Bref l'être y est posé comme un absolu pour entrer « au service de l'étant », « même si en tant que cause, il est apparemment ce qui exerce sur lui sa domination ». Cette échappée est donc aussi en un sens un échappement qui manifeste à quel point la pensée « s'est perdue » – preuve en est par exemple pour Heidegger la « manière dont la Logique fut élue pour disposer de la pensée, alors qu'elle n'est elle-même qu'un résidu de l'*impuissance* de la pensée » (GA 65, 170). Ce dépassement du commencement, Heidegger le caractérisera de manière encore plus précise quelques années plus tard comme *Entwindung* : les Grecs, à force de commencer – dans la puissance du commencement – se sont dépris *(ent-)* de la tresse *(Windung)* initiale. Tresse qui n'est rien d'autre que l'entr'appartenance de l'avenance et du commencement.

Le commencement *autrement-dit* ne fait que *dire* la vérité de l'estre. Être au rythme de la surprenante emprise-&-déprise de l'initial, c'est donc correspondre au jeu de l'avenance. Ces deux manières de déployer l'estre – avenance et commencement – s'entr'appartiennent, explique Heidegger dans les premières lignes de *Sur le commencement* – avec cet avantage, précise-t-il d'emblée, que si estre n'est pas effacé en tant que mot essentiel, il y perd malgré tout de « sa primauté exclusive ». C'est l'étude de cette entr'appartenance qui constitue le fil conducteur de son livre :

> [...] si le mot « commencement » doit nommer ici l'aître de l'estre et la manière dont l'aître déploie son aître, si en même temps l'estre ne se laisse jamais déduire à partir d'un étant, si enfin l'estre n'est pas pour autant l'absolu et l'inconditionné (ce qui ne peut être affirmé que d'un étant), alors « commencement » doit nommer ce qui déploie en lui-même son aître [...].
> Le « commencement » n'est donc pas commencement d'un autre que lui ; au contraire le mot donne à penser ici l'entre-prendre-en-soi-même *[An-sich-nehmen]* et le recueil initial *[Auffangen]* de ce qui ad-vient à soi au rythme de ce qu'entre-prend-en-soi-même l'ex-tension

> *[Aus-langen]* : l'allégie de la flagrance, le désabritement. Entre-prendre-en-soi-même est désabritement et réserve d'abritement tout autant.
> Le commencement est à l'unisson de cette unité originelle. Le commencement est pour commencer l'entre-prendre-en-soi-même de l'abritement, ce qui veut dire du même coup celui du départ *[Abschied]*. Le com-mencement est a-venance [GA 70, 10].

La correspondance entre le premier et l'autre commencement n'a donc strictement rien de « chronologique » et ne peut se penser en terme de refondation. Comme l'écrit plaisamment le philosophe russe V. V. Bibikhine : « L'autre commencement n'est pas tel qu'il faille, juste à côté du premier, ouvrir de nouveau un autre chantier de construction. Il n'y aura plus aucun autre chantier de construction, et il n'y en aura plus besoin. La terre, mise à disposition par la civilisation technique, ne cessera pas d'être la même » (*Drougoïé natchalo*, p. 34). L'autre commencement est plutôt la manière assez jubilatoire – libre – d'inaugurer le commencement.

Avec la pensée de l'autre commencement, Heidegger abandonne de façon définitive la tentation qui a été la sienne d'une révolution intégrale des modes de penser – plus essentielle que toute révolution du penser demeure le changement de tous les tons – l'autrement-dit de la *dictée* du commencement. Heidegger l'annonce dès le § 2 des *Apports* :

> D'un *coup*, d'un simple *coup*, la pensée essentielle doit être à même de déplacer du premier à l'autre commencement l'événement de la vérité de l'estre, afin que dans l'échange qui s'y joue retentisse pour la première fois le tout autre chant de l'estre [*entendons bien* : afin que dans l'échange qui s'y joue le chant de l'estre fasse retentir son accord d'une tonalité entièrement autre] [GA 65, 8].

La tonalité de fond de l'autre commencement ne se laisse pas nommer d'un seul trait, mais elle trouve à se moduler à partir de tonalités comme l'effroi, la retenue, la pudeur, le sens de l'approche. L'effroi est le ton qui correspond à ce qu'ouvrait l'étonnement dans le premier commencement : « Il reconduit l'être humain devant le fait que l'étant est et que cela – l'estre – se soit retiré de l'étant » (GA 65, 15). La retenue est le ton « qui appelle en guise de prélude à se disposer en vue de recevoir le don de ce qui vient se refuser » – elle est donc l'autre visage de ce qu'*Être et temps* appelait le souci. La pudeur est le ton qui nous apprend la nécessité du silence au moment de laisser l'estre déployer son aître comme avenance au beau milieu de l'étant – mais là encore ce silence n'est rien d'autre que le silence primordial du premier commencement, qu'il arrive à Heidegger d'appeler douleur. Le sens de l'approche *(Er-ahnen)* est le ton qui ouvre à l'ampleur

de l’abritement – c’est la tonalité qui prend la mesure de la temporellité tout entière : l’espace de jeu du temps propre au là.

Avec ce changement de tons, l’autre commencement se prépare, mais le changement *(Wandlung)* qu’il appelle a lieu à l’abri du retrait – il est d’autant plus retiré que l’événement est énorme. L’erreur consiste ici à croire qu’il doit se produire un changement radical qui se saisirait « de fond en comble de tout, qui serait en même temps su et compris de tous immédiatement et en bloc et se déroulerait dans l’espace public » (GA 65, 28). De manière donc entièrement inapparente du point de vue de l’espace public, l’autre commencement dévoile le caractère hors-fond du commencement. Par conséquent là où il y avait – où il y a – des fondateurs, doivent se trouver également ceux que Heidegger baptise de manière saisissante les *Abgründende* – les défondateurs, les hors-fondateurs, les abyssaux, les arpenteurs de l’abîme – lesquels sont à même de *ent-stiften* – de dé-faire. La pensée qui ressortit à l’histoire de l’estre est d’abord essentiellement une dé-faite *(Ent-stiften)*, écrit Heidegger dans une très belle page de *L’Avenance* (GA 71, 239). C’est seulement à l’aune d’une telle pensée de la dé-faite – l’autre nom de la pauvreté – que pensée et poésie achèveront de se départager et dans ce partage trouveront l’espace et temps d’une proximité. Pour le dire – *autrement-dit* – avec la langue de T. S. Eliot, dans « East Coker » :

> Il nous faut toujours nous mouvoir
> Au sein d’une autre intensité
> Pour une union plus intime, une communion plus profonde
> À travers le froid obscur, la vacante désolation,
> Le cri de la vague, le cri du vent, les eaux immenses
> Du marsouin et du pétrel. En ma fin mon commencement.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – V. V. Bibikhine, *Drougoïé natchalo*, Saint-Pétersbourg, Nouaka, 2003. – T. S. Eliot, *Poésie*, trad. P. Leyris, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

→ Abritement. Anaximandre. *Apports à la philosophie*. Avenance. Commencement. Douleur. *Ereignis*. Grèce. Histoire. Hölderlin. Il y a. Jeu de passe. Métaphysique. Pas qui rétrocède. Pauvreté. Pudeur. Répondre. Retenue. Saut. Transition.

Avenance

« Je pense que dans toute traduction honnête et réaliste est présente l'audace. »

O. A. Sedakova, Quelques remarques sur l'art de la traduction.

Lorsqu'il s'agit de traduire ne serait-ce qu'un seul terme, la première difficulté vient de ce que l'on n'a pas d'avance assez pris garde au fait qu'*en un certain sens*, traduire est impossible. En un certain sens – qui paradoxalement n'est que le développement jusqu'à ses conséquences ultimes de ce que l'on entend communément sous le nom de traduction. C'est pourquoi il faut commencer en disant qu'il y a – parce que de toute nécessité il doit y avoir – un *autre* sens. C'est bien cet autre sens de « traduction » qu'il faut constamment garder présent à l'esprit lorsqu'il s'agit d'aborder le travail de Heidegger.

Le mot auquel il a recours depuis le milieu des années 1930 pour dire ce dont il est en quête depuis le début de son itinéraire philosophique (à savoir le nom par lequel il serait possible de *donner un sens plus pur* au mot « être »), c'est le substantif neutre : *das Ereignis*. En plusieurs endroits, Heidegger précise que ce mot est un *singulare tantum* – autrement dit un terme qui ne peut tout simplement pas avoir de pluriel. L'existence de tels vocables et leur incontestable pertinence peuvent déjà en soi fournir une aide considérable à quiconque souhaite se mettre à penser.

Tout Allemand comprend spontanément *ein Ereignis* comme ce que l'on nomme en français : un événement. Il est clair que ce mot-là non seulement souffre, mais appelle le pluriel. Un événement, c'est ce qui, au milieu de tout ce qui survient par ailleurs, et pour quelque raison que ce soit, attire particulièrement l'attention. Même si l'on posait que *das Ereignis* ne doit pas être confondu avec *un* événement, et qu'il faut donc l'entendre comme l'Événement des événements, on s'engagerait dans une autre direction que celle vers laquelle Heidegger cherche à faire signe.

C'est pourquoi, dans un premier temps, j'avais pensé pouvoir tourner la difficulté en proposant de traduire *das Ereignis* par *l'appropriement*. Il est en effet possible d'entendre dans ce terme : par où quoi que ce soit devient proprement ce qu'il est.

Ainsi considéré, *das Ereignis* est compris à partir de l'adjectif *eigen*, lequel parle presque exclusivement dans l'aire des langues germaniques. Sans doute y a-t-il des termes apparentés en sanscrit, mais ils manquent en

grec et en latin. *Eigen* est proche de très anciennes formations en des langues telles que le vieil islandais ou le vieux norois. Le radical est une forme **aik*-, laquelle se retrouve en gothique sous la forme verbale *aigan* (avec le sens de : « avoir à soi »). L'anglais *own* dérive, à titre de participe passé, d'un verbe nordique *eiga* de même sens.

Pour en entendre l'acception, il est bon de s'attarder dans le domaine anglo-saxon, où le verbe *to owe* paraît bien avoir été reconstitué comme verbe nouveau à partir de *own*. Or *to owe* nomme le type de dépendance où se trouve celui qui est redevable d'avoir reçu d'autrui ce dont il n'était pas préalablement propriétaire.

Ainsi, il y a bien d'un côté la propriété – mais d'un autre côté prend toute sa place ce qui précède et fonde toute « propriété », à savoir la procédure, ou plutôt, antérieure et primordiale par rapport à toute procédure : la succession de gestes rituels par laquelle quoi que ce soit « passe en mains propres ».

Ici, soyons attentifs : ne peut « passer en mains propres » que cela qui d'abord « *est* en mains propres » chez un autre. Cette manière d'être, où quelque chose est bien à quelqu'un, voilà sans aucun doute l'acception première de *eigen* : « être à » – comme forme germinale de tout « avoir » – laquelle renferme, pour tout être qui *a* quelque chose, un double rapport à ce qu'il a. D'abord ce qui « est à moi » n'est véritablement à moi que si je ne cesse de vérifier qu'il est bien, chez moi, « en mains propres » ; et ensuite cette chose que j'ai de la sorte, je puis à chaque instant la céder à quelqu'un d'autre, chez qui elle sera (peu importe sous quel rapport) *mieux* « en mains propres ». Où l'on voit apparaître que l'*appropriation* n'est pas un acte simple, par lequel se transformerait en « mien » quelque chose qui ne l'était pas l'instant d'avant. C'est cette complexité qui me semblait pouvoir apparaître dans le vieux mot « appropriement », où peut se pressentir la réciprocité inhérente à tout ce qui vous est « propre », et surtout la nécessité de se réapproprier sans cesse ce que vous ne pouvez décidément jamais « une fois pour toutes » *posséder*.

Parler de *s'approprier*, désormais, ne signifie plus *acquérir* quelque chose *pour soi*. S'approprier, c'est alors avant tout : se rendre soi-même apte à avoir rapport à la chose que l'on va avoir, aussi bien qu'à celle que l'on a déjà.

Toutes ces remarques, sans conteste fécondes, seraient de grand profit si *das Ereignis* avait effectivement quelque rapport autre qu'homonymique

avec l'adjectif *eigen*. Mais Heidegger prend grand soin de rappeler que *das Ereignis*, c'est à l'origine *das Eräugnis*, où murmure le mot *das Auge*, l'œil. De sorte que le mot parle d'abord de tout autre chose que de « propriété ». Le verbe *eräugen*, qui s'orthographie aussi *ereigen*, a pour acception : faire voir en amenant à ouvrir les yeux. Pour dire ce qui éclate une fois qu'ayant été amené à ouvrir les yeux, un être humain est en état de voir ce qu'il y a à voir, la langue allemande ajoute au radical verbal *eräug- (ereig-)* le suffixe *-nis*. *Eräugnis-Ereignis* n'a pas au départ la moindre parenté lexicale avec l'adjectif *eigen* (le propre) ou le verbe *eignen* (rendre propre à...).

Comment traduire *das Ereignis* ? Comment nous mettre à même de traduire si nous nous obstinons à ne pas entendre ce qu'a pourtant consigné un jour Heidegger lui-même, lors du séminaire sur Héraclite avec Eugen Fink :

> La langue est bien plus pensante, c'est-à-dire bien plus apte à nous ouvrir l'esprit que nous ne le sommes nous-même [GA 15, 205 ; *Héraclite*, p. 176].

Non pas telle langue particulière, mais *toute* langue – pour peu qu'elle *parle*, c'est-à-dire que nous l'écoutions dire ce qu'elle dit, au lieu de prendre la parole à sa place.

Das Ereignis, Heidegger l'écoute dire : cela qui fait voir en nous amenant à ouvrir les yeux. Il se peut fort bien que nous ne trouvions pas en notre langue de mot qui corresponde *exactement* à ce que dit le mot allemand. Qu'importe, si regardant dans la direction qu'indique le mot que nous entendons parler dans l'autre langue, nous voyons dans la nôtre quelque chose, à sa façon, venir s'approcher de ce que *das Ereignis* donne à pressentir ?

Cela ne peut manquer dans notre langue, pas plus que dans n'importe quelle autre. « L'être parle en effet, dans les modalités les plus diverses et constamment, à travers toute langue » (GA 5, 366 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 442). Peut-être bien que l'obstacle le plus redoutable, c'est cette conviction proprement absurde qu'à chaque mot de toute langue devrait correspondre dans une autre un seul mot. Même dans chaque langue, il y a plusieurs manières de dire l'être.

Ainsi, dans la lettre que Heidegger envoie à Jean Beaufret, deux mois jour pour jour après avoir reçu pour la première fois sa visite, et en réponse aux questions que ce dernier lui a fait parvenir en écho à leur première rencontre, dans cette lettre où pour la première fois Heidegger écrit à un

interlocuteur pour faire état de son travail après les années qui ont suivi la publication d'*Être et temps*, il dit *en français* comment entendre « être ». Voici la phrase :

> *Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende* [l'avenant] *bezogen*.
> Penser, ce n'est pas moins que se rapporter à l'être comme à l'avenant [GA 9, 363 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 169].

Notons bien que, dans le texte original, il y a un mot allemand *(das Ankommende)* qui précède sa traduction française (l'avenant). Si l'on écoute de manière superficielle le mot *das Ankommende*, on l'entend dire : « ce qui arrive » – autrement dit la signification courante de « événement ». Heidegger, quant à lui, l'entend à l'évidence autrement : en donnant tout son poids au préfixe *An-* (lequel évoque toujours en allemand, dans toute sa complexité, comment ce qui vient à proximité tend à entrer en contact avec ce dont il s'approche). *Das Ankommende* – Heidegger l'entend comme : ce qui vient jusqu'à nous, presque à nous toucher. C'est pourquoi il traduit *das Ankommende* par *l'avenant* – ce qui témoigne chez lui d'une très fine entente de notre langue. Car ce qui est avenant, bien plus que ce qui simplement arrive, est non seulement ce qui vient à nous, mais ce qui vient jusqu'à nous parce que cette venue nous concerne, ou mieux encore : *nous regarde* – comme dit si bien notre langue. Ce qui nous regarde, c'est ce qui, tourné vers nous, a rapport à nous (même si nous ne le savons pas encore). Nommer « avenant » l'être, c'est dire que nous ne serions pas qui nous sommes si nous ne finissions pas par reconnaître – d'une manière ou d'une autre – quelle grâce nous est faite cependant que l'être vient à nous jusqu'à nous toucher au plus profond de nous-même.

C'est en parlant avec Henri Crétella qu'est devenue manifeste la possibilité de traduire *das Ereignis* par l'avenance. Par *avenance*, et non par l'avenant – comme préférerait Henri Crétella. Mais qu'il n'y ait pas de neutre en français, alourdit et personnalise le participe présent précédé de l'article. C'est pourquoi je penche pour *l'avenance* – dont le suffixe répond, lui, *exactement* au suffixe de *Ereignis*.

Être, tel qu'il apparaît lorsqu'on ne le pense plus en restant axé sur ce qui est, voilà bien « quelque chose qui se déplace, voudrait s'élever, quelque chose qu'on aurait désancré, à une grande profondeur » (c'est Proust qui parle ainsi en français au début de la *Recherche*), à quoi Heidegger ajoute :

quelque chose dont le déplacement, une fois désancré du poids de tout ce qui est, vient vers nous, s'adresse à nous et nous invite à lui répondre.

Das Ereignis est le vocable qu'en réponse à l'être – à l'être soi-même, et non à l'être de l'étant ; l'être aperçu dans son mouvement à lui, et non à partir de la permanence de l'étant –, Heidegger a l'audace d'entendre nommer : cela qui fait voir en nous amenant à ouvrir les yeux.

Proposer *avenance* pour traduire *das Ereignis*, c'est à notre tour, dans notre langue, saluer de manière seyante ce que (même à notre insu) ne cesse de faire l'être : venir jusqu'à nous comme ce qui nous regarde comme rien d'autre ne nous regarde.

François Fédier.

Ouvrage cité – O. A. Sedakova, *Quelques remarques sur l'art de la traduction*, dans *Voyage à Tartu et retour*, trad. Ph. Arjakovsky, Sauve, Clémence Hiver, 2005.

→ *Ereignis*. Être en propre. Événement. Propriation. Répondre. *Sprache*.

Avenir

Parmi les nombreux bouleversements qu'introduit Heidegger par rapport à la pensée métaphysique du temps, sa découverte de l'avenir n'est pas des moindres et c'est peut-être cet accent mis pour la première fois en philosophie sur l'avenir qui rend le mieux visible le saut auquel engage *Être et temps*. Depuis la *Physique* d'Aristote (livre Δ), la pensée métaphysique n'a jamais réellement mis en question l'entente du temps comme suite de « maintenant », qui détermine toutes nos représentations courantes du temps, à commencer notamment par celle au moyen de laquelle nous nous représentons la suite du temps, comme dit Kant, « par une ligne qui se prolonge à l'infini et dont les diverses parties constituent une série qui n'a qu'une dimension » (*Critique de la raison pure*, A 33/B 50). Il est vrai cependant que nous devons à Husserl d'avoir mis en question, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, le « dogme de la momentanéité » (§ 7) en distinguant l'analyse des objets qui sont dans le temps et la temporalité de la perception elle-même. Ainsi, en posant la « question toute nouvelle » (§ 7) de la constitution du temps lui-même dans la relation *intime* qu'il entretient avec la conscience et la

constitution primordiale *(Urkonstitution)* de l'ego, Husserl est parvenu à faire apparaître le temps non plus comme suite de « maintenant », mais bien comme *continuum* qui assure au sujet son unité (le § 36 s'intitule : « Le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue »). Dans toutes ces analyses d'une difficulté et d'une subtilité inouïes, d'une grande beauté philosophique, ce que Husserl nomme la rétention joue le rôle majeur (Bergson voyait déjà à sa façon l'essence de la conscience dans la mémoire), parce que c'est elle qui rend possible la constitution de la conscience comme flux continu (§ 39). De manière significative, la protention, tournée, elle, vers l'avenir, ne joue qu'un rôle secondaire dans cette autoconstitution et reste toujours comme inféodée à la rétention (§ 24), de sorte que le futur se révèle plutôt chez Husserl sur le mode du « futur antérieur » (Didier Franck).

Heidegger connaît bien ces leçons dont il fut l'éditeur, en 1928, sur la base du texte élaboré par Edith Stein. Il en reconnaît l'originalité, mais quant à ce qui est pour lui l'essentiel, « par rapport au problème du temps, tout reste au fond comme avant » (GA 26, 264). Ce qui ne change pas, en l'occurrence, c'est que Husserl demeure pris dans une conception du temps comme infini. Nous comprenons ici pourquoi la section consacrée dans *Être et temps* au rapport entre « Dasein et temporellité » s'ouvre sur un chapitre consacré au possible *être-entier* du Dasein. L'enjeu est décisif, car avec l'être-entier du Dasein, surgit un temps fini, le temps de la finitude qui est celle du Dasein et non plus celui d'une subjectivité absolue. « Le temps original est fini » dit Heidegger (*ÊT*, 331) et c'est à partir de ce jaillissement du temps (Heidegger entend toujours le mot *Ur-sprung*, origine, dans l'élan du verbe *springen*, jaillir) que peut advenir, proprement dit, l'avenir.

Comment, à partir de cette « finitude de la temporellité originale » (*ÊT*, 330), advient l'avenir, c'est ce que nous pouvons commencer à voir dans les § 46 à 53 d'*Être et temps* où, grâce à son entente ontologique existentiale de la mort, Heidegger atteint le Dasein dans son entièreté (voir aussi le § 33 des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*). Le § 48 entièrement consacré à la notion de fin et d'entièreté est à cet égard décisif car c'est de lui que dépend toute la suite de l'analyse de la temporellité. Heidegger a ici une oreille grecque (que n'avait pas Husserl), qui lui permet d'écouter le mot « fin » non pas comme stade terminal, mais comme ce qui délimite la dimension au sein de laquelle le possible peut s'éployer. Dans les *Remarques sur art – sculpture – espace*, il souligne :

> Pour les Grecs, la limite n'est pas ce par quoi quelque chose cesse et se termine, mais au contraire ce à partir de quoi quelque chose *commence*, par où il atteint son accomplissement [p. 10].

La mort, au sens existential, est une telle fin-limite, qui ouvre ainsi le Dasein à la fois à son entièreté et à sa possibilité la plus propre. Pour comprendre ce que signifie ici fin, on peut se rappeler la réponse de Solon à Crésus étalant devant le Sage tous ses biens pour savoir s'il était le plus heureux : « Il faut en toutes choses prendre en vue la fin et comment elles tourneront » (Hérodote, *Histoires*, I, 32). Là-dessus, « Crésus le congédia, persuadé que c'était sottise de dédaigner les biens qui sont présents *(ta pareonta agatha)* et d'inviter à voir la fin *(téleutèn)* en toutes choses ».

Pas plus que Heidegger, Solon n'invite-t-il au suicide, mais à prendre en vue la *teleutè*, c'est-à-dire l'achèvement, la fin au sens de ce qui porte à la plénitude : la finitude comme horizon qui libère le possible. Le pouvoir-être le plus propre du Dasein, celui qui n'est pas obnubilé par ce qui est là-devant *(pareon)*, mais qui laisse être la possibilité comme possibilité pour y trouver le séjour de l'existence, ce « pouvoir » qui ouvre le Dasein à son être-entier, c'est ce que Heidegger nomme *die vorlaufende Entschlossenheit* : l'ouverture de la résolution (celle par laquelle nous touchons à la vérité du Dasein, à son ouvertude la plus propre, voir *ÊT*, 297) qui s'ouvre en s'avançant au-devant d'elle-même, vers la mort. C'est dans l'ouvertude de cette résolution, à partir de l'horizon de possibilité libéré par la mort que le Dasein peut s'en venir jusqu'à lui-même. C'est cet advenir à soi que Heidegger nomme à la page 325 d'*Être et temps* l'avenir et il faut souligner ici que l'avenir (*die Zukunft* : *-kunft*, parent de *kommen*, signifie la venue et *zu* indique le mouvement de ce qui vient *vers* en s'adressant *à*) est ainsi nommé à partir du mouvement même de la venue, à partir du *verbe (Zukommen-lassen)* qui laisse être le venir en tant que venir et maintient ainsi la possibilité comme possibilité. L'avenir impropre, en revanche, c'est celui qui rabat la possibilité sur les résultats escomptés et qui chaque fois s'attend à quelque chose (voir *ÊT*, 337 – notons que c'est dans cette dimension que se meut Husserl qui écrit au § 26 des *Leçons* que « l'attente trouve sa réalisation dans une perception. Il appartient à l'essence de ce qu'on attend d'être quelque chose qui va être perçu »).

Eu égard à ces deux ententes possibles, propre et impropre, il est remarquable que le mot « avenir » soit en français, comme le précise le

Dictionnaire historique de langue française, la substantivation de l'expression *temps advenir* et de *estre à venir*.

> C'est donc un composé du verbe *venir*, distinct d'un autre substantif *avenir* « succès, réussite » (Froissart), qui vient du verbe *avenir* au sens de « réussir, parvenir à ses fins ». Ce verbe, attesté dès le XIe s., signifiait d'abord « arriver par accident ou par surprise » ; il était emprunté au composé latin *advenire*, de *ad*- (-à) et de *venire* (-venir)...

L'avenir n'est donc pas un « pas encore » par rapport à un présent bien réel, mais la dimension à partir de laquelle le Dasein advient à soi et, résolu dans cet advenir, accède à son temps, à ce temps fini que pourtant il « a » toujours : l'« existence propre se reconnaît toujours à ce que, du moment qu'elle est résolue, elle ne perd jamais de temps et ''a toujours le temps'' », dit Heidegger (*ÊT*, 410) qui avait déjà écrit dans la conférence de 1924 sur *Le Concept de temps* :

> Dans ce *Vorlaufen* [disons, faute de traduction satisfaisante : être au-devant de soi en s'avançant à partir de la mort] je suis proprement le temps, j'ai le temps [GA 64, 124 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 51].

Dans la mesure où le Dasein s'en vient à soi à partir du venir qu'ouvre l'avenir, cette manière d'être temporel (cette ekstase de la temporellité) a en un sens une primauté. Heidegger s'en explique à la page 329 d'*Être et temps* :

> En énumérant les ekstases, nous avons toujours nommé l'avenir en tête. Ceci pour souligner que l'avenir a, dans l'unité ekstatique de la temporellité originale et propre, une primauté, encore que la temporellité ne naisse justement pas d'une accumulation et d'une succession d'ekstases, mais qu'elle se tempore chaque fois dans leur co-originalité. Mais à l'intérieur de celles-ci les modes de la temporation sont différents. Et la différence réside en ce que la temporation peut se déterminer prioritairement à partir des différentes ekstases. La temporellité originale et propre se tempore à partir de l'avenir propre de telle sorte que, ouvrant l'avenir à ce qui n'a cessé d'être, elle éveille avant tout le présent. *Le phénomène primitif de la temporellité originale et propre est l'avenir*.

Parce que Heidegger ne se situe plus dans la linéarité unidimensionnelle du temps comme suite de maintenant, il ne saurait y avoir à proprement parler de primauté de l'avenir, ni ontologiquement, ni chronologiquement : l'avenir n'est pas avant le présent, en attente, il « ne désigne pas ici un maintenant qui n'est *pas encore* devenu réel et ne le *sera* qu'une fois » (*ÊT*, 325), mais il ouvre le Dasein à la finitude de son être-possible, au sein de laquelle, de manière *tout aussi originale*, *jouent les unes dans les autres* (pour reprendre les mots de la conférence *Temps et être*, *Questions iv*, p. 34)

les trois dimensions du temps véritable. De manière originale, cependant, et dans son jaillissement, donc, c'est à partir du venir que libère l'avenir que la temporation du temps se joue en sa triple modulation. Ainsi, le passé véritable (l'être-été) n'est jamais passé révolu, parce qu'il « naît, d'une certaine façon à partir de l'avenir » (*ÊT*, 326 ; voir aussi GA 26, 266), donnant lieu au présent. La primauté de l'avenir n'exclut pas mais rend au contraire possible l'unité des trois ekstases, telle que Heidegger la rassemble :

> En un retour sur soi riche d'avenir, la résolution aborde la situation en s'y rendant présente. L'être-été naît de l'avenir de telle sorte que l'avenir ayant été (mieux vaudrait dire : étant été) laisse aller le présent hors de lui. Cette sorte de phénomène unificateur où l'avenir apprésente en ayant été, nous le nommons la *temporellité* [*ÊT*, 326].

Il est évident que cette pensée du temps à partir de la temporellité du Dasein bouleverse entièrement les représentations courantes – ce qu'on peut mesurer encore grâce à une phrase du § 74 où Heidegger élabore la « constitution fondamentale de l'historialité » où nous lisons que : « L'histoire comme manière d'être du Dasein s'enracine essentiellement dans l'avenir... » (*ÊT*, 386). Dans la conférence sur *Le Concept de temps*, il disait déjà en le soulignant :

> La possibilité d'accéder à l'histoire se fonde dans la possibilité selon laquelle un présent a chaque fois une entente de lui-même comme étant à venir. Telle est la première proposition de toute herméneutique [GA 64, 123 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 51].

Si la science historique doit avoir un sens autre qu'antiquaire (Nietzsche), c'est parce qu'elle s'enracine dans cette histoire qu'est d'abord le Dasein en tant que possibilité, de sorte qu'un peuple qui n'a pas d'histoire n'est pas un peuple qui n'écrit pas, mais un peuple qui n'a pas d'avenir. – On trouve dans la tradition juive, qui ne pense pas le temps à partir de la métaphysique, une chronologie ainsi bouleversée. Dans un beau paragraphe sur l'historialité dans l'univers hébraïque, André Neher écrit notamment dans *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* :

> La grande affirmation juive c'est que Oméga n'est ni la fin, ni le centre, ni le tournant décisif. La lettre ultime de l'alphabet hébreu est le *tav*, indice du *futur de la seconde personne*, empoignement, donc, de l'homme interpellé vers un avenir infiniment ouvert [p. 247].

Dans *Les Symboles du judaïsme*, Marc-Alain Ouaknin écrit ces lignes introductives éclairantes :

> La mémoire du mythe, qui fonde l'identité du groupe, devient par le *Midrach* une mémoire dynamique, plus orientée vers le futur que vers le passé. Le *Midrach* est le renouvellement continu du mythe, c'est-à-dire le renouvellement continu des forces existentielles qui fondent l'humain et lui permettent de s'inventer toujours au-delà de lui-même. Le *Midrach* est la « mémoire du futur » [p. 9].

« Penser à venir *[an das Kommen denken]*, voilà une manière énigmatique qu'a la pensée de penser à ce qu'elle pense, d'être mémoire », dit quant à lui Heidegger dans *La Dévastation et l'attente* (p. 36). Nous sommes ici presque vingt ans après *Être et temps*, à une époque où Heidegger n'emploie plus le mot *Zukunft* (avenir), mais retravaille en revanche le mot de *Gegenwart* (présent) en écoutant de manière entièrement nouvelle l'attente *(das Warten)* qui en est le cœur au point que ce mot en vient à dire ce qui d'« ordinaire s'appelle l'avenir *[Zukunft]* » (GA 12, 201 ; *Acheminement vers la parole*, p. 199). L'attente n'est alors plus une manière impropre de s'attendre à ce que quelque chose se réalise dans le présent, mais la tension qui se tourne vers le venir pour le prendre en garde en tant que venir. Dans le dialogue *La Dévastation et l'attente*, nous lisons :

> Le plus jeune : Attendre, je l'ai compris ce matin seulement à l'aube, et je peux te le dire : c'est laisser venir *[Kommenlassen]*.
> Le plus âgé : Mais laisser venir quoi ?
> Le plus jeune : Que pourrions-nous laisser venir d'autre dans l'attente pure et simple que le venir lui-même ?
> Le plus âgé : Et non pas quelque chose qui vient, à la venue de quoi il nous arriverait seulement à l'occasion de penser dans l'attente.
> Le plus jeune : Non, en effet ; ce à quoi nous pensons en laissant venir, c'est au venir lui-même [p. 36 ; GA 77, 217-218].

Mais d'où ce venir tire-t-il la ressource de son inépuisable venue, lui qui n'est rien que chaque fois à venir ? À la fin de la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 363), Heidegger écrit (avec une parenthèse en français dans l'original allemand) :

> La pensée a trait à l'être en tant que *das Ankommende* (l'avenant). La pensée, en tant que pensée, a partie liée dans l'advenue *[Ankunft]* de l'être, dans l'être en tant qu'advenue.

Cet être que Heidegger pense ici comme le mouvement même de venir auprès (littéralement : le venant *[kommende]* à *[an]*), c'est la quatrième dimension du temps que nomme la conférence *Temps et être* (*Questions iv*, p. 34), celle en laquelle se recueillent en leur jeu les trois autres. Mais cet être, à vrai dire, Heidegger ne le pense plus comme « être », mais à partir de

son adresse destinale *(Schicken)*, à partir du venir en lequel il s'adresse et nous advient – à partir de l'*Ereignis* que peut-être nous sommes dès lors fondés, comme l'a suggéré F. Fédier, à traduire grâce à un mot en usage jusqu'au XVIe siècle : avenance (voir « Comment traduire ''*Ereignis*'' ? », *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, p. 151 s.).

Les *Apports à la philosophie* de 1936-1938 qui ont pour sous-titre : « De l'avenance », pensent, à partir de cette avenance, l'adresse de la vérité de l'être comme « histoire de l'être ». La VIe section de l'ouvrage s'intitule *die Zu-künftigen* (littéralement : ceux qui sont à venir). Ce ne sont pas ceux qui viendront un jour, mais ceux dont la pensée est requise par l'à venir propre à l'avenance. Ce sont « Ceux qui sont avenir, ceux qui dans l'assise fondée d'être-le-là se tiennent en mesure d'avoir à cœur la retenue, sur qui seuls l'être (saut) en tant qu'avenance ad-vient *[zu-kommt]*, les faisant advenir à soi et leur donnant pouvoir d'abriter sa vérité » (GA 65, 401).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – F. Fédier, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le Grand Souffle, 2008. – A. Neher, *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Éd. du Seuil, 1970. – M.-A. Ouaknin, *Les Symboles du judaïsme*, Paris, Assouline, 1999.

→ Attente. Avenance. *Ereignis*. Espace-et-temps. Finitude. Histoire. Mort. Passé. Présent. Temporellité. Temps.

B

Bach, Johann Sebastian (1685-1750)

Après Mozart, Bach est un des compositeurs que Heidegger aimait le plus, d'autant qu'avec la musique de Bach résonne aussi pour Heidegger la vivante parole du Christ, qui est toujours restée pour lui source de méditation. Jean Beaufret évoque ainsi le vendredi saint où, avec le penseur, il écouta le disque de la *Passion selon saint Jean* sur son électrophone :

> Il me dit même à Todtnauberg un jour de l'été 1960 : « La parole de l'Évangile – et il entendait là essentiellement la *Synopse*, bien qu'il nous soit arrivé d'écouter ensemble la *Johannespassion*, qu'il suivait ce jour à travers le grec – est bien plus proche de la parole grecque que celle des philosophes qui, au Moyen Âge, en ont tenté l'interprétation grâce à un ''matériel de concepts'' dérivés et déviés du grec. » [*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 59.]

Dans les cantates, c'est aussi la belle langue de Luther que Heidegger entendait. Dans ses textes, cependant, il est resté très discret à propos de Bach, peut-être, comme le suggère Max Müller, parce que Heidegger préférait ne pas parler de sujets dont il ne se sentait pas pleinement à la hauteur. « C'est ainsi », poursuit Müller, « qu'il ne s'est pas risqué à s'exprimer au sujet des *Concertos Brandebourgeois*, notamment, qu'il écoutait avec joie et qu'il tenait pour quelque chose de grand » (*Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, p. 136). C'est donc avec beaucoup de pudeur qu'il évoque, par exemple, le très entraînant 2e mouvement du 3e *Concerto Brandebourgeois* en tête de l'une des grandes lettres à Hannah Arendt (19 mars 1950), comme pour lui donner sa tonalité. Dans une autre lettre du 6 octobre 1950, il lui demande simplement : « Connais-tu le quatrième (et dernier) mouvement du premier Concerto brandebourgeois ? » Parmi les ouvrages publiés, il semble que Bach ne soit cité que dans *Le Principe de raison*, au chapitre vi, où Heidegger accomplit une dé-struction phénoménologique de la perception, qui pourrait apporter beaucoup à une phénoménologie de la musique :

> Il est vrai que nous entendons une fugue de Bach avec les oreilles ; seulement, si ce qui est entendu était ici uniquement ce qui, comme onde sonore, vient frapper le tympan, nous ne pourrions alors jamais entendre une fugue de Bach [GA 10, 70].

Penseur non par système mais à partir de l'*ajointement fugué* propre au déploiement de l'estre (*Schelling*, GA 42, 51) et auteur de la monumentale fugue à six parties que sont les *Apports à la philosophie* (GA 65, 81), Heidegger devait apprécier, chez Bach, le génie de la fugue (qui culmine dans le *Ricercar*, fugue à six voix de *L'Offrande musicale*). En témoigne Petzet dans *La Marche à l'étoile* :

> De nombreuses années plus tard, un concert privé à Brême lui a procuré une joie d'autant plus grande que le maître de chapelle Hans Heintze, avec son ensemble de musique de chambre, lui avait rendu hommage en jouant pour lui, dans la maison Helmken, *L'Offrande musicale* de J.-S. Bach. Heidegger et la musique : un thème qui conduirait à un domaine dont on n'a pas idée, au plus intime de cet homme [p. 21].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1966. – M. Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, H. Zaborowski, A. Bösl (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2003. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

→ Gurlitt. Musique.

Bachmann, Ingeborg (1926-1973)

Poétesse d'origine autrichienne, Ingeborg Bachmann a écrit à vingt-quatre ans une thèse intitulée « La réception critique de la philosophie existentiale de Heidegger ». C'est notamment grâce à elle que Paul Celan commencera à lire Heidegger dans les années 1950. Heidegger, quant à lui, connaissait et appréciait l'œuvre poétique de Bachmann dont il cite le recueil, *Die gestundete Zeit (Le Temps suspendu)*, dans les *Séminaires de Zurich* (p. 91) pour illustrer le sens premier du mot allemand *Stunde* (heure) à entendre à partir du verbe *stunden* : accorder un délai. Pour le livre que G. Neske préparait en hommage aux soixante-dix ans du penseur, Heidegger avait souhaité que figurassent quelques poèmes de Bachmann. Dans une lettre du 5 août 1959, ne sachant pas exactement quoi faire, elle demande son avis à Paul Celan qui avait été également sollicité :

> J'ai pourtant écrit il y a des années un travail critique sur Heidegger et bien que je n'attribue aucune valeur à cet exercice imposé, je n'ai pourtant jamais changé de position vis-à-vis de Heidegger, son manquement politique reste pour moi inadmissible, je vois également, aujourd'hui comme avant, l'endroit où cela peut faire irruption dans sa pensée, dans son œuvre et en même temps je sais aussi, parce que je connais réellement son œuvre, la signification et le rang de cette œuvre par rapport à laquelle je ne serai jamais autre chose que critique. [...] Je sais bien sûr depuis longtemps que je dois donner une contribution au volume d'hommages, je le voulais également et me suis réjouie quand j'ai appris que Heidegger connaissait mes poèmes, mais mon hésitation inavouée depuis des mois est désormais avouée.

Celan n'est quant à lui pas aussi au clair et, récemment déçu par « des antinazis aussi patentés que Böll ou Andersch », il répond le 10 août que « celui qui a du mal à avaler ses manquements, qui ne fait pas comme s'il n'avait jamais failli, qui ne dissimule pas la souillure qui est attachée à lui est peut-être meilleur que celui qui, sur le fond de son intégrité d'autrefois [...], s'est installé sur ce qu'il y a de plus confortable et de plus lucratif... » À quoi Bachmann répondra à son tour le 3 septembre :

> À vrai dire, je comprends ce que tu dis au sujet de Heidegger, et je reste bien sûr aussi d'avis qu'il ne faut pas que ce refus puisse être retourné en une offense, et encore moins un jugement.

Que savait-elle en détail du manquement politique de Heidegger et de son attitude réelle sous le IIIe Reich ? Probablement pas grand-chose de précis, comme un peu tout le monde à cette époque où les racontars entourent le nom de Heidegger d'un épais nuage de demi-vérités. « Le seul inculpé qui ne mérite aucune indulgence – c'est le juge. *Je ne juge que les juges* », écrit Marina Zvétaieva dans son essai de 1926 *Le Poète et la Critique*. Avec une justesse similaire, ce propos d'Ingeborg Bachmann sur Heidegger porte en outre la trace de sa propre inscription dans l'histoire (dans une lettre du 10 novembre 1951, elle confie à Paul Celan le « sentiment de culpabilité que j'éprouve profondément à ton égard »). Elle-même, fille d'un instituteur qui s'était engagé dans le parti national-socialiste, a vu à l'âge de douze ans son pays être annexé au Reich hitlérien dans une atmosphère de large approbation. Il en résulte chez Bachmann une conscience lourde de son appartenance à cette époque, qui traverse toute son œuvre dont on peut distinguer deux moments. La première moitié des années 1950 où paraissent ses deux recueils de poèmes (*Le Temps suspendu*, 1953 et *Invocation à la Grande Ourse*, 1956) et la suite, en prose, marquée par les recueils de nouvelles (notamment *La Trentième Année*, 1961, *Trois sentiers vers le lac*, 1972) et de romans (notamment *Malina*, 1971). Parmi les nombreux textes posthumes, figure une esquisse, « Le

Poème au lecteur », d'une grande intensité, dans laquelle Ingeborg Bachmann formule ce qui la lie à nous autres, ses lecteurs. On peut y lire notamment ceci :

> Je ne suis pas un tissu, pas une étoffe pour couvrir ta nudité, mais j'ai l'éclat de toutes les étoffes, et je veux éclater dans tes sens et dans ton esprit comme les veines d'or dans la terre, et de ma lumière, de mon lustre, je veux te transpercer, te transporter, lorsque se déclare en toi le noir incendie, ton être mortel [trad. Françoise Rétif].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – M. Zvétaieva, *Le Poète et la Critique*, trad. V. Lossky, Cognac, Le temps qu'il fait, 1989.

Bibliographie – I. Bachmann et P. Celan, *Le Temps du cœur. Correspondance*, B. Badiou, H. Höller, A. Stoll et B. Wiedemann (éd.), trad. B. Badiou, Paris, Éd. du Seuil, 2011. – Accompagnés d'autres poèmes, les deux recueils *Le Temps en sursis* et *Invocation de la Grande Ourse* ont été traduits par Fr.-R. Daillie : *Poèmes*, Arles, Actes Sud, 1989. – Sur le site Internet *Poezibao*, on trouve également un « Dossier Ingeborg Bachmann » important réalisé par Françoise Rétif : http://poezibao.typepad.com/poezibao/2010/03/dossier-ingeborg-bachmann-par-françoise-rétif.html.

Bâle

Construites toutes les trois en grès rose des Vosges les cathédrales de Strasbourg, Fribourg-en-Brisgau et Bâle sont comme trois sœurs témoignant hautement des liens de parenté historique qui existent entre ces trois villes. Il y a une soixantaine de kilomètres de Fribourg à Bâle entre lesquelles les relations de voisinage sont bien établies. De nos jours l'aller et le retour se font aisément dans la journée. Se rendre à Bâle était un déplacement que Heidegger faisait volontiers de temps à autre. À Bâle il voyait le Rhin.

Située en Suisse mais ville frontalière de culture et de vocation européenne (le français, l'allemand et l'italien y sont en usage), Bâle avait maintes raisons de l'attirer. Son passé vénérable, sa cathédrale (dans ses parties essentielles un édifice de la dernière période romane dont le décor sculpté rappelle parfois les miniatures contemporaines exécutées dans l'île

de Reichenau), le souvenir du concile qui y tint ses assises de 1431 à 1448 (ce qui là établit le lien avec Constance), celui d'Érasme et de Holbein, tout cela était évidemment familier à Heidegger (c'est à Bâle que se trouve le *Christ mort* de Holbein dont parle Dostoïevski dans *L'Idiot*). À l'université sont attachés les grands noms de Jakob Burckhardt, Friedrich Nietzsche et Edgar Salin, ce qui comptait évidemment beaucoup pour lui.

Les rapports de Heidegger avec Bâle présentent deux aspects relativement distincts. Il y a d'un côté les rencontres qu'il venait y faire, de l'autre l'importance qu'a eue pour lui cette ville dans la connaissance qu'il a pu avoir de l'art contemporain. Heidegger s'est souvent rendu à Bâle parce qu'il y avait des personnes qu'il voulait rencontrer. Après 1933, par exemple, son ancienne élève Helene Weiss a dû quitter l'Allemagne et c'est à Bâle qu'il allait pour continuer de la voir. Plus tard, après 1950, Hannah Arendt s'y arrêtait chaque fois qu'elle revenait en Europe (elle descendait en général à l'hôtel Euler) mais ce pouvait aussi être elle qui, entre deux trains, venait de là lui rendre visite à Fribourg. Paradoxalement, Heidegger n'y a rencontré ni Karl Barth, ni Karl Jaspers. Apparemment K. Barth craignait d'entrer en relations personnelles directes avec Heidegger (qui de son côté a lu avec grand intérêt, quand elle a été publiée, la correspondance que K. Barth avait échangée avec R. Bultmann). Il enseignait la théologie à Bâle depuis qu'il avait dû quitter sa chaire de Bonn en 1935 pour des raisons politiques (K. Barth était suisse). L'intérêt que son successeur, Heinrich Ott, portait à l'œuvre de Heidegger est assez notoire. Karl Jaspers, lui, a décidé après 1945 de s'établir à Bâle estimant qu'il ne pouvait plus vivre dans son pays d'origine, souillé à jamais par la honte historique du nazisme. Des relations épistolaires assez espacées ont cependant subsisté entre lui et Heidegger mais ils ne se sont plus jamais vus après 1933.

Berlin et Munich auront été au XXe siècle des centres artistiques de première importance mais, s'il y est allé parfois, Heidegger ne s'y est jamais beaucoup attardé. Il a pu visiter une fois ou l'autre une exposition Franz Marc. Mais c'est par Bâle, surtout après 1945, que passent les relations avec la peinture de son temps. Le musée d'art *(die Kunsthalle)* compte parmi les plus grands musées du monde et il possède un riche ensemble de la peinture la plus récente (Picasso y est particulièrement bien représenté). C'est là qu'on peut voir l'un des tableaux les plus célèbres de Kokoschka, *La Bourrasque* (le titre, *Die Windsbraut*, peut aussi se traduire par *La Fiancée du vent*). À l'époque où il a été peint, Georg Trakl venait

presque chaque après-midi dans l'atelier de Kokoschka et le peintre a raconté que Trakl y a mis la main avec lui (l'expression la « brûlante fiancée du vent » figure dans le poème « La nuit »). À Bâle il y a aussi des galeries d'art et l'ami H. W. Petzet, parfaitement au courant de ce qui s'y passait, le renseignait et souvent aussi l'accompagnait et le guidait. S'il y avait de beaux tableaux de Braque ou des dessins de Matisse à voir chez Ernst Beyeler (Bäumleingasse 9) Heidegger en était averti et il faisait alors le voyage. De courtoises relations s'établirent avec le marchand comme on peut le lire dans le livre de souvenirs qu'a publié Petzet *(La Marche à l'étoile)* ainsi qu'avec Paul Haßler, le pasteur de l'église Saint-Alban, dans le presbytère duquel Beyeler allait entreposer pendant plusieurs mois la collection de 78 œuvres de Paul Klee qu'il avait achetée aux États-Unis (et qu'il a par la suite revendue au musée de Düsseldorf). Et c'est ainsi que Heidegger put alors les voir, les examiner et les admirer tout à loisir...

François Vezin.

Bibliographie – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983. – E. Salin, *Jakob Burckhardt und Nietzsche*, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1948.

→ Art. Burckhardt. Fribourg-en-Brisgau. Jaspers. Klee. Weiss.

Balzac, Honoré de (1799-1850)

Dans son âge mûr Heidegger n'attachait pas grande valeur à ses travaux d'étudiant. Il n'en conseillait la lecture à personne. Mais, face à la curiosité irrépressible de l'érudition « moderne », il s'est résigné à les rééditer tels qu'on les trouve aujourd'hui en tête de l'édition intégrale. Parmi les quelques trouvailles de réel intérêt qu'on y peut faire, il y a au milieu de l'austère étude sur *La Théorie du jugement dans le psychologisme* (1913) un exemple assez inattendu (GA 1, 171). Dans un paragraphe sur le *sens (Sinn)*, Heidegger examine la valeur de l'adjectif *sinnvoll* (plein de, chargé de sens ; significatif ; judicieux ; profond) tel qu'on l'applique à une œuvre d'art et l'exemple qu'il donne est... le *Balzac* de Rodin, exemple même d'une œuvre *géniale* (dont il n'avait probablement vu qu'une photographie). Mais lisant cela aujourd'hui, il saute aux yeux que le jeune

Heidegger a eu un choc – auquel la lecture de Rilke peut d'ailleurs n'être pas étrangère.

En 1913, Heidegger trouve génial le *Balzac* de Rodin. Dès ce moment-là, Balzac est un nom qui compte pour Heidegger. Une traduction allemande de *La Comédie humaine* est parue dans les années précédentes et a eu un grand retentissement. Ce que dit Hugo von Hofmannsthal de la statue de Rodin dans sa magistrale préface a certainement été largement répercuté par la presse de l'époque.

Balzac est pour Heidegger un nom qui compte et, tout au long de son chemin, il en aura maintes confirmations. Il n'a, à vrai dire, de la France qu'une connaissance partielle mais Balzac fait incontestablement partie pour lui du paysage français. Les romans qu'il a lus ne sont pourtant pas bien nombreux (il ne faut jamais oublier que Heidegger n'avait aucune prétention à l'encyclopédisme), tout au plus quatre ou cinq parmi lesquels il y a *Le Père Goriot* et *Eugénie Grandet* (Heidegger n'avait aucune prétention à l'originalité). Mais il a bien pris la mesure de l'écrivain et il pressent l'importance qu'a Balzac pour les Français, d'autant mieux qu'il a une certaine connaissance de Baudelaire.

Jean Beaufret était un homme plein d'humour, un homme dont l'humour n'épargnait rien ni personne mais, comme l'a très justement observé Raphaël Slama, « quand il parle de Balzac, il est toujours sérieux ». Voilà bien le genre de chose qui ne risquait pas d'échapper à l'attention de Heidegger et qui fait qu'il prenait tant d'agrément à la conversation de Beaufret.

Un jour, sur la route entre Fribourg et Le Thor, dans un restaurant d'Autun, il fut question de Balzac. Heidegger était visiblement très intéressé. Il écoutait. Jusqu'au moment où, sortant de sa réserve, il a fini par dire : « Balzac me semble plus grec que Proust. »

François Vezin.

→ Rodin.

Bâtir

Le verbe *bauen* (bâtir) est en allemand apparenté à *Bauer* qui signifie paysan. À la fin de *Bâtir Habiter Penser*, on lit ainsi :

> *C'est seulement quand nous sommes à même d'habiter que nous pouvons bâtir*. Pensons un instant à une demeure paysanne de la Forêt-Noire qu'un habiter paysan bâtissait *[bäuerliches Wohnen baute]* il y a deux cents ans. Ici, c'est la tenue insistante qui est à même de laisser venir au cœur des choses terre et ciel, les divins et les mortels *dans la simplicité d'un unique pli* qui a érigé la maison [GA 7, 162 ; *Essais et conférences*, p. 192].

Et Heidegger de détailler comment la manière paysanne d'habiter a donné figure à un « monde ». Se souvenant de son Égypte natale, Edmond Jabès évoque à sa façon un tel monde dans les magnifiques entretiens avec Marcel Cohen :

> Le réel est fait de gestes patiemment recommencés. Le paysan en est le plus sûr garant. Ses gestes à la fois le limitent et « l'illimitent ». Il plante ce qu'il a toujours planté et continuera de planter, identique à lui-même, au cœur des saisons. Il a hérité sa foi de ses ancêtres et la transmettra à ses descendants. Cette foi est une respiration plus légère, plus large, un bleu indéfinissable dans le bleu immobile du ciel. Dieu commande. La vie n'est jamais qu'incalculable aller et retour sur un chemin familier. La fatalité libère le paysan de l'angoisse de la mort. Sagesse millénaire, apprise dans le désert, sa parole est celle du sable, aussi vaste que le RIEN. C'est que le désert assigne au moindre geste, à la parole la plus insignifiante, son rythme lent d'outre-silence, d'outre-vie [*Du désert au livre*, p. 35-36].

Ce monde avec sa configuration propre, nous le savons sans fausse nostalgie, n'est plus le nôtre – mais quand résonne le nom de Heidegger, *on* s'en tient souvent à ce qu'*on* croit comprendre comme description d'un certain mode de vie paysan à l'ancienne idéalisé par un penseur dont il est bien connu qu'il préférait la campagne à la ville... Cette caricature du penseur en campagnard romantique – sinon même en « bouseux » – est des plus répandues et elle constitue un des meilleurs prétextes pour se détourner d'une pensée qui ne décrit ni n'idéalise en fait rien. Il se trouve que quelques lignes plus loin, *on* l'oublie souvent, Heidegger reprend sa phrase :

> C'est seulement quand nous sommes à même d'habiter que nous pouvons bâtir. Se référer à la demeure paysanne de la Forêt-Noire ne veut pas du tout dire que nous devrions et que nous pourrions revenir au bâtir qui se déploie en ces demeures, mais cela fait plutôt voir concrètement, grâce à une manière d'habiter qui *est pour avoir été*, comment *cet* habiter a été à même de bâtir.

Heidegger n'ignore pas que le monde paysan est « passé », mais le passé véritable, *das Gewesene*, qu'il a médité dans *Être et temps* n'offre aucune prise à la réaction, parce qu'il nomme le recueillement *(ge-)* de ce qui continue d'être pour avoir été *(wesene)* et qui offre ainsi au présent l'audace de s'aventurer dans l'avenir.

Heidegger ne s'interroge pas sur ce que signifie *bauen* parce que le mot est parent de *Bauer*, mais il se tourne vers une ferme, à titre d'exemple et non pas d'idylle, parce que des siècles durant l'humanité a, sous la figure du « monde paysan », connu une certaine articulation entre bâtir, habiter et penser. Nous ignorons la figure que pourrait avoir une telle configuration *aujourd'hui* et si cela a du sens de garder mémoire, ce n'est pas pour rêvasser à ce qui fut, mais pour en recevoir le présent d'être afin d'avoir à cœur un jour d'interroger pour de bon le bâtir qui pourra être celui de notre temps. À cet égard, le passage proprement dé-cisif de la conférence de Heidegger n'est pas tant la phénoménologie du *lieu* qu'institue la ferme paysanne, que la question finale : « Qu'en est-il de la manière d'habiter en notre temps qui donne sérieusement à penser ? » La parenté entre *bauen* et *Bauer* n'est certainement pas fortuite (tout comme paysan et pays), mais c'est pour des raisons autrement essentielles que Heidegger s'interroge sur le sens du verbe bâtir, dont nous pouvons commencer à prendre la mesure en songeant au fait qu'il est mis sur le même plan que deux autres verbes : habiter et penser. Il faut encore ajouter le verbe *dichten* (dire en poème), comme en témoignent les dernières lignes de *Dépassement de la métaphysique*, qui, au temps de la dévastation où s'achève la métaphysique, évoquent l'urgence d'un virage qui ne soit pas le produit d'une action :

> Aucune transformation n'arrive sans quelque chose qui l'accompagne en lui montrant à l'avance la voie. Mais comment s'approcherait un tel accompagnement si l'avenance *[Ereignis]* ne se déclôt pas, elle qui dans l'appel qui le requiert, fait advenir l'aître humain en lui ouvrant les yeux *[er-äugnet]*, c'est-à-dire l'en-visage et, qui, dans l'éclair de ce regard, met des mortels sur le chemin vers le bâtir qui habite en pensant et en poétisant [GA 7, 98 ; *Essais et conférences*, p. 115].

Avec ces lignes très difficiles, nous sommes loin de toute idylle paysanne, mais en plein cœur de l'*Ereignis*. C'est donc bien à partir du déploiement de l'être comme *Ereignis* qu'est à penser le bâtir, ainsi que l'indique aussi une parenthèse dans la conférence *Le Tournant* :

> [...] car penser c'est véritablement agir, si agir signifie mettre la main à l'aître de l'être. Ce qui signifie : préparer [bâtir] pour l'aître de l'être au beau milieu de l'étant cette place en laquelle il se porte, avec son aître, à la parole [GA 11, 117 ; *Questions iv*, p. 146].

Bâtir, c'est faire place à en donnant lieu à l'aître de l'être – voilà ce qu'il nous faut comprendre.

Dès le début de *Bâtir Habiter Penser*, Heidegger souligne qu'il ne s'agit pas de restreindre le verbe à son sens actuel le plus immédiat, à savoir *construire*. En français, il nous faut donc faire le même effort et ne pas entendre bâtir dans un sens trop artisanal (c'est Georges Braque ici qui peut exercer notre ouïe, quand il note dans *Le Jour et la Nuit* : « Cézanne a bâti, il n'a pas construit : la construction suppose un remplissage »).

En allemand, *bauen* est d'une extraordinaire richesse dont le dictionnaire Grimm donne l'éventail à travers différents équivalents latins : *colere*, *aedificare*, *habitare* qui sont les trois sens que Heidegger travaille, à partir du latin également – donc : *cultiver*, *prendre soin de* (et par là, c'est toute la question de la « culture » qui est reprise à sa source), *ériger* et *habiter*. Il faut encore préciser que *bauen* est issu de la racine indo-européenne **bheu-* (croître, être), très féconde également puisqu'elle donne aussi bien *physis* en grec que *fui* ou *futurus* en latin (d'où « fus » et « futur »), ou encore *to be* et *to build* en anglais et *bin*, *bist* (suis, es), *Nachbar* (= *neighbour*) en allemand. Autrement dit, avec le bâtir, c'est la question du sens de être et de sa vérité qui est en jeu. L'originalité de Heidegger étant de la déployer ici à travers ce que signifie habiter pour l'être humain dont la *Lettre sur l'humanisme* dit sans métaphore qu'il est *der Nachbar des Seins* : le « voisin de l'être », ou plutôt celui qui habite *(-bar)* dans la proximité *(nach)* de l'être.

Comment travaille véritablement cette richesse qui semble au premier abord ne relever que « d'un processus dans le cadre du changement sémantique de simples mots » (GA 7, 149), c'est ce que Heidegger montre en plusieurs temps. Le premier moment consiste à approfondir le rapport entre bâtir et habiter dans la mesure où « c'est seulement si nous sommes à même d'habiter que nous sommes capables de bâtir », et où habiter ne signifie pas résider quelque part, mais désigne la manière dont les hommes, en tant que mortels, *sont* sur terre. Mais les hommes ne sont les mortels que dans le rapport qu'ils entretiennent à ceux que les Grecs nommaient les immortels (les dieux), et la terre, quant à elle, n'est pas la glèbe d'un quelconque sol, mais l'essentielle dimension d'abritement qui porte tout ce qui vient se tenir en faisant face au ciel. Les mortels et les divins, la terre et le ciel, tel est le quatuor dont l'habitation humaine a à laisser se configurer le jeu en le ménageant. En le *ménageant*, et non pas en le « manageant » comme on dirait aujourd'hui : c'est un des verbes les plus délicats de la langue allemande qu'emploie ici Heidegger *(schonen)*, le verbe même de la

délicate retenue (la *Verhaltenheit*) qui dit le fait d'être regardant et plein d'égards, la tendre et amicale prise en garde qui ménage avec soin ce dont elle s'occupe pour pudiquement le re-tenir afin que cela puisse éclore, intact et sauf, dans sa propre tenue. Pour autant qu'il ménage le jeu du quatuor en le laissant être dans les choses (qui ne sont elles-mêmes des « choses » que dans la mesure où elles recueillent le quatuor), l'habiter est un bâtir, conclut Heidegger (GA 7, 146). En ce sens, bâtir c'est donc *ménager*, comme nous pouvons dire grâce à ce beau verbe qui n'a rien à envier à la richesse de l'allemand *bauen*. Issu du latin *manere* (demeurer, séjourner) d'où vient maison, ménager ou « menasgier » a d'abord signifié habiter, tandis que bâtir au sens de construire se disait « maisonner ».

Pour montrer comment le bâtir ressortit bien à une telle habitation ménageante, Heidegger prend ensuite l'exemple d'une chose bâtie au sens où elle a été édifiée et il laisse donc délibérément de côté le bâtir au sens de *colere*, de la culture, c'est-à-dire du soin dispensé à ce qu'il s'agit de faire croître. « Bornons-nous au bâtir au sens d'édifier des choses et demandons : qu'est-ce qu'une chose bâtie ? » précise-t-il (GA 7, 154). Toutefois, de ce bâtir au sens de cultiver, Heidegger a dit un mot ailleurs, dans un texte qui est des plus mal compris de toute son œuvre, notamment parce qu'on néglige le fait que l'*Ackerbau* n'est pas pour Heidegger simple « agriculture ». Cet *Ackerbau*, ce « travail des champs » qui est aujourd'hui « industrie agroalimentaire motorisée », dont Heidegger dit à Brême que, *du point de vue de l'aître* (et non pas de la réalité ontique), il ressortit désormais au Même (*das Selbe*, à savoir, chez Heidegger, l'élément où toute différenciation devient possible), que la « fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination », que le « blocus et la réduction de pays à la famine », ou que la « fabrication de bombes à hydrogène » – cet *Ackerbau*, donc, pour pouvoir saisir la portée d'une telle phrase, il faut l'entendre à partir du sens le plus plein du latin *cultura*, qui résonne dans l'allemand *bauen* (GA 79, 27). Ce sens, où cultiver est inséparable d'habiter, met en jeu l'existence tout entière de l'être humain dans sa manière d'être au monde, c'est-à-dire ici de travailler (*laborare* en latin, puis en ancien français *laborer*, *labeurer* ou *labourer* dont le sens s'est assez vite spécifié pour le travail aux champs), si le travail n'est pas l'efficience purement industrielle, susceptible d'être divisé pour devenir plus rentable, mais, comme l'entend Heidegger, une manière proprement humaine de séjourner en étant *à l'œuvre*. En tant qu'il relève de l'habitation

dans sa façon de ménager la « terre », rien n'est plus chargé d'« éthique » (si on tient à dire en grec tout ce qui relève du séjour, de l'*êthos*) que le « travail des champs ». La phrase commence ainsi à prendre tout son sens.

Dans *Bâtir Habiter Penser*, Heidegger ne s'occupe que d'un édifice, le pont, à travers des pages qui ne sont pas une description, mais qui ont beaucoup plus à voir avec ce qui se joue par exemple dans *Le Pont de Mantes* de Jean-Baptiste Corot, et qui débouche sur une des grandes méditations que le penseur a consacrées à l'espace. L'espace qui apparaît grâce au pont n'est pas une abstraction géométrique, mais une manière qu'a le séjour humain d'instituer des lieux, de sorte que bâtir signifie en définitive « ériger des lieux qui aménagent une place pour qu'ait lieu le quatuor des Quatre » (GA 7, 161). Aménager pour qu'ait lieu *(einräumen)*, c'est-à-dire ménager *(schonen)* le jeu des divins et des mortels, de la terre et du ciel, voilà ce qui donne tout son sens à la « pro-duction » *(Hervorbringen)* qui est propre au bâtir en tant qu'*aedificare*. Cette « pro-duction bâtissante » (*bauendes Hervorbringen* – à entendre littéralement : *her*, à partir de là-bas, amener, *bringen*, dans la présence, *vor*) que les Grecs ont pensée dans le verbe *tiktô* (présent dans *technè* et dans architecture), n'est pas d'abord une activité de construction, mais un faire habiter *(Wohnenlassen)*, au sens où elle laisse l'habitation avoir lieu. Si les Grecs ont bien pensé l'entrée dans la présence que met la *technè* en œuvre comme manière de laisser apparaître *(Erscheinenlassen)*, c'est-à-dire de déployer l'ouvert sans retrait de l'*alèthéia*, ce qui distingue le bâtir de toute *technè* et qui en fait quelque chose qui n'est plus grec du tout (GA 7, 162), c'est qu'il puise d'abord son sens dans l'amont de l'ouvert, dans le « à partir de là-bas », pour ainsi dire, dans le *her* plutôt que dans le *vor* de *Hervorbringen*, c'est-à-dire dans le retrait lui-même à partir duquel s'ouvre l'ouvert de toute présence. Et c'est parce qu'il ménage à ce retrait son abritement que le bâtir a trait à l'*Ereignis* qui est l'inapparent même logé au cœur de tout ce qui vient à paraître – c'est-à-dire « ce qui, *nous regardant sans être vu [Ereignis]* », comme dit Jean Beaufret au sommet de son art, « met des mortels sur le chemin vers le bâtir qui habite en pensant et en poétisant » (*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 148), pour reprendre le propos de Heidegger dans *Dépassement de la métaphysique*.

S'il est pensé à partir de l'*Ereignis* abrité en tant que l'unisson en retrait à partir duquel le jeu quatuor des Quatre trouve son là, le bâtir ne cultive ni ne construit d'abord rien, mais donne figure au monde pour laisser habiter

les mortels. C'est en ce sens que cet « autre bâtir », comme Heidegger l'appelle dans la conférence « ... poétiquement habite l'homme... » (GA 7, 195), a trait au dire en poème *(dichten)* et il ne faut dès lors pas s'étonner qu'un poète comme Hebel ouvre son œuvre majeure par des « Considérations générales sur le bâtiment du monde *[Weltgebäude]* ». Dans l'allocution qu'il consacre à *Hebel – l'ami de la maison* (*Questions iii*), Heidegger médite le sens du travail poétique en rapport avec l'habitation des mortels et le bâtiment du monde (le bâtiment qu'est le monde s'il est ménagé par la parole des mortels). Poète aussi, au sens large que reçoit le mot *Dichtung* chez Heidegger, la danseuse habite un tel bâtiment lorsqu'elle institue le lieu où se bâtit la figure du monde, quand, surgie de nulle part – « ainsi qu'un flocon d'où soufflé ? », demande Mallarmé crayonnant au théâtre : « Le plancher évité par bonds ou dur aux pointes, acquiert une virginité de site pas songé, qu'isole, bâtira, fleurira la figure. »

Pour notre monde sans figure *(Un-welt)*, la question demeure avec une urgence que n'atteint aucune crise du logement : quelle figure saurons-nous fleurir pour le bâtiment de quel monde ? Tel est ce que nous avons à penser pour pouvoir habiter.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1978. – G. Braque, *Le Jour et la Nuit. Cahiers 1917-1952*, Paris, Gallimard, 1985. – E. Jabès, *Du désert au livre. Entretiens avec Marcel Cohen*, Paris, Belfond, 1981.

→ Architecture. Chose. Consommation. Culture. Espace. *Geviert*. Habiter. Poésie. Retenue.

Bauch, Kurt (1897-1975)

Le tome 9 de l'édition intégrale rassemble des textes relativement courts allant, selon la chronologie, de 1919 à 1961. La plupart d'entre eux sont répartis autrement dans les traductions françaises telles qu'on les trouve réunies dans la suite des *Questions* (i, ii, iii, iv). Le titre du recueil est, depuis 1967, *Wegmarken*, terme qui ne dit pas seulement les étapes jalonnant un parcours mais le cheminement proprement dit en ce que

chaque territoire traversé garde quelque chose du précédent et ouvre aussi sur le suivant (on pourrait presque penser ici aux excursions de Theodor Fontane qui le menant chaque fois dans des endroits différents le ramènent pourtant toujours au cœur de la « Marche » de Brandebourg...). Quand il a pris place dans l'édition intégrale (1976) le volume a été dédié « à la mémoire de Kurt Bauch » en ces termes :

> À force de se retrouver l'un l'autre à des cours et séminaires aussi bien d'histoire de l'art que de philosophie notre amitié a pris corps et est allée se confirmant de façon fructueuse. Penser ainsi et questionner ensemble dans un rapport de réelle proximité fut un stimulant des plus précieux et c'est ce qui m'amène à dédier ce recueil à l'ami défunt. Il réunit des travaux formant une série de stations successives sur le chemin de la seule et même question de l'être.

Le nom de Kurt Bauch, spécialiste du retable d'Issenheim et de Rembrandt, est à situer parmi ceux des collègues fribourgeois avec lesquels Heidegger a entretenu des relations amicales et intellectuelles dignes d'être rappelées (H. Friedrich, J. Lohmann, W. Gurlitt, etc.). Kurt Bauch fait partie, comme Hans Jantzen ou Ingeborg Krummer-Schroth, des historiens d'art avec lesquels Heidegger entretint des relations sympathiques et « fécondes ». C'est avec lui que Heidegger a tenu en 1935-1936 son séminaire sur « Le dépassement de l'esthétique et la question de l'art », et, lors du semestre d'hiver 1936, il fut auditeur au séminaire que tenait Bauch sur Giotto. Ce travail a nourri leur amitié d'une manière très profonde – le 28 septembre 1969 Bauch écrira à Heidegger pour son 80e anniversaire : « Me lie à toi pour toujours le souvenir d'un apogée de l'université et de sa créatrice, la philosophie. Ton activité a beaucoup compté pour moi. Je n'oublie pas ce que ta manière de penser m'a ouvert... » Heidegger répond le 31 octobre :

> Le séminaire Giotto, les exercices sur la *Critique de la faculté* de juger de Kant, sur *Les Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller me sont toujours présents, quand je pense à l'état actuel de l'université. Présente aussi est la fin de la lettre de Hölderlin à son ami Böhlendorff : « La psychè entre amis, la genèse de la pensée dans le dialogue de vive voix et par écrit sont nécessaires aux artistes. Hormis cela, nous n'avons aucune pensée pour nous-mêmes ; elle appartient à la constellation sacrée à laquelle nous donnons figure. »

Leur correspondance récemment publiée est le témoignage de cette amitié entre deux hommes qui ont en commun également de s'être laissé tromper par Hitler entre 1933 et 1934 et de s'être tous deux, comme leurs échanges le montrent aussi, détournés de cette erreur. Les lettres échangées pendant la guerre constituent un document unique à ce jour.

François Vezin.

Bibliographie – K. Bauch et M. Heidegger, *Briefwechsel 1932-1975*, Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2010.

→ Aler. Art. Jantzen. Krummer-Schroth.

Beaufret, Jean (1907-1982)

Un vieil ami de Heidegger, son étonnant libraire Fritz Werner, fervent amateur de poésie et dont la connaissance de la langue française ne manquait pas de finesse, m'a raconté vers 1985, qu'un jour, alors qu'il lui avait une fois encore fait part des difficultés rencontrées à lire ses textes (c'était peu d'années avant la mort du philosophe), Heidegger lui avait simplement déclaré : « Si vous voulez comprendre ce que je fais, lisez Jean Beaufret. »

Cela devrait suffire pour donner à entendre qui était Jean Beaufret. Mais ce dernier n'apparaît toujours pas en France comme celui qu'il était, à savoir le plus bel exemple qui se puisse rencontrer d'un tempérament philosophique à l'état pur. C'est ce que masque l'étiquette dont on l'affuble, celle d'« introducteur de Heidegger en France ». Jean Beaufret lui-même n'en a sans doute pas été trop affecté ; ne pas chercher à se distinguer faisait partie de sa nature. Cela dit, les étiquettes sont des attrape-nigauds. Celle-là tout particulièrement. Car elle détourne de l'essentiel : se rendre vraiment compte de ce que cela signifiait qu'il y eût en France un philosophe de cette trempe.

Voilà qui n'avait pas échappé à Heidegger. Déjà avant de voir Beaufret, il en avait détecté quelque chose. Frédéric de Towarnicki lui avait apporté deux articles, parus dans la revue *Confluences* (publiée à Lyon par René Tavernier). Dans la première lettre qu'il envoie le 23 novembre 1945 à Beaufret, Heidegger insiste sur la « haute idée que vous avez de la philosophie dans ce qu'elle a de tout à fait essentiel ». C'est dans cette lettre qu'il relève la subtile remarque de son interlocuteur : « Mais si l'allemand a ses ressources, le français a ses limites » – à quoi il ajoute le commentaire : « Cette remarque recèle une indication essentielle sur les possibilités qui se feront jour, le cas échéant, d'apprendre les uns des autres, en pensant de manière enrichissante dans l'échange mutuel. » Et il appuie :

> Pour pouvoir penser avec fruit, il ne suffit pas seulement d'écrire et de lire ; cela demande avant tout la συνουσία [être d'accord pour être ensemble], que rendent possible l'entretien de vive voix et le travail où c'est en faisant apprendre aux autres que l'on apprend soi-même.

Pour qui entrevoit de quoi il retourne en philosophie, il est clair que tout est déjà en place. Jean Beaufret n'aura désormais plus de cesse qu'il ne réussisse à rencontrer cet interlocuteur-là. Mais la guerre vient à peine de s'achever ; l'occupation rend difficile le passage de la frontière. Grâce à son ami, le commandant Joseph Katz, Beaufret parvient à organiser un voyage jusqu'à Todtnauberg. Nous sommes le jeudi 12 septembre 1946. Des années plus tard, se remémorant ce jour, Jean Beaufret écrira : « Il ne me fallut pas beaucoup plus d'une heure pour comprendre. » Non pas comprendre que Heidegger était un grand philosophe (cela il l'avait déjà compris ; à preuve : ces phrases de l'article de *Confluences* – paru dans le n° 3 – que Heidegger n'avait pas pu lire, puisqu'il n'avait reçu que les livraisons n° 2 et 5 : « Chez Heidegger, en effet, tout se tient d'un bout à l'autre. [...] Rien de vague, pas de flou, mais un effort soutenu pour constituer indivisiblement l'idée vraie et son expression verbale, car le grand philosophe se double ici d'un grand écrivain »). Qu'a-t-il donc compris d'autre ? Ceci : qu'avoir enfin trouvé l'interlocuteur avec qui « être ensemble », pour apprendre et mutuellement se faire apprendre, n'était décidément pas ce rêve auquel la vie semble prendre un malin plaisir à vous faire tôt ou tard renoncer. Jacques Havet, dans la belle notice qu'il a consacrée à Jean Beaufret après sa mort rappelle comment Jean Beaufret jaugeait son métier avant de rencontrer Heidegger : « J'avais acquis la capacité d'enseigner la philosophie à la satisfaction de l'auditoire. Il n'y avait que moi qui, à l'époque, n'étais pas satisfait » (*Annuaire de l'E.N.S. Ulm*, 1984, p. 85). Cette insatisfaction n'est pas celle d'un blasé. Elle caractérise au contraire l'état d'esprit d'un homme que son travail a rendu familier des grands philosophes du passé, et qui cherche comment faire pour que la philosophie de son temps soit une philosophie vivante.

L'arrivée de Jean Beaufret dans le monde de Heidegger a eu sans aucun doute un certain effet de surprise. Certes il n'a pas été, même parmi ceux qui venaient de France, le premier à manifester vis-à-vis du philosophe un grand intérêt. Mais la particularité unique de ce Français-là est d'avoir donné à Heidegger l'occasion, dont il avait été sevré jusqu'alors, d'avoir en face de lui quelqu'un qui, ayant du répondant, fût capable de lui *répondre* – et non pas seulement un « collègue », un « curieux », sinon pis : un

« disciple ». Voilà qui explique sans doute pourquoi Heidegger a dès l'abord placé très haut la barre. Jean Beaufret se rappelait Heidegger lui disant le premier jour : « Vous n'y arriverez que si vous vous consacrez pendant vingt ans à l'étude d'Aristote. » Et Beaufret d'ajouter : « Je m'y suis mis aussitôt après être rentré à Paris. »

La surprise de Heidegger, il me semble qu'elle est venue de la perception aiguë, mais au fond rassurante – pour cet homme à ce point engagé dans la solitude –, que Jean Beaufret était venu le rencontrer pour se mettre si possible au travail avec lui. Cette surprise n'a cessé, au fil des ans, de s'approfondir. L'étonnement ressenti à constater *qui* était son interlocuteur s'est même transformé peu à peu chez Heidegger en admiration. Pour comprendre cela, il faut songer au fait que jamais personne n'était venu avec une telle passion philosophique le rejoindre pour aller avec lui jusqu'au cœur de son questionnement. Toutefois, ce qui a dû le plus épater Heidegger, c'est de voir tout ce qu'il pouvait lui dire soumis sans restriction à examen par cet étonnant Français, et n'être accepté qu'une fois scrupuleusement vérifié. Tel est le sens d'une confidence de Heidegger à l'un de ses collègues à propos de Beaufret : *Er läßt nicht locker !* (« Il ne lâche pas d'un pouce ! ») Je crois en effet que Heidegger ne s'est jamais senti aussi fondamentalement interrogé que par Jean Beaufret, chez qui l'esprit philosophique culminait en l'attitude de ne jamais s'en laisser conter et, à toute tentative d'autoritarisme dogmatique, de répliquer par la plus cinglante ironie. Or, tous ceux qui ont véritablement approché Heidegger se souviennent qu'il demandait lui-même avant tout que l'on n'acceptât jamais rien sans l'avoir préalablement passé au crible d'un questionnement sans complaisance.

Jean Beaufret était un questionneur infatigable. Sa grande surprise à lui, lorsqu'il a eu Heidegger en face, c'est de voir non seulement quelqu'un qui résistait à son endurance, mais lui répondait en surpassant souvent son attente. Car c'est bien un trait de caractère tout à fait singulier de Heidegger (très peu reconnu, sinon même ignoré) que cette étonnante propension chez lui – du moment que la question fût véritablement *posée* – à ne jamais être avare d'éclaircissement pour mettre au point ce dont on parlait. La passion qu'avait cet homme de se faire entendre, malgré toutes les mésinterprétations et malveillances, ne pouvait que frapper quiconque faisait seulement un peu attention à lui. Or Jean Beaufret a entretenu avec lui un long dialogue qui s'étend sur trente années.

Pendant tout ce temps, ils ont tous deux changé, devenant toujours plus profondément ce qu'ils étaient l'un et l'autre. Dans la dernière lettre qu'il lui ait envoyée, huit jours avant de mourir, Heidegger parle simplement à son ami de « ce questionnement que nous avons mené de conserve ». Grâce à Jean Beaufret, le questionnement de Heidegger a pu devenir autre chose que l'effort d'un seul être humain. Quoi d'autre ? Peut-être est-il réservé à d'autres encore que ces deux-là d'en faire l'expérience et ainsi de l'apprendre.

Jean Beaufret, né le mercredi 22 mai 1907 à Auzances (Creuse). Parents instituteurs à la campagne. Études comme interne au lycée de Montluçon (1919-1925), puis à Paris, au lycée Louis-le-Grand. Admis en 1928 à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Agrégation de philosophie en 1933. Nommé à Guéret (Creuse), puis à Auxerre, puis au lycée français d'Alexandrie. Mobilisé en septembre 1939. Fait prisonnier au printemps 1940. S'évade, et rejoint la zone non occupée. Nommé en novembre 1940 au lycée Champollion de Grenoble, puis à la rentrée 1942 au lycée Ampère de Lyon. Participe à la création du réseau de Résistance « Périclès » (ce qui lui vaudra, après la Libération, de recevoir la Médaille de la Résistance). En 1945, il est nommé à Paris. En 1946 il devient professeur de khâgne au lycée Henri-IV. Détaché au CNRS en 1952. Il est nommé à la rentrée 1955 dans la khâgne du lycée Condorcet. Prend sa retraite en 1972. Il meurt à Paris le samedi 7 août 1982. Il est enterré à Auzances.

François Fédier.

→ Parménide. Rovan. Towarnicki.

Beauté

On cherchera en vain chez Heidegger une « théorie du beau », ou même une « philosophie de l'art » susceptible d'offrir un cadre à une telle théorie. C'est la méditation en profondeur de l'essence de la vérité qui conduit Heidegger à évoquer – à partir de la pensée du monde, d'une part, de l'œuvre, d'autre part – la beauté. La confrontation avec l'histoire occidentale de la vérité constitue donc l'arrière-plan des apparitions, assez discrètes en son nom propre, de la « beauté » dans l'œuvre de Heidegger. Il revient à celle-ci de délivrer la beauté des deux composantes idéelle (d'origine platonicienne) et subjective (d'origine baumgartenienne et kantienne) qui dessinent la figure dominante du beau en tant que « valeur ». Tout se passe comme s'il s'agissait pour elle de « détruire » l'enveloppe « culturelle » et « esthétique » qui neutralise la beauté au bénéfice d'un

sujet occupé à la domination d'un monde dont il est le centre (« Beau est ce qui plaît et doit plaire à l'être de puissance du prédateur ''homme'' », GA 66, 30), afin de donner libre cours à la « fulguration » de celle-ci.

Une telle libération de la beauté de la « subjectivation » que représente la « valorisation » (GA 9, 349) a lieu, pour l'essentiel, à la faveur des lectures de Hölderlin menées par Heidegger dans les années 1930 et 1940, où se joue également une rencontre du monde grec. En effet, « c'est là [en Grèce] que la vérité a été la beauté même » (GA 4, 161 ; *Approche de Hölderlin*, p. 207). La *physis* grecque est, dans l'interprétation qu'en donne Heidegger, une « dé-closion », une sortie hors du retrait, en quoi consiste l'*alèthéia*, ou « vérité ». Celle-ci peut donc être entendue comme éclosion de l'étant à partir de l'être, comme « rayonnante libération de la présence » *(ibid.)*. Un tel éclat, « pur rayonnement d'être hors de tout retrait » (GA 4, 179) est la beauté même en son sens initial. Celui-ci ayant l'être à sa source, la beauté est porteuse de l'« ajointement » primordial de l'être que les Grecs nomment *kosmos*, dont Jean Beaufret rappelle qu'il signifie d'abord la « parure », celle de l'être par où brille le monde : « Le *kosmos* [...] n'est pas le ''grand Tout'', mais l'étincellement partout de la merveille d'être ou, si l'on veut, du diadème de l'être » (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 25-26). Cette « harmonie » est comprise par Heidegger comme la conjonction, dans leur antagonisme, du Ciel et de la Terre, des Hommes et des Dieux : c'est donc à la croisée de ces « quatre », en un « milieu » où tout s'ordonne et s'articule jusqu'à être à plein ce qu'il peut être, que naît la beauté.

On pourra objecter, dans la langue de la métaphysique, que si l'on a bien ici la beauté « naturelle » (en une version fort « réaliste »), manque encore la beauté au sens le plus strict, celle de l'œuvre, dont l'esthétique est la science. Là encore, il nous faut revenir au propos selon lequel « pour les Grecs [...] le vrai, c'est la beauté » – Heidegger ajoute : « C'est pourquoi il faut l'art, manière d'être poétique de l'homme » (GA 4, 162). Toute l'inutile nécessité de l'art provient donc d'une injonction de l'être qui « a besoin » de l'homme comme être capable du beau, d'un appel à accomplir en l'œuvre l'ajointement de l'être. Mais d'où procède un tel besoin ? Ici, les textes des années 1930, et notamment la conférence *L'Origine de l'œuvre d'art* (1935-1936), qui explicite cette nécessité ontologique de l'art, ne peuvent être compris qu'à la lumière du concept de vérité élaboré au § 44 d'*Être et temps*. La reprise de la notion – en deçà de la traditionnelle « adéquation » – comme « dévoilement » modifie en effet en profondeur le

sens de la beauté, tout en mettant hors-jeu la problématique traditionnelle de la *mimèsis*. Si la vérité est « un mode d'être du *Dasein* » (*ÊT*, 220), la beauté elle-même peut être entendue comme une telle modalité. C'est pourquoi Heidegger parle de l'art comme d'une « manière d'être poétique » : l'art n'a de sens que comme ouverture du « là » de l'existence, ouverture dont le mouvement est la beauté même. Nous pouvons dès lors comprendre la nécessité de l'art et l'« attraction vers l'œuvre » dont est grosse l'essence de la vérité (GA 5, 48 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 67). Dans l'existence, apparition et occultation ne cessent de s'échanger, en un jeu où la vérité est un « rapt » : l'apparition n'est jamais que soustraite au retrait (*ÊT*, 222). Quel est alors le sens de l'œuvre ? Celui de rejouer en elle-même le « combat originel entre éclaircie et réserve » *(Urstreit von Lichtung und Verbergung)* dont la « source » est l'« essence de la vérité » (GA 5, 42), cela à partir de l'ordre qui est chaque fois le sien, et qui rassemble ces mouvements en une unité. « Le paraître ajointé en l'œuvre *(das ins Werk gefügte Scheinen)*, c'est la beauté » (GA 5, 43) : l'œuvre « pro-duit », grâce aux rapports spécifiques qui la sous-tendent, le litige propre à l'articulation *(Fug)* de l'être même. En ce sens, l'art, au même titre que la pensée – quoique d'une façon entièrement différente –, abrite bien quelque chose de l'être : le jeu du don et de la réserve. Telle est l'origine de la capacité de l'œuvre, souvent remarquée à l'époque de la naissance de l'art moderne, à dévoiler le réel. Le « combat » en l'œuvre met en scène et indique celui qui se joue en la nature : le mode d'être que l'existence atteint par l'art – la beauté – permet d'être pleinement « là » pour ce qui n'est pas œuvre. C'est pourquoi le « choc » de la beauté qui ébranle les rapports ordinaires doit être mis à l'abri. La tâche de l'existence, d'être « garde de [la vérité de] l'œuvre » (*Bewahrung des Werkes*, GA 5, 54), exige d'elle de maintenir vivant son « combat » en sa puissance de « percussion ».

Dans les textes des années 1930, Heidegger évoque au fond une beauté possible, à partir de la pensée grecque, en une démarche qui soumet les présupposés traditionnels du « beau » à un puissant travail de sape, et dont le point culminant est atteint dans la confrontation avec Nietzsche (voir « La volonté de puissance en tant qu'art », dans *Nietzsche I*). Mais toute la question est de savoir si la beauté, ainsi « détruite », peut être désemmaillotée de sa gangue métaphysique et esthétique : quel est le destin réservé à la beauté au moment de préparer un re-commencement non

métaphysique de la pensée ? Il semble que Heidegger lui-même, tout en émettant des doutes sur sa propre interprétation de l'art comme « mise en œuvre de la vérité » (« tenter de sauver l'art à nouveaux frais, grâce à une interprétation plus originale de l'œuvre d'art, c'est se fourvoyer », GA 67, 107) laisse la question en suspens.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1987.

→ Combat. Espace-et-temps. Esthétique. Mörike.

Beckenbauer, Franz (né en 1945)

Heidegger a montré sa vie durant un intérêt soutenu pour le football. Lorsqu'il était encore enfant, dans l'équipe des gamins de Meßkirch, il occupait le poste à l'époque éminemment offensif d'ailier gauche.

Un ouvrage très vivant, *Auf einen Stern zugehen (Marcher en direction d'une étoile)*, dont la sortie en traduction française a malheureusement été bloquée par la publication du livre absurde de Farías – que la « critique » a d'abord salué en dépit du bon sens comme étant une mine de « révélations » –, nous apprend qu'à la fin de sa vie, venant regarder la télévision à l'autre bout de Fribourg chez l'auteur du livre, Heinrich Wiegand Petzet, Heidegger suivait régulièrement les retransmissions des diverses rencontres de coupes européennes, et qu'il appréciait particulièrement le jeu des équipes anglaises.

Mais l'anecdote sans doute la plus plaisante concerne Franz Beckenbauer, l'extraordinaire joueur des années 1960-1980, considéré par les connaisseurs comme le plus grand footballeur allemand de tous les temps.

La scène se passe dans le train qui ramène Heidegger de Heidelberg à Fribourg. À Karlsruhe, dans le compartiment que le philosophe occupait seul jusque-là, fait son entrée le directeur du théâtre de Fribourg, lequel se présente en escomptant une conversation sur les derniers événements culturels. À sa grande surprise, Heidegger lui parle de la télévision, et plus particulièrement des rencontres de football. Ce qui conduit le philosophe à parler de Beckenbauer. Heidegger se lance et décrit ce qui fait de lui un

joueur exceptionnel : son intelligence du placement, l'étonnante souplesse de ses esquives, la sûreté imparable de son jeu défensif, mais aussi parfois la soudaineté de ses relances, qui ouvrent à ses coéquipiers de merveilleuses occasions de « marquer ». Des années plus tard, rapporte Heinrich Wiegand Petzet, le directeur du théâtre se souvenait encore de la manière dont Heidegger avait conclu sa description du « Kaiser ». D'un seul mot – rare dans sa bouche : « Génial ! »

François Fédier.

Ouvrage cité – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Becker-Modersohn, Paula (1876-1907)

C'est en 1930 à Worpswede, non loin de Brême, accompagné de son ami l'historien d'art H. W. Petzet, que Heidegger rencontre pour la première fois l'œuvre et le destin de Paula Becker – rencontre bouleversante dont les échos se font entendre jusqu'au soir de la vie du philosophe. Peintre de la vie paysanne – entre autres –, elle tranche néanmoins par sa profonde modernité sur le conventionnel retour à la nature voulu par les artistes de la colonie de Worpswede, ce Barbizon d'Allemagne. Irrésistiblement attirée par Paris où elle séjourne à plusieurs reprises, elle y puise largement son inspiration : Cézanne, Gauguin, les nabis lui feront trouver sa voie propre, celle qui ébranlera si fortement Heidegger, pour qui elle reste toujours la « grande artiste ». Si l'œuvre de Paula Becker touche au cœur le penseur, sans doute est-ce d'abord par les portraits : ici, c'est l'enfance même qui apparaît ; là, c'est l'homme Rilke lui-même face aux exigences démesurées de son destin de poète qui se donne à voir. Cet art illustre bien pour Heidegger la « mise en œuvre de la vérité » en laquelle il a reconnu l'essence de l'art. Mais l'existence de Paula Becker apparaît au penseur inséparable de l'œuvre : figure saisissante de l'inachèvement, elle dessine une voie à jamais ouverte, comme celle de l'être qui se tient inépuisablement en réserve de chaque œuvre où il se donne. Cette présence infinie de la jeune Paula Becker se fait encore sentir, dit Heidegger, comme suspendue au vol des lettres sur Cézanne de Rainer Maria Rilke à l'amie de Paula, Clara Rilke.

Guillaume Fagniez.

→ Brême. Rilke.

Beethoven, Ludwig van (1770-1827)

Heidegger évoque très peu Beethoven à qui il préfère Mozart ou Bach. Il le nomme cependant dans le cours sur *Le Principe de raison*, où, mettant en question la théorie métaphysique de la perception, il écrit :

> C'est *nous* qui entendons, et non l'oreille. Certes, nous entendons au moyen de l'oreille, mais non avec l'oreille, si « avec » veut dire ici que c'est l'oreille, en tant qu'organe sensible, qui nous découvre ce qui est entendu. Si donc l'oreille humaine s'émousse, c'est-à-dire devient sourde, il peut arriver, comme le montre le cas de Beethoven, qu'un être humain continue d'entendre et entende même peut-être plus et quelque chose de plus grand qu'auparavant [GA 10, 70].

À propos de la fin de la dernière sonate pour piano (op. 111), Wilhelm Kempff note que « nous comprenons que Beethoven, dont l'oreille ne percevait plus aucun son terrestre, a été élu pour nous ''faire entendre l'inouï'' ». C'est à partir de 1819 que Beethoven fut frappé de surdité presque complète et c'est effectivement à partir de cette date que sont composées les œuvres les plus audacieuses : la *Missa solemnis*, la *IXe symphonie* et surtout les dernières sonates pour piano (n° 28 à 32) et les quatuors (n° 12 à 16 tout particulièrement) que mentionne Heidegger au début de *L'Origine de l'œuvre d'art*. À la plus grande joie du penseur, H. Arendt lui a offert un disque de la dernière sonate pour piano, le très fameux opus 111, et c'est sous le signe de son « adagio, finale » qu'est placée la lettre du 12 avril 1950 qu'il lui adresse en retour. Que l'esprit plus immédiatement expressif et dramatique des symphonies ait moins suscité l'enthousiasme de Heidegger, cela se laisse aisément comprendre de la part d'un penseur aussi défiant envers le romantisme et toute subjectivité. Mais s'il faut trouver une affinité entre Beethoven et Heidegger, il n'est pas étonnant que le choix se fasse sur l'opus 111. En effet, c'est dans un rapport très intense avec ce que la musique a de plus ancien (rythme pointé, fugue), que Beethoven découvre dans cette sonate qui ne compte que deux mouvements un champ jusque-là inexploré – l'antinomie de la subjectivité et de l'objectivité s'y abolit dans « un rapport déterminé par la mort », écrit Th. Mann dans de belles pages du *Docteur Faustus*, qui s'achèvent en

nommant l'extraordinaire second mouvement l'« adieu de la sonate » (p. 72). Mais cet adieu, où la forme sonate est amenée à sa fin, est du même coup une ouverture sans précédent : vers Schubert, Bartók et jusqu'au jazz. Il y a dans le style de Heidegger quelque chose de cette magnifique et si surprenante tension de la dernière sonate de Beethoven : l'assise d'une connaissance incomparable de la tradition associée à une inventivité, à une liberté de ton et à une modernité qui laissent sur place ce qui lui est contemporain. Et si dans le rapport de Heidegger au commencement grec de la pensée il y a comme un adieu à la métaphysique à l'époque de la fin de la philosophie, il ne faut pas oublier que cet adieu, en tant qu'advenue de l'être dans sa destination historiale, a pour nom : l'*autre commencement*.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – Th. Mann, *Le Docteur Faustus*, trad. L. Servicen, Paris, Albin Michel, 1950.

→ Bach. Mozart. Musique.

Benjamin, Walter (1892-1940)

Ce n'est ni en raison de son succès journalistique, ni de sa gloire posthume que Benjamin, dont l'existence fut tragiquement écourtée, fut lu par Heidegger, comme en témoigne la lettre adressée à Hannah Arendt le 10 août 1967, mais en vertu d'une indéniable convergence d'intérêt. Le texte auquel Heidegger se réfère dans cette lettre n'est autre que *La Tâche du traducteur* qui, Benjamin le précise lui-même dans un *curriculum vitae*, représente le « premier condensé de ses réflexions sur la théorie du langage » ; il avait paru, dès 1923, en préface à sa traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire. L'attention qu'Arendt ne cessa de porter, tant à la publication des écrits de Benjamin, qu'à la forme singulière de son talent et de sa destinée tissée de malchance, fut probablement aussi déterminante, à cet égard, que la virtuosité de prosateur que l'auteur exerça dans les domaines, dès lors philosophiquement élargis, de l'interprétation littéraire, de la théorie de l'art, des études historiques et sociales et de la traduction.

En tant qu'écrivain juif confronté aux plus sombres temps de l'histoire d'Europe, Benjamin, tout comme Kafka, son aîné de dix ans seulement, éprouva dans sa chair que tout rapport à la tradition était devenu

problématique. Cela concerne le rapport spirituel à tout le passé et, plus particulièrement, le judaïsme des pères, même sous la forme révolutionnaire que le mouvement sioniste lui conféra. Car il en est du sionisme de Benjamin – il persista pendant vingt ans à se déclarer prêt à émigrer pour la Palestine sans jamais se décider à y séjourner en dépit des invitations de Gershom Scholem – comme du marxisme vers lequel il se tourna en 1923 et dans lequel il perdura d'une façon irréductiblement singulière, tandis que ces deux courants se vouaient d'ailleurs, une hostilité irréductible. C'est pourquoi la déclaration de Hannah Arendt dans *Vies politiques* sonne de façon aussi dérangeante que percutante :

> Avec la grande sensibilité de Heidegger à l'égard de tout ce qui peut être transformé en perles et en corail par un œil vivant et une articulation vivante et, pour autant, ne peut être sauvé et amené au présent que par la « violence » de l'interprétation, c'est-à-dire la « force meurtrière » d'idées nouvelles, Benjamin avait au fond, sans le savoir, beaucoup plus en commun qu'avec les subtilités dialectiques de ses amis marxistes [p. 300].

Il suffit de se reporter à la première des allégations de l'ultime écrit de Benjamin *Thèses sur le concept d'histoire*, pour comprendre à quel point l'idée que l'histoire fût infailliblement régie par un processus apparaissait à Benjamin comme une supercherie. Le « matérialisme dialectique » y est comparé à un dispositif susceptible de l'emporter sur l'adversaire au jeu des échecs : un automate qui dissimule un nain bossu passé maître en cet art.

> La marionnette appelée « matérialisme historique » est conçue pour gagner à tout coup, elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir.

Qu'il n'y eût pas là de quoi contenter ses amis marxistes, Lukács, Adorno ou même Horkheimer envers qui il fut redevable, par l'intermédiaire de l'Institut de recherche sociale, transféré à New York dès 1933, des rares subsides qui lui furent jamais alloués, cela ne fait le moindre doute. Pour sa part, Brecht, auprès de qui Benjamin avait travaillé en 1929 à Berlin, parut d'autant moins offusqué par ces thèses, qu'il demeura sourd à leur portée critique. Quant à ce que Benjamin avait en commun avec Heidegger, assurément, lui-même ne fut pas en mesure de le supposer.

C'est pourtant dans la toute première phase de son propre travail et à propos de la notion d'histoire que Walter Benjamin, dans une lettre à son fidèle ami Scholem du 11 novembre 1916, mentionne le nom de Martin

Heidegger. Il est question de la leçon inaugurale du 27 juillet 1915 prononcée par Heidegger à Fribourg : « Le problème du temps historique. » Bien qu'il ne se soit pas senti alors, comme il l'écrit lui-même, « en mesure de juger », Benjamin qualifie de « non-sens » le propos tenu et ajoute qu'il soupçonne que les « déclarations de l'auteur sur le temps de la mécanisation sont également bancales ». Si intrépides que semblent ces déclarations, tout le propos de Heidegger dans cette leçon étant de distinguer le concept de temps en général du temps historique et de montrer que le temps historique – fût-il réduit à la simple chronologie – est distinct du temps de la science de la nature, la physique, elles n'en sont pas moins révélatrices du préjugé négatif qui colore les jugements de Benjamin sur Heidegger. Le 1er décembre 1920, s'adressant encore à Scholem à propos de l'ouvrage de Heidegger sur Duns Scot, Benjamin est d'autant plus critique qu'il envisage lui-même de consacrer un travail à Duns Scot. Il écrit :

> C'est incroyable qu'on puisse obtenir son Habilitation avec un pareil travail, dont la rédaction n'exige rien qu'une grande application et la maîtrise du latin scolastique et qui, en dépit de tout le maquillage philosophique, n'est au fond qu'un morceau d'honnête labeur de traducteur. La basse servilité de l'auteur devant Rickert et Husserl ne rend pas la lecture plus agréable. Ce livre ne touche pas la philosophie du langage de Duns Scot d'un point de vue philosophique ; le travail qui reste à faire n'est donc pas mince.

Revenant, un mois plus tard, sur ses propres allégations Benjamin concède :

> L'écrit de Heidegger reproduit malgré tout l'essentiel de la pensée scolastique sur mon problème – de manière d'ailleurs tout à fait superficielle – et en outre le vrai problème est déjà indiqué allusivement en quelque sorte en conclusion de son travail.

Par la suite, particulièrement en 1930, Benjamin reconnaît implicitement l'importance de Heidegger. Ayant à traiter de l'histoire, il déclare, dans sa lettre à Scholem du 20 janvier :

> C'est là que je trouverai sur mon chemin Heidegger et j'attends quelque scintillement de l'entre-choc de nos deux manières très différentes d'envisager l'histoire.

Puis, en avril de la même année, à Berlin, il fait part d'un projet de démolition, auquel il a aussitôt renoncé :

> L'idée courut ici de démolir Heidegger dans le cadre d'un tout petit groupe de lecture critique que Brecht et moi dirigerions au cours de l'été. Mais Brecht assez mal en point est malheureusement à la veille de partir et seul je ne m'en chargerai pas.

Avec Heidegger, Benjamin partage une attention à la langue capable d'établir que c'est l'autorité du commentaire plus que la critique qui constitue la forme qui s'impose pour rendre hommage à la poésie et se mettre à son écoute. C'est pourquoi il est significatif que, se maintenant dans la tension de l'expectative, Benjamin en soit resté non seulement à l'égard de Heidegger, mais encore pour ainsi dire, à l'intérieur de sa propre pensée, à la fulgurance de l'entre-choc. Sa vision de l'histoire se caractérise, en effet, autant par son obstination à faire de Marx son Moïse, que par la conscience de la dévastation d'une époque pleine de décombres, de ce fait, le sens que Benjamin assigne aux changements auxquels il montre que l'art est soumis sous l'effet de la technique dans la civilisation de masse reste fertilement équivoque.

Ingrid Auriol.

Ouvrages cités – H. Arendt, « Walter Benjamin », *Vies politiques*, trad. A. Oppenheimer-Faure, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 244-306. – W. Benjamin, « La tâche du traducteur », *Œuvres*, t. I, trad. M. de Gandillac revue par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 244-262.

→ Brecht. Mallarmé. Tradition.

Benn, Gottfried (1886-1956)

Il ne faudrait pas fixer trop rigidement le rapport, à coup sûr important, de Heidegger à Gottfried Benn sur le court poème qu'il fait intervenir dans *Acheminement vers la parole* (p. 161) pour le confronter à un autre poème qui se trouve porter le même titre, « Le mot », et qui est, celui-là, de Stefan George. Cette rencontre entre deux poètes très différents a de quoi frapper et Heidegger s'entend à montrer combien elle peut donner à penser. Telle est la raison qui l'amène à privilégier ce poème-là. Qu'il en ait fait grand cas, cela ne fait pas de doute et il n'est pas indifférent de savoir que c'est par ce biais qu'a été révélé « officiellement » le prix attaché par Heidegger à ce poète, son contemporain. Mais il y a bien d'autres poèmes de Benn dont il faisait autant de cas et dont il ne parle pas dans ses livres. Heidegger avait sur l'œuvre de Benn une vue très sélective. Il y avait toute une série de poèmes qu'il plaçait très haut, mais il y en avait aussi qu'il aimait moins,

certains même qu'il trouvait faibles. Quand il disait que Benn n'était jamais sorti de l'expressionnisme et ne l'avait jamais dépassé, il n'y mettait aucune sévérité, il s'agissait de discerner clairement l'importance et l'unité de son œuvre. Il appréciait, c'est certain, les *Poèmes statiques* (1948) mais cela n'entraîne pas qu'il les mettait au sommet. Comme tout lecteur de Benn, Heidegger voyait bien comment la violence volcanique, le déchirement, l'irrespect propres à l'expressionnisme peuvent, à travers les convulsions de l'histoire, aboutir à un classicisme conquis de haute lutte – l'expressionnisme, avatar du classicisme berlinois ? « Le débat sur la forme est essentiel à l'expressionnisme » (Beda Allemann). « Morgue » (1912) a fait scandale, « Chopin » (1948) est sans doute le plus populaire de ses poèmes, mais à des dizaines années de distance les deux poèmes se donnent la main. G. Benn est d'un bout à l'autre de son œuvre poétique médecin comme Julien Gracq est géographe dans ses romans. Les textes en prose de Benn n'intéressaient pas Heidegger et il a été particulièrement déçu en 1951 par son essai *Problèmes de la poésie*. 1951, c'est vers cette époque justement que des lecteurs, des admirateurs de Benn, certains de ses proches aussi, au nombre desquels comptent évidemment E. Vietta, H. W. Petzet, F. Werner, F. W. Oelze, forment un petit « complot » pour amener Heidegger et Benn à se rencontrer. Quelques lettres courtoises ont alors été échangées. Il est connu qu'au lendemain de la guerre Benn voyait en Heidegger un des trois ou quatre Allemands qui avaient vraiment quelque chose à dire mais les relations, qui se sont ainsi établies, sont restées un peu distantes... Heidegger est demeuré un lecteur de Benn, il n'en est pas devenu un véritable ami. La déception causée par l'essai de 1951 a certainement créé une gêne.

« Qui aime les strophes, aime aussi les cata-strophes » (G. Benn). Entre l'erreur politique de Heidegger et celle de Gottfried Benn, il y a une indéniable symétrie. Constatation facile, mais qui ne prend son véritable intérêt que si on se donne la peine de creuser la comparaison, d'analyser l'itinéraire de chacun et si on s'attache à comprendre l'aventureuse et assez énigmatique navigation de chacun des deux hommes à travers l'Allemagne hitlérienne. L'enquête en vaut la peine tant elle est instructive, tant elle révèle de choses sur le poète, sur le penseur mais aussi sur l'histoire *allemande* de ce temps-là. Séduit par la phraséologie de l'« homme nouveau », G. Benn en 1933 voit favorablement l'arrivée de Hitler à la chancellerie. Il ne prend pas de positions fracassantes mais des allocutions

qu'il prononce à la radio (la première est du 23 avril 1933) il ressort qu'il est pour (voir *L'État nouveau et les intellectuels*) et la polémique qui l'oppose aux écrivains qui émigrent va dans le même sens. Grand lecteur de Nietzsche, il a cru, semble-t-il, que la « révolution » qui se dessinait allait, en somme, régler son compte au « dernier homme » (voir le Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, § 5). Comme Heidegger, il ne met pas très longtemps à mesurer sa dramatique erreur. Il se voit alors contraint de se faire discret, d'entrer dans une « émigration intérieure » qui ne lui évite pas d'être frappé d'une interdiction de publier analogue à l'interdiction d'exposer qui frappe Emil Nolde. « La politique, dira-t-il, est le sabotage de l'art. » Le point à souligner quand on s'interroge sur l'attitude de Heidegger et de Benn tout au long des années de la terreur nazie est que, n'étant pas juifs, il est hors de question pour eux d'émigrer. Le 19 mars 1945, alors que la guerre touche à sa fin, G. Benn écrit à son ami F. W. Oelze : « Je pense que le choix le plus juste était de rester en Allemagne... Qui veut parler de l'Allemagne et porter un jugement sur elle doit y être resté. » Ce que dit ici G. Benn à la fin de la guerre n'est pas tellement loin du raisonnement qu'a pu faire Dietrich Bonhoeffer à son début ; parti aux États-Unis en 1939, la nécessité pour lui, Allemand, d'être en Allemagne s'est vite imposée à lui et, annulant ses projets, il y est rentré avec toutes les conséquences que cela allait avoir pour lui.

Pour entrevoir la profondeur du dialogue qui s'est établi entre Heidegger et la poésie de Gottfried Benn, les quelques vers cités dans *Acheminement vers la parole* sont bien loin de suffire. Ce dialogue, il se pourrait qu'il ait dans un grand poème de Benn son centre de gravité. Poème de la solitude, poème du questionnement et du calme acquiescement, « Au pont du barrage » *(Am Brückenwehr)*, si l'on prend le temps de l'examiner en imaginant Heidegger en train de le lire, permet de saisir sur le vif quel genre singulier de fraternité a pu exister entre les deux hommes, comment une communauté de destin les a bel et bien réunis, le poète citadin, berlinois, et l'homme du chemin de campagne. Il permet de saisir à quel niveau d'échange poétique a pu s'instaurer entre eux une sorte de « conversation souveraine ». Souvent d'ailleurs, en l'examinant ainsi, on ne sait pas très bien qui parle et lequel des deux parle à l'autre : « une erreur comme la tienne / ça ne pardonne pas. » Le poème donne à entendre que le plus important est de questionner, de laisser ouvertes les questions, si âpres, si opaques soient-elles, car le questionnement peut être lent et tâtonnant

comme il peut aussi être torturant. Bien souvent on ne peut, comme l'a écrit un jour Heidegger à André Breton, que répondre à une question par une question. De là le poème en vient à suggérer des affinités existant entre le travail de l'artiste et celui du penseur. « On est artiste, dit Nietzsche, à condition de ressentir comme contenu, comme ''la chose même'' ce que tous les non-artistes appellent ''forme'' » (noté en novembre 1887, [11] 3). De cela le poème parle aussi et trouve chez les entreparleurs un écho témoignant d'un profond accord dont un autre nom pourrait bien être ce calme acquiescement que Heidegger appelle en allemand *Gelassenheit*. Il n'y a pas que le médecin qui, en soignant, voit la souffrance du monde. Ce *J'ai tellement pensé...* de Benn, il saute aux yeux que Heidegger le prend pour lui...

« La gloire n'a pas d'ailes blanches. » Cette phrase de Balzac était une des citations favorites de G. Benn. Gageons que, s'il l'avait connue, il aurait fait sienne la parole de René Char : « Le monde de l'art n'est pas le monde du pardon. »

François Vezin.

Ouvrage cité – G. Benn, « Problèmes du lyrisme », « L'État nouveau et les intellectuels », *Un poète et le monde*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1965.

Bibliographie – Catalogue de l'exposition *Gottfried Benn. 1886-1956. Eine Ausstellung des deutschen Literaturarchiv im Schiller National Museum*, 1986. – B. Allemann, *Gottfried Benn. Das Problem der Geschichte [Le Problème de l'histoire]*, Pfullingen, G. Neske Verlag - Opuscula, 1963.

→ Werner.

Berger de l'être

L'expression « berger de l'être » se trouve dans la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 331 et 342). Parce qu'elle surprend, nous sommes tentés de la ramener à un cliché : celui du retour à un monde bucolique. Il n'y a pourtant rien de mièvre ni de romantique dans cette expression. Comme il le dit à propos de la maison paysanne à la fin de *Bâtir habiter penser*, Heidegger n'est pas de ceux qui prônent un retour à une vie antérieure, à un

âge d'or ; il s'en est allé au contraire au cœur de la technique pour la penser, c'est-à-dire de façon à la penser librement. Le mot « berger » ne désigne à aucun moment un personnage du réel et Heidegger ne nous enjoint aucunement à nous occuper de troupeaux de bêtes. Alors pourquoi dire que l'homme est le « berger de l'être » ?

Situons cette expression dans le contexte qui est celui de la *Lettre sur l'humanisme* : « L'être humain n'est pas le souverain de l'étant. L'être humain est le berger de l'être » (p. 109 ; GA 9, 342).

Le « souverain de l'étant » est l'idée que nous nous faisons de l'être humain qui, depuis Descartes, considère que sa tâche est de devenir « comme maître et possesseur de la nature ». Comme souverain de l'étant, l'être humain n'accepte et ne reçoit que ce qu'il détermine et calcule par avance lui-même comme valable. Le berger, quant à lui, prend simplement en garde ce dont il a la charge : « Le sens originel de la garde, de ce qui en elle est gardant, c'est la garde du berger, la garde pastorale » (GA 8, 154 ; *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, p. 153). Le berger est donc la figure de l'être humain dont la vocation est de veiller sur ce dont il a à répondre – ici, remarquait Heidegger au Thor (*Questions iv*, p. 306), « le français parle plus ouvertement que l'allemand : *berger* est celui qui héberge. L'homme est le lieutenant du Rien ».

Comment l'homme est-il berger de l'être ? En pensant l'être, c'est-à-dire aussi en prenant garde à sa manière à lui de se signaler – donc en se détachant du rapport habituel à l'étant. « Berger de l'être » et « souverain de l'étant » désignent deux manières d'entretenir un rapport à ce qui est. Dans son article « Der Hirt des Seins », Pascal David indique que le « ''souverain de l'étant'' doit en quelque sorte être compris comme une dégénération du berger de l'être et pas seulement, voire pas du tout comme son contraire ». Berger de l'être et souverain de l'étant désignent respectivement le haut et le bas d'une même pente : le souverain de l'étant exerce de manière défaillante une garde qui s'ignore. Parce qu'il peut prendre l'être en garde, l'être humain peut simplifier ce rapport jusqu'à la domination. La manière dont garde le berger semble n'être que peu de chose face à la manière dont s'active et s'affaire l'homme comme dominateur : le berger de l'être est le penseur qui veille sur ce qui est à penser. Mais la richesse de ce qui est à penser pour l'être humain comme berger de l'être est d'un autre ordre que la dévastation à laquelle s'active le souverain :

> Les bergers habitent de façon invisible et à l'extérieur du désert qu'est la terre dévastée, qui ne doit plus servir qu'à assurer en toute sécurité la domination de l'être humain, dont l'action se voit réduite à estimer si quelque chose est d'importance ou sans importance pour cette vie qui, en tant que volonté qui veut vouloir, exige par avance que tout savoir se meuve selon cette manière de calculer et d'évaluer en s'assurant [GA 7, 96 ; « Dépassement de la métaphysique », § xxvii, *Essais et conférences*, p. 113].

Le berger ne cherche pas à s'assurer là où il n'est plus question de se repérer par rapport à ce qui pourrait être commandé ou calculé. C'est ainsi qu'il habite au-delà des déserts de la dévastation, c'est-à-dire au-delà de l'espace où rien n'est gardé mais où tout est voué à disparaître pour être immédiatement consommé. Le penseur garde ce que la dévastation ne peut atteindre – même si elle en obstrue l'accès. Le berger se trouve en un lieu qui n'est pas par avance érigé afin d'assurer sa sécurité et où il trouve, néanmoins pour cette raison, à habiter. Berger de l'être, l'être humain le devient dès lors qu'il parvient simplement à habiter.

Adéline Froidecourt.

Ouvrage cité – P. David, « *Der Hirt des Seins* », *Études heideggeriennes*, n° 9, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.

→ Computation. Consommation. Dévastation. Dignité. Sécurité. Vérité.

Bergson, Henri (1859-1941)

Heidegger lit et travaille Bergson avec passion au début de l'année 1920 – « Je travaille maintenant à fond et systématiquement Bergson », écrit-il à son épouse Elfride le 8 février, et le 11 février :

> J'apprends beaucoup en étudiant Bergson – ce que je t'ai dit il y a des semaines déjà, combien peu nous connaissons les Français – se confirme de plus en plus – des problèmes que souvent Husserl dans la conversation présente comme des nouveautés inouïes ont été clairement définis et résolus par Bergson il y a déjà 20 ans de cela.

Le questionnement de Bergson sur le temps est en effet similaire à celui de Husserl : Bergson, explique Jean Beaufret, avait bien déjà presque trente ans avant Husserl cherché un absolu du temps du côté des « données immédiates de la conscience », sans pouvoir toutefois se libérer du psychologisme.

Pourtant Bergson ne donne pas à la pensée d'Aristote sur le temps toute sa mesure, se condamnant lui-même à demeurer dans son sillage sans pouvoir sortir d'une interprétation du temps où c'est la succession qui est privilégiée. Or, dit Heidegger dans le cours sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « Aucune tentative pour découvrir l'énigme du temps ne pourra se dispenser d'un débat avec Aristote » (GA 24, 329).

Bergson part d'un constat : l'intelligence ou le langage pour des raisons qu'il nomme « pratiques », appréhendent ce qui est en le transformant en objet. Aussi leur est-il impossible de dire le « devenir », sans le falsifier et en fixer artificiellement le flux. Heidegger (GA 9, 71) rapproche cette idée de celle de Nietzsche : « Les moyens d'expression de la langue sont impropres à exprimer le ''devenir'' : il appartient à notre irrépressible besoin de conservation, d'instaurer sans cesse un monde grossier de permanence, de choses etc. (c'est-à-dire d'objets) » (Nietzsche, *La Volonté de puissance*, n° 715, 1887-1888).

Ainsi Aristote, selon Bergson, pense le temps à partir de l'espace (*ÊT*, note de la page 432) ; il le falsifie en le fixant dans du segmenté et du discontinu. Bergson entend lui opposer l'interprétation du temps comme durée. Si donc, comme l'explique Heidegger dans son cours de 1927 (GA 24, 328 ; voir aussi GA 21, 249-251) auquel il renvoie expressément dans une apostille d'*Être et temps* (p. 41), « la doctrine bergsonienne de la durée résulte en réalité d'un débat direct avec le concept aristotélicien du temps », toutefois l'« interprétation que donne Bergson du temps compris vulgairement repose sur un mécompréhension de l'entente aristotélicienne du temps ». Ainsi, ce concept de durée « ne lui permet pas d'accéder au phénomène authentique du temps », pas plus dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888) et *L'Évolution créatrice* (1907), que dans le débat qu'il engage avec la théorie de la relativité d'Einstein (*Durée et simultanéité*, 1923). Heidegger conclut :

> Cependant, les recherches de Bergson demeurent précieuses parce qu'elles témoignent d'un effort philosophique réel pour dépasser le concept traditionnel de temps.

Dans le cours du semestre d'été 1925-1926, Heidegger tient sensiblement le même propos, mais signale que l'essentiel du travail philosophique de Bergson ne se trouve finalement pas dans son exposition du temps :

> La chose précieuse dont nous lui sommes redevables est consignée dans son œuvre *Matière et mémoire*. C'est fondamental pour la biologie moderne et cela contient des visées d'une pénétration qui est encore loin d'être épuisée pour un bon moment [GA 21, 250-251].

Dans le cours de 1928, Heidegger répète à nouveau que Bergson s'est fermé la voie à une entente du véritable du temps, alors même que les « analyses du temps de Bergson sont au nombre des plus intenses parmi toutes les analyses », et il s'oppose au lieu devenu commun selon lequel Bergson serait « flou » en soulignant que ses « ''images'' sont justement l'expression de l'effort pour saisir vraiment le phénomène au sein du domaine qu'il a pour thème ». « Le manque ne vient pas d'un soi-disant flou – dans ce qu'il voit, Bergson est parfaitement clair –, mais du domaine beaucoup trop étroit au sein duquel est posé le problème » (GA 26, 262-263).

Outre le débat sur le temps, la question du néant manifeste la limite des analyses de Bergson. Confondant néant, inexistence et rien, il les oppose à l'être qu'il entend comme « ce qui est », étant ou existant et affirme qu'ils n'ont aucune réalité, qu'ils sont le résultat de l'intelligence pragmatique incapable de penser la durée « qui est l'étoffe même de la réalité ». « Aucune chose », ne serait envisageable que dans le passage que constitue le remplacement d'une chose par une autre ; avant tout, Bergson refuse de penser « ce qui est » à partir de « ce qui n'est pas ». Toutefois, bornant le rien à « ce qui n'est pas », il ne voit pas que « rien » n'est rien d'étant, et qu'il est l'« horizon vide d'une apparition possible de toute chose, ce qui précède et rend possible toute présentation effective de l'étant ». Le rien pensé par Heidegger comme être n'est pas néant, « aucune chose » mais, premièrement, l'horizon d'ouverture de ce qui est. Deuxièmement, il est le rien du rien du poème de Parménide. C'est pourquoi J. Beaufret, corrigeant Bergson, préfère dire : la « pensée creuse le rien » (Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, p. 129).

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – J. Beaufret, « Bergson », *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1984 (rééd. Pocket, coll. « Agora », 2012).

→ Biologie. Rien. Temps.

Berlin

Des rapports à coup sûr problématiques entre Heidegger et Berlin, tout est dit, en un sens, dans le petit texte de 1933 : *Pourquoi restons-nous en province ?* (*Écrits politiques*, p. 147 à 153). Il n'ira pas à Berlin, il refuse la chaire d'université qui lui est proposée. À soixante-quinze ans de distance, ce refus donne le frisson. Sur la décision personnelle exprimée sous cette forme plane l'aile du destin. Inévitablement, on se dit que si Heidegger était parti s'installer à Berlin, il se serait trouvé dix ans plus tard sous le déluge de bombes qui a écrasé la ville dans les dernières années de la Seconde Guerre mondiale. Sa bibliothèque, ses manuscrits, dont on connaît aujourd'hui l'exceptionnelle importance seraient très probablement partis en fumée...

Tout ceci est assez clair. Resterait à comprendre les tenants et aboutissants d'une situation qui n'est évidemment pas aussi schématique que la présentation, vraie en gros, mais bien rapide qui peut en être ainsi faite.

En France, l'attraction de la capitale a quelque chose d'irrésistible. En Allemagne, pays de structure fédérale, l'échelon régional prend une grande importance, si bien que Berlin se voit équilibrée par quatre ou cinq autres grands centres. Une carrière universitaire peut très bien trouver sa consécration dans une petite ville comme Bonn, ce qui pour des Français a quelque chose d'incroyable. Le pays de Heidegger, situé à l'extrême sud-ouest, est particulièrement éloigné de Berlin mais à la distance géographique s'ajoute le pluralisme confessionnel qui a lui aussi marqué profondément l'histoire politique allemande. À Meßkirch, à Constance, à Fribourg, à Todtnauberg, on est en pays catholique. Berlin est une ville évangélique. Parmi les philosophes allemands Heidegger est le seul d'origine catholique.

Mais, dira-t-on, Heidegger est bien allé à Marbourg, ville dont l'université s'enorgueillit d'être la première à avoir reçu la visite de Luther, et les relations qu'il y a eues avec les théologiens évangéliques furent très cordiales et, intellectuellement parlant, très riches. Et puis la distance entre Fribourg et Berlin n'a rien d'infranchissable. Après tout, être nés à Stuttgart n'a pas empêché Schelling et Hegel de finir leur carrière à Berlin.

Il y a entre Heidegger et Berlin un phénomène d'incompatibilité d'humeur assez délicat à cerner. Il est certain que Heidegger n'aimait pas

les grandes villes. Il n'avait aucune envie d'aller vivre à Munich ou à Hambourg. À Berlin il se serait senti en quelque sorte « exilé ». À quel point il a pu s'y sentir égaré, la curieuse lettre qu'il envoie à sa femme le 21 juillet 1918 est là pour le montrer. S'il ne s'y est jamais attardé, il était inévitable qu'il s'y rende pourtant quelquefois et, paysan du Danube ou pas, il a quand même vu la salle des Rembrandt au Kaiser-Friedrich Museum – il faut voir le ton sur lequel, dès 1919, il en parle à ses étudiants (GA 58, 65, 76). Il n'a pas pu ne pas voir les deux tombes, côte à côte, de Fichte et de Hegel (Friedhof der Dorotheenstädtischen und Friedrichwerdeschen Gemeinde, Chaussestrasse 126). À lire la dernière page d'*Acheminement vers la parole*, il semble bien qu'il soit allé au château de Tegel et il a de toute façon suffisamment lu Wilhelm von Humboldt pour savoir ce qu'est le véritable esprit prussien (trop souvent dénigré et caricaturé). Qu'il ait beaucoup pensé à Humboldt à l'époque du rectorat ne fait pas le moindre doute. Il ne faudrait pas non plus l'imaginer imperméable au toupet du petit peuple berlinois et aux désarmantes trouvailles du parler local (GA 49, 122). Il n'en reste pas moins qu'il se sent beaucoup plus d'affinités avec Hölderlin qu'avec Kleist. Dans son enfance et sa jeunesse, sa région d'origine restait très ouverte aux influences autrichiennes. La revue *Der Brenner* (éditée à Innsbruck) arrivait à Fribourg et, dès 1912, Heidegger a lu avec émerveillement Trakl bien avant la « récupération » de ce poète par l'expressionnisme berlinois.

Ce n'est pas faute qu'il n'ait été sollicité d'y venir. Plusieurs fois Heidegger s'est vu offrir une chaire à l'université Humboldt. En 1929 les propositions qui lui sont faites s'accompagnent de conditions mirifiques : double traitement, logement de fonction dans l'orangerie de Sans-Souci et voiture de fonction avec chauffeur ! Heidegger qui vient de se réinstaller à Fribourg décline l'invitation. Début novembre 1933, il est convoqué à Berlin par le ministre de l'Éducation du Reich Rust (dans l'antichambre duquel il trouve Carl Schmitt revêtu d'un frac !) qui cherche certainement à le sonder. Heidegger qui s'efforce de lui faire comprendre ses vues sur l'Université se heurte à un mur. Non, c'est non. Il n'ira pas à Berlin.

On dit parfois, non sans raison, que Karl Friedrich Schinkel est l'âme de Berlin. Ce n'est pas un nom qu'on rencontre souvent en lisant Heidegger (mais, si l'on cherche bien, on peut quand même le voir cité à la page 506 du tome 65 de l'édition intégrale). Le lien spirituel essentiel qui a pu exister entre Heidegger et Berlin se réduit en définitive au seul nom de Humboldt.

Il est vrai que les appartements et jusqu'au mobilier dans lesquels vivait Humboldt à Tegel avaient été conçus, aménagés et dessinés par Karl Friedrich Schinkel.

François Vezin.

→ Bâle. Brême. Fribourg-en-Brisgau. Meßkirch. Munich.

Bespaloff, Rachel (1895-1949)

Il n'est peut-être pas indifférent que la première étude en français manifestant une entente originelle de la pensée de Heidegger ait été écrite par une *musicienne* de formation sous la forme d'une *lettre* ouverte à un *ami*. C'est en 1932 que paraît dans la *Revue philosophique de France et de l'Étranger* cette « Lettre sur Heidegger à Daniel Halévy », où R. Bespaloff, pour introduire son ami dans cet « immense *Art de la fugue* » qu'est *Être et temps*, entreprend de lui montrer « toute la beauté du langage philosophique de Heidegger, le grand souffle poétique qui l'anime, la vertu qu'il possède d'éclairer ». Lectrice endurante de Kierkegaard, proche de Chestov et du cercle de la première philosophie existentielle, R. Bespaloff (née Pasmanik, d'une famille juive ukrainienne émigrée) disait préférer les *sources de la philosophie* à la philosophie, et même si elle ne s'est jamais sentie engagée par Heidegger, c'est ce bruissement des sources qui explique qu'elle est une des rares de son temps à voir comment « Heidegger, faisant son profit du prodigieux redressement opéré par Husserl, met fin à des problèmes périmés, dépasse hardiment l'antique dualisme du sujet et de l'objet, de l'immanence et de la transcendance ». Sa plus belle analyse concerne la *Befindlichkeit* : « Dans l'acte même de comprendre, l'Existence est accordée au diapason » de l'étant qui la presse et la pénètre. C'est donc dans la musique qu'apparaît avec évidence la structure ontologique de l'ouvertude : « Si la musique est une cime de l'*Erschlossenheit*, c'est qu'en elle les deux modes du dévoilement (compréhension et affectivité) sont étroitement solidaires. » Elle montre ainsi que l'unité des trois ekstases temporelles peut *s'entendre* musicalement :

> Faisant violence à son intime nécessité, à l'écoulement qui est sa loi, la musique réussit, au sein du mouvement même, à créer un équilibre sonore, une présence accomplie, où tout ce qui a été vibre encore et résonne, où tout ce qui va être se laisse pressentir : elle est l'instant parfait.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – La Lettre de R. Bespaloff a été rééditée une première fois en 1998 dans le nº 6 de la revue *Conférence*, puis en volume en 2009 sous le titre *Sur Heidegger (Lettre à Daniel Halévy)*, aux Éditions de la revue Conférence. – Pour découvrir la figure attachante de Rachel Bespaloff, lire ses *Lettres à Jean Wahl* dans la belle édition procurée par Monique Jutrin en 2003 aux Éditions Claire Paulhan (Paris).

→ Chestov. Gurvitch. Kierkegaard. Mélodie. Musique. Ouvertude. Poésie.

Beuron

Alfred Denker a publié dans les *Meßkircher Heimathefte* une étude détaillée, remarquablement documentée, sur les importantes relations de Heidegger avec l'abbaye bénédictine de Beuron. Elle n'est malheureusement pas traduite en français.

Située à une vingtaine de kilomètres de Meßkirch, dans le magnifique paysage de la haute vallée du Danube, l'abbaye appartient pleinement à ce que dit pour Heidegger le mot *Heimat*, le pays natal, là où on se sent chez soi. C'est pour la population catholique de Meßkirch un lieu traditionnel de pèlerinage. Les ancêtres du côté paternel ont occupé une ferme en contrebas du château de Wildenstein, situé dans le voisinage immédiat de l'abbaye. Dès l'âge de cinq ans Heidegger y accompagne sa mère pour un pèlerinage qui, dans son enfance, se renouvellera bien des fois. Par la suite, lycéen, étudiant, il y viendra souvent pour des retraites et des séjours d'étude. Il y a ses habitudes et y est reçu en enfant de la maison, sur lequel de grands espoirs sont fondés. L'abbaye est connue pour posséder la plus grande bibliothèque privée d'Allemagne et c'est pour le jeune Heidegger, qui passe toutes ses vacances à Meßkirch, une ressource incomparable, et pas seulement pour ses études de théologie proprement dite. Issu d'une famille très modeste, Heidegger trouve à Beuron un milieu cultivé, où la légendaire érudition bénédictine est en honneur, il y trouve des interlocuteurs capables, entre autres, de le conseiller dans ses recherches et ses lectures (Romano Guardini fait partie des gens qui fréquentent l'endroit). Indiscutablement, la

formation religieuse et intellectuelle de Heidegger passe par Beuron qui fut aussi une étape sur le chemin d'Edith Stein.

Occupée par des moines augustins aux XVIIe-XVIIIe siècles, l'abbaye, après quelques décennies de vicissitudes, a été reprise en main par les Bénédictins en 1863 et elle devient sous leur impulsion un pôle particulièrement actif du catholicisme allemand. Son rôle, son rayonnement appellent la comparaison avec l'abbaye française de Solesmes, avec laquelle s'établissent d'ailleurs de fructueuses relations, la princesse Catherine de Hohenzollern-Sigmaringen jouant un rôle d'intermédiaire entre Beuron et Dom Guéranger. Une des originalités de Beuron va être très vite l'effort qui y est poursuivi en vue d'un renouveau de l'art chrétien, beauté de la liturgie d'abord (GA 57, 65), mais aussi un style simplifié et spiritualisé de la décoration sous toutes ses formes. On parle de l'école artistique de Beuron (contre laquelle pestait Claudel !). Pour ne citer que lui, le peintre Jan Verkade, entré en religion et que Heidegger a connu, en est un représentant. On peut voir de ses œuvres au musée du Prieuré à Saint-Germain-en-Laye, où se trouve également un tableau de Maurice Denis *(Les Moines de Beuron)* sur lequel on le reconnaît. « Sans cette provenance théologique, a dit Heidegger vers la fin de sa vie, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée » (GA 12, 91 ; *Acheminement vers la parole*, p. 95). Sans mes séjours à Beuron..., aurait-il pu dire s'il avait voulu mettre les points sur les *i*.

Mais ceux-ci vont s'espacer et s'interrompre. Vers 1918-1919, Heidegger prend de nettes distances par rapport à la religion catholique dans laquelle il a grandi. La construction du chalet de Todtnauberg en 1922 lui procure un lieu de travail qui présente pour lui autant d'avantages que l'hôtellerie de Beuron. Le lien subsiste cependant, comme en témoigne l'importante lettre à Elisabeth Blochmann du 12 septembre 1929 avec laquelle il s'est rendu tout récemment à Beuron où ils ont assisté à l'office de complies. La lettre du 11 octobre 1931 à la même amie rend compte d'un bon séjour à l'abbaye : « Le Père Anselme m'apporte tous les trésors de la bibliothèque – à moins que je n'aille moi-même y fureter. » Il a retrouvé les habitudes d'antan : « J'ai regagné mon ancienne cellule. » Mais peu de jours plus tard, c'est le drame. Pour remercier les moines de leur accueil, Heidegger, avant de repartir, leur a fait deux conférences, l'une sur les considérations de saint Augustin sur le temps, l'autre sur l'allégorie de la caverne. L'évêché l'apprend et s'en inquiète, les moines reçoivent un acerbe rappel à l'ordre,

ce que Heidegger ne tarde pas à savoir. Il comprend qu'il est désormais interdit de parole en un lieu où il s'était toujours senti chez lui. Il ne remettra plus les pieds à Beuron, semble-t-il, jusqu'à novembre 1949. Pour les quelques visites qu'il y fera encore, il n'y vient plus guère qu'en « touriste ». Il y accompagne son frère Fritz. Sa dernière visite date probablement du mois d'août 1963 : il a tenu à amener Jean Beaufret dans ce haut lieu de sa jeunesse.

Le futur archevêque de Fribourg, Conrad Gröber, étant messkirchois a connu Heidegger tout enfant et a patronné ses études. Avec lui toute l'« intelligentsia » catholique du diocèse avait fondé sur ce garçon si exceptionnellement doué et travailleur de très grands espoirs. On attendait de lui qu'il devienne une sommité catholique « moitié Gilson, moitié Claudel ». Mais Heidegger a déçu Gröber comme il a, sur un autre plan, déçu Husserl en suivant sa propre voie. Ce qu'il faut dire, c'est que Heidegger, de son côté, avait fondé de sérieux espoirs sur l'abbaye de Beuron, voyant en elle la « semence de quelque chose d'essentiel » (lettre à E. Blochmann déjà citée) et que ceux-ci ont été pour lui irréparablement déçus.

Le 26 mai 2006, pour le trentième anniversaire de la mort de Heidegger, le cardinal Lehmann, un enfant de Sigmaringen, est venu à Meßkirch. Il y a évidemment évoqué les relations de Heidegger avec l'abbaye de Beuron et lui a rendu un hommage retentissant et émouvant.

François Vezin.

Ouvrage cité – *Meßkircher Heimathefte*, der Museumgesellschaft Meßkirch, n° 9, 2002, p. 37-53.

→ Christianisme. Gröber. Religion. Stein.

Bibikhine, Vladimir Véniaminovitch (1938-2004)

Philologue de formation, proche du philosophe A. F. Lossev (1893-1988) dont il fut le secrétaire littéraire, traducteur chevronné d'auteurs aussi bien anciens (présocratiques, Nicolas de Cuse, Grégoire Palamas, Denys l'Aréopagite, Pétrarque) que modernes (Sartre, Wittgenstein, et surtout Heidegger), professeur de philosophie à l'université de Moscou à partir de 1989, V. V. Bibikhine – né à Béjetsk (dans la région de Tver) en 1938 et

mort à Moscou en 2004 – incarne ces êtres rares dont Heidegger se fait l'écho en notant dans *Tiré de l'expérience de la pensée* : « Peu sont suffisamment aguerris pour éprouver la différence entre un objet d'érudition savante et ce que la pensée met en jeu » (GA 13, 77). Au demeurant quelle autre *praxis* que celle donnée, au fil des mots, par le métier de *tra-duire* est-elle plus à même de nous faire endurer cette épreuve ? La traduction russe d'*Être et temps* que V. V. Bibikhine a publiée en 1997 restera comme un modèle de rigueur dans la fidélité littérale – qui contraste d'autant plus avec la liberté de ton qui traverse tous les textes qu'il a consacrés à Heidegger.

Si V. V. Bibikhine sut faire l'épreuve de cette différence, c'est d'abord parce qu'il était un savant accompli, c'est-à-dire un savant n'admettant aucune spécialisation du savoir, à même de construire entièrement de ses mains sa maison, de jouer du violon, de renouveler l'interprétation de l'ε de Delphes ou d'écrire des textes sur Beckett, les réformes de Pierre le Grand, les hymnes sanscrits, Macaire d'Égypte, la linguistique, la théologie ou Heidegger, « non pas seulement avec la pleine maîtrise de son sujet, mais *sans changer de voix* » – comme l'a écrit la poétesse Olga Sedakova dans l'hommage qu'elle lui a rendu. Mais cette voix unique du savant, c'est à l'écoute de la poésie qu'elle a forgé son timbre. L'amour profond que V. V. Bibikhine portait à son pays lui avait appris l'essentiel :

> En Russie, écrit-il dans *Slovo i Sobytie [Parole et événement]*, la poésie porte le service de la pensée de manière plus juste que la philosophie [...]. C'est elle qui nomme notre lieu dans le monde et qui détermine l'avenir.

D'où l'entente originale qu'il a déployée de cette notion de *monde* (en russe : *mir* où s'entendent en même temps : la consonance, la paix, l'accord, la communauté et le cosmos) : « Nulle part ailleurs que dans l'entièreté du monde, écrit V. V. Bibikhine dans son cours sur le monde, l'être humain ne peut être à sa place : être simplement le là, avec sa mélodie de fond et son accord silencieux. » Du sein de cette expérience poétique – et religieuse – du monde, la *chose philosophique* redevient enfin affaire de la pensée :

> La chose philosophique, écrit-il dans un cours de 1991, est toujours événement, elle ne craint ni le mouvement, ni la réinterprétation, ni même l'altération – et en ce sens – là aussi elle se distingue de la chose naturelle, laquelle se casse en cas de maniement brutal, alors qu'une chose philosophique bien ouvragée ne sera pas endommagée si on la manie brutalement – ou, pour le dire de manière plus précise, un événement philosophique ne devient pas moins événement, mais au contraire d'autant plus événement qu'il n'est pas compris. La philosophie n'est pas une affaire intellectuelle, personne ne sait encore exactement, comme il le faudrait, quel genre d'affaire elle est. C'est une affaire considérable. L'événement de la pensée reste événement

quand bien même personne ne l'a compris, quand bien même toutes les interprétations sont fausses [(*Puncta*, 1-2/5/2005)].

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – V. V. Bibikhine, *Iazyk filosofii*, 1993 ; *Mir*, 1995 ; *Uznaj Sebja*, 1998 ; *Slovo i Sobytie*, 2001 ; *Drougoïe Natchalo*, 2003.

→ Russie. Traduction.

Biemel, Walter (né en 1918)

Quittant sa Roumanie natale, W. Biemel se rend à Fribourg en 1942 afin de préparer sa thèse sous la direction de Heidegger. Ces circonstances font aujourd'hui de lui un témoin capital de l'attitude « réfractaire » de Heidegger aux heures les plus sombres du régime hitlérien, profondément enracinée dans la conviction que l'enseignement de la philosophie s'adresse alors à un petit nombre de *lanthanontes*, ces « inapparents » auxquels il reviendra de retrouver les sources de la pensée en deçà de l'« effroyable » étendant sur le monde l'ombre de la « volonté de volonté ». Accidentellement retenu en Belgique, qu'il quittera seulement en 1951 pour Cologne, Biemel est chargé par le père Van Breda de l'édition d'œuvres majeures de Husserl (parmi lesquelles la *Krisis*), dont les manuscrits avaient trouvé refuge à Louvain. C'est également là qu'il jouera, avec A. de Waelhens, un rôle important dans la « réception » française de Heidegger, en traduisant notamment *Vom Wesen der Wahrheit* (1948) et *Kant und das Problem der Metaphysik* (1953). L'édition et le commentaire de l'œuvre de Heidegger, auquel le lie une fidèle amitié, sont le signe d'une gratitude restée toujours vivace à l'égard d'un maître exceptionnel. Son travail se fraya sa voie propre non loin des chemins de Heidegger, sous la forme d'une considération de l'art du XXe siècle – l'œuvre littéraire (Kafka, Proust), plastique (Picasso), musicale (Zimmermann) – au regard de la phénoménologie et dans la perspective d'une libération de l'herméneutique artistique des catégories « esthétiques » héritées de la métaphysique. Horizon propre, donc, de cette écoute nouvelle de l'art, l'« histoire de l'être » en indique également les enjeux : les possibilités, à l'époque de la « technique », que pourrait laisser entrevoir l'art, d'une « habitation » véritablement humaine.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – W. Biemel, *Le Concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin - Nauwelaerts, 1950 ; *Martin Heidegger*, Hambourg, Rowohlt Monographien, 1973 ; *Écrits sur la phénoménologie*, G. Fagniez (éd.), Bruxelles, Ousia, 2009 ; « Sur Picasso. Essai d'interprétation de la polyperspectivité », *Alter*, n° 15, Paris, 2007, p. 311-337 ; « La vérité de l'art », *Po&sie*, n° 124, Paris, Belin, 2008 ; « Remarques sur les *Sonnets à Orphée* de Rilke », trad. N. Mennesson, *La Fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, 2001 ; « Les séminaires de Heidegger entre 1942 et 1944 d'après un témoin de l'époque », trad. P. David, *Philosophie*, n° 108, Paris, Éd. de Minuit, 2010 p. 3-9. – M. Diaconu (éd.), *Kunst und Wahrheit, Festschrift für Walter Biemel*, Bucarest, Humanitas, 2003.

→ Husserl. Roumanie.

Binswanger, Ludwig (1881-1966)

Psychiatre suisse qui a très vite pris ses distances avec la psychanalyse pour se tourner d'abord vers la phénoménologie de Husserl, Binswanger lit *Être et temps* peu après sa publication en 1927, et reçoit de cet ouvrage une impulsion qu'il estime décisive pour la recherche psychiatrique. Comme il s'en explique en 1958 dans l'article « Importance et signification de l'analytique existentiale de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même » *(Introduction à la psychanalyse existentielle)*, l'intérêt d'*Être et temps* lui paraît double. D'une part, le psychiatre peut y trouver un véritable « fil d'Ariane méthodologique » grâce auquel décrire « sans parti pris » les phénomènes étudiés, en restant donc « libre de toute théorie scientifique » déterminée qui contraindrait à envisager l'être humain à partir d'une idée préconçue ; il devient ainsi possible au psychiatre d'éviter les écueils d'une approche naturaliste adossée à une connaissance objectivante, et d'honorer le mot de P. Valéry que Binswanger aimait à citer : « Où nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint. » D'autre part, la psychiatrie peut « se comprendre elle-même en tant que science » dans la mesure où, comme le montre le § 3 d'*Être et temps*, toute science requiert une interrogation philosophique pour poser la question de son propre fondement : ainsi l'analytique existentiale

permet-elle de penser l'être humain en son entier, sans rester tributaire d'approches fragmentées et difficiles à concilier séparant artificiellement le corps, l'âme et l'esprit. Cet intérêt double que présente *Être et temps* vient surtout, aux yeux de Binswanger, de la manière dont Heidegger a su dégager la structure unitaire de l'être-au-monde qui permet d'envisager l'existence comme un mouvement de transcendance, de dépassement *(Überstieg)* vers le monde, mouvement dont les différentes psychoses apparaissent comme des flexions déterminées.

Si une telle lecture semble apporter un prolongement possible à *Être et temps* qui, signale Heidegger dans le § 41, « n'aspire ni à une ontologie du *Dasein* qui soit thématiquement exhaustive, encore moins à une anthropologie concrète » puisque son but est l'« ontologie fondamentale » (*ÊT*, 194), il n'en reste pas moins que Binswanger, sans ignorer la différence entre l'approche ontologique de Heidegger et l'approche anthropologique pour laquelle il opte, a eu tendance à négliger la première. Il le reconnaît d'ailleurs dans son article de 1958 : « Pendant longtemps, écrit-il, nous n'avons pas suffisamment considéré les intentions de Heidegger dans leur signification ontologique » et de ce désaccord, qu'il estime cependant « productif », témoigne son ouvrage de 1942, *Formes fondamentales et connaissance du Dasein humain* où, s'inspirant du livre de M. Buber *Je et Tu* (1923) et surtout de celui de K. Löwith, *L'Individu dans le rôle du prochain* (1928), il aspire à « compléter » plutôt qu'à prolonger l'analytique existentiale. Cette dernière ayant, dit Binswanger, pour point de départ la *Jemeinigkeit* (l'existence en tant qu'elle est « chaque fois mienne »), elle glisse du côté du solipsisme sans faire droit à ce qu'il appelle la *Wirheit* (la nostrité ou la nousité) qui trouve son accomplissement dans l'amour réciproque du Je et du Tu. L'unité duelle du « nous de l'amour » n'est pas une fusion mais le mouvement par lequel l'un n'est que là où est l'autre et réciproquement, chacun recevant de l'autre ce qui lui manque pour être. Puisque le « toi comme aimé n'est que dans la mesure où je suis comme aimant » (*Grundformen*, p. 62), l'amour est présenté comme le fondement du *Dasein* auquel il donne son indispensable assise, et Binswanger peut ainsi défendre le « primat phénoménologique de l'amour sur le souci » (*Grundformen*, p. 76). Si l'amour ne se fait aucun souci puisqu'il est immédiatement et tout à fait sûr du caractère nécessaire de son élan (*Grundformen*, p. 139), il lui arrive hélas, dit aussi Binswanger, d'être « contaminé », dans l'existence de fait, par le souci.

À Heidegger fut offerte la possibilité de répondre à cette critique lors des séminaires organisés de 1959 à 1969 par M. Boss dans sa maison de Zollikon, près de Zurich, le résultat de ce travail ayant ensuite été publié par ses soins (en allemand : *Zollikoner Seminare* ; en français : *Séminaires de Zurich*). Heidegger y déclare « totale » la « mécompréhension » de sa pensée par Binswanger : pour avoir en effet réduit le souci à un comportement ontique (à une inquiétude morose et sombre écartée dès 1927 dans *ÊT*, 57) et pour n'en avoir pas vu le sens ontologique, il n'a pas compris que l'analytique du *Dasein* n'avait rien d'un solipsisme ou d'un subjectivisme (*Zollikoner Seminare*, p. 151) dont il est paradoxalement le premier à rester prisonnier. C'est en effet Binswanger qui, sous l'influence encore de Husserl, fait de l'être-au-monde une structure de la subjectivité. Or, rappelle Heidegger, l'être-au-monde n'est pas la condition de possibilité du *Dasein*, c'est l'inverse (*Zollikoner Seminare*, p. 239). *Dasein* nomme en effet la manière dont l'être humain existe sur fond d'une entente préalable du sens de être, à partir de laquelle il entre en rapport avec lui-même, avec les autres et avec les choses, ces trois aspects n'étant pas dérivés les uns des autres, même s'ils ne peuvent être abordés que successivement. Heidegger avait précisé en 1927 dans le § 20 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24, 394) que, s'il est pour cette raison absurde de poser d'abord un sujet isolé, on ne modifie en rien le problème en prenant pour point de départ la relation Je-Tu puisqu'on ne fait alors que substituer « au solipsisme du moi isolé un solipsisme à deux ». Il ne s'agit pas ici de nier que la relation Je-Tu puisse être, comme Heidegger le dit lui-même, « une relation existentielle privilégiée », mais il s'agit de comprendre qu'elle « ne saurait être reconnue existentialement, c'est-à-dire philosophiquement, tant que demeure hors question la signification de l'existence en général » (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 422). À rebours de tout solipsisme, l'existence peut être dite « *à chaque fois* mienne » en ce sens que j'ai à l'assumer dans son irremplaçable singularité sans me décharger sur un autre de cette responsabilité et, plutôt que la possession égoïste de ce qui serait « à moi » une fois pour toutes, elle se donne comme une tâche ayant à être sans cesse reprise à neuf. C'est précisément cette exigence qui permet d'être ouvert à l'autre en toute liberté, sans faire peser sur lui ce qu'il me revient de prendre en charge. En 1927 encore, Heidegger montre que la singularité ainsi assumée, irréductible à l'« obstination sur ses désirs privés », fonde le

véritable « être l'un-avec-l'autre » pour autant que ce dernier ne soit pas ramené à une « promiscuité collante » résultant d'une « commune détresse cachée » où l'autre *sert* de cache-misère et n'est plus qu'un *moyen* de satisfaire des besoins subjectifs (GA 24, 408). C'est en ce sens qu'il écrit à H. Arendt (19 mars 1950) que ce qu'elle a de plus propre est rendu « plus proche, par l'éloignement ». En 1965, Heidegger déclare donc à bon droit que l'on peut s'attendre à ce que la détermination de l'amour à partir de ce qui lui est source, si elle prend pour fil conducteur la détermination du *Dasein* que propose l'ontologie fondamentale, se montre plus profonde et d'une portée plus ample que la caractérisation de l'amour par Binswanger (*Zollikoner Seminare*, p. 237). On en peut trouver bien des confirmations dans toute l'œuvre de Heidegger, et un indice dès 1925 dans le § 31 des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (GA 20, 410). Montrant que l'impulsion est le « souci non encore devenu libre » puisqu'il s'agit d'une tension aveugle et exclusive qui pousse à tout prix vers ce à quoi elle tend sans regard ni égard pour autre chose, il écrit :

> On a coutume de dire que l'« amour rend aveugle ». Dans cette formule, on prend « amour » au sens d'impulsion mais on met là-dessous un tout autre phénomène ; c'est au contraire l'amour qui rend lucide.

Florence Nicolas.

Bibliographie – L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, M. Herzog, H.-J. Braun (éd.), Heidelberg, Asanger, 1993 ; *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. R. Lewinter, Paris, Gallimard, 1970 ; *Introduction à la psychanalyse existentielle*, trad. J. Verdeau, R. Kuhn, Paris, Éd. de Minuit, 1971. – Fr. Dastur, « Binswanger, lecteur d'*Être et temps* », *Lectures d'« Être et temps » de Martin Heidegger*, Paris, Le Cercle herméneutique, 2008, p. 101-119 ; « Phénoménologie et thérapie. La question de l'autre dans les *Zollikoner Seminare* », *La Phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004, p. 101-116. – M. Heidegger, *L'Affaire de la pensée (Pour aborder la question de sa détermination)*, trad. A. Schild, Mauvezin, T.E.R., 1990.

→ Altérité. Amour. Boss. Buber. *Daseinsanalyse*. Être-chaque-fois-à-moi. Freud. Maladie / Médecine. Maldiney. Souci.

Biologie

Dans l'histoire de la science biologique, la vie a été interprétée ou bien à l'aide de processus tirés de la nature matérielle, de manière physico-chimique, en sous-estimant les aptitudes des vivants, ou bien de manière vitaliste, en supposant l'organisme doté d'une mystérieuse *force vitale*. Il est difficile d'aborder la vie dans sa teneur essentielle sans la réduire ou, au contraire, sans lui imputer autre chose que ce qui lui revient. Heidegger soulève cette difficulté dès *Être et temps*, quand il sépare l'« analytique du Dasein de l'anthropologie, la psychologie et la biologie » précisant que la « vie n'est pas un pur être là-devant, mais ne s'identifie pas non plus au Dasein » (*ÊT*, 50). Dès lors, l'« ontologie de la vie se fait par voie d'interprétation privative ». Cette approche culmine dans le cours de 1929-1930 (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde–finitude–solitude*, GA 29/30) qui aborde le phénomène de la vie de manière médiate à partir de la question du monde, en empruntant la voie comparative. L'animal apparaît alors comme « privé de monde », tandis que la « pierre est sans monde » et que l'homme est « formateur de monde ». Cette distinction, toutefois, n'est pas superposable à une hiérarchie : elle ne correspond pas à un ordre de valeur. C'est dans le souci de restituer à la vie son autonomie, que Heidegger, radicalisant les acquis de la biologie et de la zoologie de son temps qui, à l'évidence, le passionnent, accomplit un pas décisif en direction de l'essence de l'organisme. S'il soutient « qu'il convient aujourd'hui de se libérer de la conception de la vie comme mécanisme » (GA 29/30, 278), il montre qu'en tant que corrélat inversé de la conception mécanique, le vitalisme souffre de travers symétriques. Supposer, comme Driesch, des « forces supra-mécaniques » revient à masquer l'essence de la vie tant que la donnée initiale qui rapproche l'organisme de la machine n'est pas levée. Il s'agit donc de récuser la confusion usuelle entre l'organe et l'outil et entre l'organisme et le « complexe d'outils » (Wilhelm Roux), ou même la machine. L'œil, le système nerveux ou le sang sont des organes et non des outils car, incorporés à l'organisme, ils sont au service d'aptitudes. L'observation d'animaux « inférieurs organisateurs », comme les amibes qui n'ont pas d'organes définis mais créent et font disparaître les pseudopodes qui leur servent de jambes et les vacuoles qui leur tiennent lieu d'anus ou d'estomac, met en évidence l'antériorité des aptitudes sur les organes. Ainsi

l'organisme qui construit ses formes et se régénère n'est pas une machine, fût-elle plus complexe. L'autonomie de l'organisme animal se comprend à partir des pulsions qui mettent en mouvement les aptitudes de celui-ci, provoquant leur *désinhibition*. Que la poussée des pulsions caractérise l'activité animale permet de mieux comprendre l'interaction de l'animal avec son milieu et entraîne, comme y invitent aussi les travaux de Uexküll, le remaniement du concept darwinien d'*adaptation*. En outre, la reconnaissance de la spécificité de la vie montre qu'il est impossible de partir du vivant pour penser l'homme et son existence comme cependant Dilthey, Bergson ou Max Scheler le font. C'est en raison de la « vision biologique du monde » de ce dernier (GA 29/30, 283) que Heidegger, en dépit des éminentes qualités qu'il lui reconnaît, s'oppose à lui. Le Dasein, ouvert au monde, n'est pas un simple vivant, ni même le plus éminent des vivants : il se tient dans la vérité de l'être. Sur le fondement de cette différence irréductible, Heidegger, dans les cours sur Nietzsche qu'il a professés de 1936 à 1940, critique toute lecture qui s'en tient au prétendu « biologisme » de Nietzsche, en mettant en évidence, ce qui, dans la pensée même du philosophe a pu donner prise à cette interprétation. Ces mises au point sont décisives, dans l'entretien accordé en 1966 au journal *Der Spiegel*, Heidegger précise en effet :

> En 1936 commencèrent les cours sur Nietzsche. Tous ceux qui savaient entendre entendirent qu'il s'agissait là d'une explication avec le national-socialisme [*Écrits politiques*, p. 253].

La réduction de ce qui est humain à du biologique est d'autant moins anodine pour nous, qu'elle a cours également au sein des recherches scientifiques les plus récentes dont les attendus métaphysiques sont à questionner. La biophysique isole, en effet, des constituants non vivants du vivant qu'elle manipule comme de la matière inerte. Le concept tendancieux de « patrimoine génétique » indique clairement que l'enjeu de la technologie du vivant dans le domaine agro-alimentaire et dans celui de l'élevage est l'appropriation, par le moyen des technosciences, de tous les êtres vivants. Le transfert de ces technologies génétiques à l'homme n'entraîne pas une simple transformation de nos représentations collectives, il met en cause, plus fondamentalement, par ses possibilités d'interventions radicalement nouvelles, la factivité elle-même et la forme humaine de la destinée.

Rien n'indique qu'en tout ceci, l'être de la vie soit suffisamment éclairci. Pareille clarté ne saurait d'ailleurs surgir de la biologie, en tant que science, Heidegger y insiste (GA 55, 92). L'être de la vie, en effet, ne peut être déterminé que par la pensée.

Ingrid Auriol.

→ Animal. Bergson. Génétique. Kolbenheyer. Lorenz. Organisation. Scheler. Uexküll. Vie.

Blanchot, Maurice (1907-2003)

Blanchot est, historiquement, l'un des premiers lecteurs de Heidegger en France – lecteur souvent attentif, parfois plus superficiel, engagé dans un rapport de plus en plus polémique, à mesure que cette polémique, d'ordre politique, lui permet d'occulter, d'*escamoter* certains traits de son propre rapport politique, autrement plus sujet à critique que ne le fut celui de Heidegger ; à preuve, les déclarations antisémites de Blanchot dont on chercherait en vain un équivalent publié par Heidegger, sans doute l'une des raisons paradoxales du rapport inversement fervent de Blanchot en direction du judaïsme et d'une certaine gauche après-guerre, rapport dont il n'y a aucune raison de penser *a priori* qu'il ne fut pas sincère non plus. Quelques faits d'abord : condisciple d'Emmanuel Levinas à Strasbourg, Blanchot lui rend hommage par deux fois en 1988 : « Je lui dois l'approche de Husserl et même de Heidegger dont il avait suivi les cours » (*Écrits politiques 1953-1993*, p. 225). Et encore : « Sans [Levinas] dès 1927 ou 1928 je n'aurais pu commencer à entendre *Sein und Zeit* » (p. 232). Loin de cette image façonnée avec le recul de plusieurs décennies, Blanchot, alors rédacteur du journal d'extrême droite *L'Insurg*é, écrit le 27 janvier 1937, au sujet de *Penser avec les mains* de Denis de Rougemont, qu'il y a lieu de regretter que la pensée de l'écrivain suisse soit « quelquefois alimentée par les produits de rebut de la philosophie allemande, en particulier celle de Heidegger ». Dans le même journal, la même année, Blanchot écrit encore qu'il ne saurait être question de céder en quoi que ce soit au « chantage à l'anti-hitlérisme ». Deux citations de la même main, publiées à six mois d'écart, qui en disent aussi long sur Blanchot que sur Heidegger, puisque Blanchot critique celui-ci et apporte son soutien de principe à un dialogue

avec Hitler. En avril 1941, date à laquelle il inaugure une chronique de la vie intellectuelle dans le très maréchaliste *Journal des débats*, Blanchot, alors âgé de trente-trois ans, est également membre du mouvement « Jeune France », une organisation vichyste qui s'était donné pour but de réorganiser la vie culturelle du pays occupé et d'unir les artistes et le peuple. Blanchot s'en est expliqué dans *Pour l'amitié*, d'une manière que l'on est en droit de trouver assez elliptique, pour dire que « notre projet naïf » était d'« utiliser cette association contre Vichy »... Une phrase à mettre en balance avec sa déclaration péremptoire de 1984 sur Heidegger, dans « Les intellectuels en question » paru dans *Le Débat*, où il reproche au Heidegger de 1933 d'avoir mis « sans gêne [...] son langage philosophique propre [...] au service des pires causes », et d'ajouter : « Sur celui-ci pèsera dorénavant un soupçon. » Pour sa part, Blanchot écrit des critiques littéraires abondantes dans *Le Journal des débats* jusqu'à la fin de l'Occupation. S'il ne se prive pas de commenter les écrivains proches de Vichy, ou qui n'en furent, sinon les complices, au sens criminel du terme, du moins les alliés *objectifs*, il est notable à l'inverse que le nom de Heidegger, qu'il dit connaître de longue date et qu'il a critiqué d'un point de vue qui est celui de l'extrême droite, comme il le critiquera d'un point de vue qui est celui de l'extrême gauche, n'apparaît jamais dans le moindre développement quelque peu conséquent sous sa plume. À la même époque, Blanchot cachera plusieurs mois l'épouse et la fille d'Emmanuel Levinas et manquera d'être fusillé par l'armée Vlassov. André Suarès, pourtant antinazi, inscrit sur la liste Otto, caché durant la guerre, demandera dans une lettre à son ami Jean Paulhan en 1943, après la lecture d'*Aminadab* (prénom du frère d'Emmanuel Levinas) quel écrivain est Maurice Blanchot, qu'il compare, encore un paradoxe, à un « Franz Kafka supérieur ». Il est à noter enfin qu'entre l'été 1944 et l'été 1945, alors que la presse est rendue à sa liberté, Blanchot ne publie aucune chronique.

C'est assez dire s'il n'y a pas une lecture de Heidegger par Blanchot, mais une pluralité d'approches, souvent opposées, au gré de ses propres variations ou de ses intérêts. Premier point toutefois que souligne Levinas : Blanchot ne « tend pas à la philosophie ». En vérité, Blanchot va engager une lecture plus suivie, plus *mimétique* de Heidegger, après la guerre, *au fur et à mesure* qu'il inclinera de plus en plus vers la gauche, puis vers l'anti-gaullisme radical, voire l'engagement révolutionnaire, dont le point culminant se situe en mai 1968. Toute la stratégie littéraire de Blanchot vise

à faire avancer plusieurs propositions, sous un horizon commun : une lecture du symbolisme (Mallarmé), une lecture du judaïsme (Kafka), une lecture de la marginalité (Sade, Lautréamont, le surréalisme), une lecture de la politique (Trotski, luttes de la gauche, jusqu'au soutien à Nelson Mandela et au refus de la guerre en Irak en 2003) et une lecture des écrivains allemands, commentés dans la proximité de Heidegger : Hölderlin, Nietzsche, Rilke et Celan – Heidegger au sujet duquel il parle d'« héritage aristocratique », soit précisément ce que les contempteurs de Blanchot lui reprochent : une conscience altière, un ton élevé, en bref, une ambition supérieure, au sens propre. On se tromperait par ailleurs en attribuant le goût de Blanchot pour la poésie, qu'il place au plus haut de l'esprit, cependant qu'il n'en isole pas la spécificité qu'il remplace par la notion, plus vague, de littérature, puis de Livre, à sa fréquentation de Heidegger : ce goût, ancien, lui vient plutôt de sa lecture de Maurras, qui fut également poète, et d'une certaine pratique propre à ses amis Maulnier ou Boutang. Dans l'ensemble, Blanchot reste surtout sensible aux premières analyses de Heidegger, quitte à ne pas le nommer, quand il a consacré tant de pages à tant d'auteurs. Ainsi écrit-il en 1955 :

> Quand un philosophe contemporain nomme la mort la possibilité extrême, absolument propre, de l'homme, il montre que l'origine de la possibilité est en l'homme liée au fait qu'il peut mourir, que la mort est encore pour lui une possibilité, que l'événement par lequel il sort du possible et appartient à l'impossible, est cependant dans sa maîtrise, est le moment extrême de sa possibilité (ce qu'il exprime précisément en disant de la mort qu'elle est la « possibilité de l'impossible ») [*L'Espace littéraire*, p. 325-326].

Dans le sillage de mai 1968 et de son rêve d'un « communisme d'écriture », dans lesquels d'aucuns ont trouvé des échos de ses prises de position d'avant-guerre, quoi que le signe qualificatif en ait été inversé, mais ni l'abandon ni les anathèmes, Blanchot prendra part à un livre d'hommage à Jean Beaufret en 1970 *(L'Endurance de la pensée)*. En dépit des dernières interventions publiques de Blanchot sur Heidegger, dont on veut croire qu'elles constituent une faute de lecture, cependant que leur intention peut paraître pour le moins *trouble*, il faut retenir que l'écrivain a su situer Heidegger sur un plan généalogique qui le relie à l'auteur du *Capital* :

> Depuis un siècle et demi, sous son nom [Marx], comme sous celui de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger, c'est la philosophie elle-même qui affirme ou réalise sa propre fin, qu'elle l'entende comme accomplissement du savoir absolu, sa suppression théorique liée à sa réalisation

pratique, le mouvement nihiliste où s'abîment les valeurs, enfin par l'achèvement de la métaphysique, signe précurseur d'une possibilité qui n'a pas encore de nom [*L'Amitié*, p. 103].

Stéphane Barsacq.

Ouvrages cités – M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955 ; *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971 ; *Pour l'amitié*, Tours, Farrago, 2000 ; *Les Intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Tours, Farrago, 2001 ; *Écrits politiques 1953-1993*, Paris, Gallimard, coll. « Les Cahiers de la NRF », 2008 ; *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968.

→ Levinas.

Blochmann, Elisabeth (1892-1972)

Étudiante à Göttingen de Hermann Nohl, puis à son tour professeur de pédagogie, Elisabeth Blochmann fut révoquée en raison d'une ascendance juive après promulgation en avril 1933 de la loi dite « sur la reconstitution de la fonction publique », qui permettait de démettre de leurs fonctions les fonctionnaires d'« ascendance non aryenne ». Malgré les interventions de Heidegger à Berlin, elle se vit alors contrainte à l'émigration, s'installant à Oxford, avant de revenir après la guerre, en 1952, achever sa carrière à Marbourg. Si elle fut d'abord condisciple et amie de jeunesse d'Elfride Petri, qui devait devenir en 1917 Mme Heidegger, avec qui elle partageait un vif intérêt pour la dimension sociale des « mouvements de jeunesse », Elisabeth Blochmann a entretenu une correspondance avec Heidegger de 1918 à 1969. On trouve dans cette correspondance nombre d'aperçus sur Schleiermacher, auquel Elisabeth Blochmann avait d'abord songé à consacrer sa thèse, plus largement sur la religion, tenue par Heidegger pour « une possibilité fondamentale de l'existence humaine » (lettre du 8 août 1928), par opposition à la science, qui ne constitue pas « une possibilité essentielle de l'existence prise en son entier » (20 septembre 1930). Mais aussi sur leurs lectures respectives, leur travail, leurs enthousiasmes et leurs déceptions. Comme le souligne F. Fédier dans le texte de prière d'insérer de la traduction française de cette correspondance, celle-ci « révèle quelle place éminente pouvait tenir l'amitié dans l'existence et donc, secrètement, dans la pensée de Heidegger ».

Pascal David.

Bibliographie – M. Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996. – G. Seubold, « Dienstbar der Sache des Denkens », *Études heideggeriennes*, n° 7, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 149-155.

→ Amitié. Féminité. Schleiermacher.

Blondel, Maurice (1861-1949)

Le modernisme a trouvé en France un excellent historien en la personne d'Émile Poulat. Son livre *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* fait autorité sur le sujet : « On veut ignorer, dit-il, ce qui s'est passé au début du siècle : Loisy tout autant que Pascendi » (p. II). Heidegger, lui, n'oubliait pas. La crise moderniste a atteint de plein fouet sa catholique jeunesse, elle fut pour lui un événement grave. C'est à cette époque que remonte son intérêt pour Maurice Blondel dont il a lu très tôt *L'Action* et certainement d'autres textes. L'impression de sérieux et de probité que lui a laissée cette lecture ne s'est jamais effacée de son esprit. Jean Beaufret a d'ailleurs rappelé que, dès son premier séjour à Aix-en-Provence, Heidegger tint à saluer sa mémoire (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 16).

« Moins de littérature et plus de soin apporté à la lettre », il se pourrait que dans ce vœu exprimé par Heidegger à la fin de la *Lettre sur l'humanisme* il y ait quelque réminiscence de ce qu'écrit Blondel à la fin de *L'Action*, où l'on peut lire : « La lettre véritable inspire et vivifie l'esprit » (p. 405, voir aussi p. 414, 420, 422, 479).

François Vezin.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1987. – M. Blondel, *L'Action*, Paris, PUF, 1963. – É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962 (2e éd. 1979).

Bonnefoy, Yves (né en 1923)

On peut déterminer au nombre de trois au minimum les apports majeurs à la conscience poétique que l'œuvre d'Yves Bonnefoy propose, aussi bien sur le plan pratique que théorique : la prééminence de la *présence* qu'il revendique sur celle du *concept* ; son rapport exigeant aux images dont il déjoue le leurre, où elles risquent d'empiéger le lecteur qui ne fait pas l'épreuve du sens à l'œuvre dans les mots et au-delà d'eux ; la recherche d'une musique savante qui permette aux vers, non seulement de danser dans les chaînes, mais de s'en libérer, en ouvrant l'espace du poème à une expérience de l'unité, fût-elle la plus fugitive. Pour Yves Bonnefoy, il ne saurait être question en poésie d'autre chose que de se saisir soi-même, en saisissant le monde, et, là où cette tentative est rendue impossible, d'exiger de la poésie qu'elle soit comme une relance, comme la possibilité d'un regain d'espoir. Yves Bonnefoy le dit, dans un sens qui n'est pas sans rappeler celui de la vertu théologale : « Je voudrais réunir, je voudrais identifier presque la poésie et l'espoir. » Confronté aux contradictions et aux apories où la modernité a entraîné le dire du poème et a démasqué sa prétention à signifier l'immédiat, mais aussi la totalité, Yves Bonnefoy donne l'image d'une œuvre en devenir, ouverte à tous les siècles, à tous les domaines, qui se refuse à la tentation nihiliste comme aux prestiges mensongers d'une beauté trop parfaite. Sa poésie, quant à elle, se situe bien, telle que l'a décrite Jean Starobinski, « entre deux mondes ». Par bien des aspects, Yves Bonnefoy participe d'un mouvement de sensibilité, dans lequel on retrouverait sans peine des échos des écrits de Heidegger – ne serait-ce qu'avec la catégorie phare du poète, la *présence*, qui a rapport au *Dasein*, ou l'interrogation permanente de la trinité française du XIXe siècle (Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé) qui n'est pas sans résonner avec ce que Heidegger a cherché à saisir chez Hölderlin –, mais aussi des échos de la pensée d'autres médiateurs en rapport plus ou moins direct avec Heidegger, tels que Kierkegaard, Chestov ou Jean Wahl. « Une des chances de ma vie a été de pouvoir me procurer peu après mon arrivée à Paris les six volumes des *Recherches philosophiques*, dans lesquelles il y avait les traductions de Heidegger, par Corbin [...] », a écrit Yves Bonnefoy en 2007, en songeant à ses premières années surréalistes. Et d'ajouter : « Ma seule approche, un peu soutenue, dans ces années, a été la lecture de l'ouvrage d'Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, qui n'est pas une traduction, mais un commentaire pas à pas de *Sein und Zeit*. » Yves Bonnefoy écrira en 1953, au sujet de Heidegger, dans « Les tombeaux de

Ravenne » : « [...] si j'admire dans ses écrits cette mort décisive, qui vivifie le temps, oriente l'être, c'est sans autre adhésion qu'esthétique ou intellectuelle [...]. Un objet de pensée qui n'est plus l'objet réel [...] frappe de vanité cette mélodie la plus sombre des mots qui masquent la mort. » Une critique à comprendre dans l'horizon propre à la pratique poétique, plus que philosophique. Une critique, qui est aussi bien un hommage, à relire également à la lumière de cette déclaration de 2007 du très grand poète, d'une parfaite et sobre probité : « [...] je crains bien, quant à Heidegger, d'en avoir simplement montré ma méconnaissance. »

Stéphane Barsacq.

Ouvrage cité – Y. Bonnefoy, « Les tombeaux de Ravenne », *L'Improbable et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992.

Boss, Medard (1903-1990)

Il devrait être devenu possible aujourd'hui d'examiner de manière critique la psychanalyse et ses présupposés sans être systématiquement soupçonné par avance de ne le faire que pour des motifs inavouables, eux-mêmes justiciables de la psychanalyse, comme autant de « résistances » à elle opposées. C'est à condition de sortir de ce « grand enfermement » que l'on peut accéder au propos de Medard Boss et que celui-ci devient *audible*.

À une époque où le discours psychanalytique semble avoir accaparé, du moins dans le monde occidental, l'interprétation du rêve par la scientificité qu'il revendique et qu'il a su mettre en « scène », l'originalité de Medard Boss n'est pas de nous proposer une nouvelle « clef des songes » ni une nouvelle « psychologie des profondeurs », mais de montrer qu'une autre approche du rêve est possible, à la lumière de la phénoménologie de Heidegger (plutôt que de Husserl, à la différence de Ludwig Binswanger) et de sa mise en évidence de la dimension existentiale de la vie humaine. Du rêve – ou plutôt, afin d'échapper à ce que le terme *(der Traum)* a de réifiant en identifiant un certain objet d'étude que je pourrais en quelque sorte poser en face de moi et disséquer, de ce que Medard Boss préfère appeler l'« activité onirique » *(das Träumen)*. La « voie royale » que demeure bien le rêve, selon la fameuse expression de Freud, ne mène pas nécessairement « vers l'inconscient ». Disons même qu'elle n'y mène pas du tout, mais

nous découvre à sa façon une tout autre contrée, celle de l'être-au-monde. Le rêve n'est pas un processus, mais une aventure.

La démarche de Medard Boss dans son approche de l'activité onirique se décompose donc en deux temps : 1) dégager les présupposés métaphysiques de la science psychanalytique des rêves en montrant qu'elle relève *d'une métaphysique de la subjectivité tributaire des sciences de la nature* : les écrits de Freud illustrent à cet égard le « naturalisme » que Husserl diagnostique en 1935 dans sa conférence de Vienne comme symptôme de la crise profonde que traverse l'Europe entendue comme « figure spirituelle », voire ce qu'il faut bien appeler chez Freud un certain *scientisme*, poussé jusqu'à la caricature chez son élève Wilhelm Reich. D'où le revirement spectaculaire qui fera le succès de Jacques Lacan, dans le changement de paradigme qu'il opère pour la psychanalyse, la linguistique se substituant à la biologie, la psychanalyse étant par là véritablement installée parmi les « sciences humaines ». Que l'*inconscient* freudien ne soit pas pour autant à la hauteur de la *conscience* cartésienne, loin de démasquer enfin ce qui dans l'ombre en tirerait les ficelles selon la *doxa* aujourd'hui si souvent serinée aux élèves des classes terminales – on appelle cela la « découverte de l'inconscient » –, que ce soit au contraire « sur l'essence préalablement déployée de la conscience elle-même que repose toute la problématique psychanalytique qu'on prétend lui opposer » (M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 344), c'est là, bien sûr, une autre affaire. 2) Éclairer l'activité onirique en allant « droit aux choses mêmes », selon la maxime de la phénoménologie, telles qu'elles nous *apparaissent* dans nos rêves, faisant apparaître ainsi rêves et rêveurs dans une lumière nouvelle qui nous est native, celle où l'être humain ne fait qu'un avec son ouverture au monde. Là où la psychanalyse vit sur l'avatar de la conscience qu'est l'inconscient, Medard Boss, prend la mesure de l'acte de décès de la conscience dans le traité *Être et temps* de Heidegger, où l'être humain est compris comme *Dasein*. On passe ainsi de la psychanalyse à la *Daseinsanalyse* – si toutefois ce dernier terme est susceptible de trouver un jour droit de cité en notre langue. Ce n'est plus moi qui rêve, ce n'est pas « moi, je » qui ai rêvé, mais « il m'est apparu en rêve », comme le dit plus naturellement la belle tournure allemande ici riche de sens : *es träumte mir vergangene Nacht*, mais un *Es* qu'il faut bien se garder de confondre avec le « ça » freudien ! Il m'est venu en rêve ce que mon être-au-monde m'a permis de rencontrer au cours de mon aventure onirique.

Psychiatre suisse né à Saint-Gall, Medard Boss a connu Freud avec lequel il a commencé en 1925, à Vienne, son analyse didactique, et Jung avec lequel il a collaboré. Sa rencontre avec Heidegger, en 1947, a été décisive, comme le sera, mais autrement, sa rencontre avec l'Inde et avec l'hindouisme. Medard Boss a vu tout le parti que sa discipline – mais plus largement la médecine – pouvait tirer de la phénoménologie telle que l'accomplit la pensée de Heidegger, dans la perspective d'une médecine « psychosomatique ». En font foi, de manière exemplaire, les *Zollikoner Seminare (Séminaires de Zurich)*. La pensée de Medard Boss nous invite à considérer la maladie non pas seulement comme un désordre corporel (ou mental), mais à y voir, comme y invitait prudemment Heidegger dans *Être et temps*, un phénomène existential.

Pascal David.

Bibliographie – M. Boss, *« Il m'est venu en rêve... ». Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, trad. C. Berner, P. David, Paris, PUF, coll. « Psychiatrie ouverte », 1989 ; *Un psychiatre en Inde*, trad. R. Laureillard, Paris, Fayard, coll. « L'expérience psychique », 1979. – M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

→ Binswanger. *Daseinsanalyse*. Freud. Maladie / Médecine. Rêve.

Bouddhisme

Si, comme l'écrit Heidegger dans *Chemins qui ne mènent nulle part* : « Ce n'est pas tant la bombe atomique, dont on discourt tant, qui est mortelle, en tant que machine toute spéciale de mort. Ce qui, depuis longtemps déjà menace l'homme de mort, et non pas d'une mort quelconque, mais de celle de son essence humaine, c'est l'inconditionnel du pur vouloir, au sens de l'auto-imposition délibérée de tout et contre tout » (p. 353 ; GA 5, 294) – alors, la *nécessité* d'un dialogue avec le bouddhisme est extrême. Le bouddhisme est, en effet, la voie qui a pensé avec le plus de rigueur et d'insistance l'enfermement propre au pur vouloir et qui a montré comment soutenir l'existence hors de cette emprise. Se mettre à l'écoute de la parole du Bouddha, c'est apprendre un chemin pour un autre rapport à tout ce qui est, au sein même de la quotidienneté, dans la dimension du laisser-être.

Le bouddhisme pense l'être de l'être humain comme non-ego, ce qu'il faut entendre positivement. Pour le bouddhisme, non seulement la notion d'un sujet opposé à un objet est une erreur, mais la notion d'un individu ayant une identité autonome fermée sur elle-même est un égarement. L'intelligence, l'ouverture, l'amour ne sont pas des productions d'un sujet, mais la dimension même de l'ouverture première – le non-ego que l'être humain est appelé à reconnaître et habiter.

Dans cette perspective, le nihilisme de l'Occident et la dévastation qui l'étreint apparaissent comme la « forclusion du néant (animé par l'horreur du vide) et le désir d'être (pour combler ce vide) » selon l'analyse de Bernard Stevens (*Études heideggeriennes*, n° 12, p. 81). Autrement dit, l'oubli de l'être qui n'est pas l'étant est oubli de la vacuité comme liberté primordiale.

Le récit de William Barett, selon lequel Heidegger aurait dit, à propos des livres de D. T. Suzuki sur le Zen : « Si je comprends bien cet homme, voilà ce que je cherche à dire dans tous mes écrits », trouve ici sa source. Les témoignages qui abondent en ce sens sont nombreux. Si les bouddhistes ont été frappés par la manière dont la pensée de Heidegger leur tend la main, Heidegger a vu dans cette tradition comme dans le taoïsme qu'il a si longuement médité – deux traditions que le monde extrême-oriental n'oppose pas, comme nous pouvons opposer les religions – un encouragement sur son propre chemin. Carl Friedrich von Weizsäcker note ainsi :

> Dans les années soixante, Heidegger m'a raconté la profonde impression, lors de la visite de Japonais éminents, que lui fit le bouddhisme Zen qui dit ce qui est décisif de manière entièrement non métaphysique ; c'était comme si une porte s'était ici ouverte pour lui [*Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 247].

En effet, le bouddhisme a élaboré une pensée d'une subtilité rare, hors du champ de la métaphysique. Ce seul fait en rend l'étude et l'épreuve aussi vivifiante que salutaire. Otto Pöggeler confirme que Heidegger « reconnaissait volontiers à qui le lui demandait la proximité de sa pensée avec la tradition taoïste et le bouddhisme Zen ». Enfin, H. W. Petzet a relaté dans *Auf einen Stern zugehen* une partie du dialogue qu'a eu Heidegger avec un moine du théravada Bhikku Maha Mani lors d'un entretien télévisé pour le *Südwestfunk*. En voici un extrait aussi court que significatif :

Lorsque Mani lui dit que le rien n'est pas « rien »... Heidegger lui répondit : « C'est exactement ce que j'ai toujours dit tout au long de ma vie. » Le moine répliqua aussitôt : « Venez dans notre pays ! Nous vous comprenons. » [GA 16, § 240.]

L'enseignement du Bouddha – qui ne répond à aucune de nos catégories occidentales parce qu'il n'est ni une religion ni une philosophie – est la voie *(tao)* du lâcher-prise, du laisser-être, de la non-pensée. Selon Huineng, le sixième patriarche du Zen chinois, la « non-pensée signifie que, tout en ayant des pensées, on ne se laisse pas prendre par la pensée. La non-fixation est la nature originelle de l'homme ». Le Zen a développé une pensée du non *(mu)* à l'écart de toute analyse, de toute réflexion conceptuelle, de tout effort de compréhension – sans aucun souci d'aboutir à un résultat, cette pensée est néanmoins d'une grande intensité. En s'aventurant dans la pensée de la *Gelassenheit*, Heidegger libère en Occident l'écoute pour une « pensée qui est autre que le vouloir » et qui réside « au-delà de la distinction de l'activité et de la passivité ». C'est cette pensée qui ouvre aussi aux Occidentaux un accès au sens de cette dimension d'être que pointent les maîtres Zen.

Ces remarques, toutefois, pourraient être égarantes. Bien sûr, les points de contact entre la pensée de Heidegger et le bouddhisme sont très nombreux : importance du silence et de la sigétique ; entendre la pensée non comme visant à un résultat calculable mais comme pouvant être méditante ; la corrélation entre une pensée de l'agir autrement que comme effectuation d'un acte *(Lettre sur l'humanisme)* et la pensée du non-agir propre à l'« homme sans affaire » qui se garde dans l'ordinaire (*Lin Tsi*, Demieville) ; la tautologie *(Questions iv)* et la pensée sans médiation de l'Éveil précédé et suivi de rien, sans signification...

Le danger est ainsi grand de figer une philosophie « heideggerienne » qui ferait face au bouddhisme, point par point – là où précisément il n'existe rien de tel qu'une philosophie heideggerienne. En ce sens, la tâche de la pensée n'est pas de lire le bouddhisme à travers Heidegger, comme on a pu tenter de lire le bouddhisme à travers le scepticisme, le stoïcisme, Leibniz, Kant, Nietzsche ou Husserl... mais à travers la lecture que fait Heidegger de l'histoire de la métaphysique occidentale, afin de redécouvrir la parole bouddhique comme pensée non métaphysique. On découvre alors que la plupart des traductions des textes bouddhistes, faute d'une vraie écoute de la langue – et plus encore de la parole –, trahissent le filtre d'une

métaphysique plus ou moins grossière qui vient faire écran à leur absolue originalité. Mieux que l'établissement de correspondances scolaires, cheminer en compagnie de Heidegger libère de l'entente métaphysique du monde qui rend inaudible ce que pointe le Bouddha.

C'est la raison pour laquelle la pensée de Heidegger est l'horizon indispensable à toute *possibilité* pour le bouddhisme de s'implanter réellement en Occident ou plus exactement, de pouvoir continuer d'être – à l'âge de la globalisation totale.

En ce qui concerne Heidegger et le bouddhisme, il est moins essentiel de se livrer à une étude comparative qui nivelle parfois un peu tout artificiellement, que de montrer en quoi leur dialogue ouvre la possibilité d'*eksister* à l'âge de la dévastation. La voie de la méditation dans sa simplicité originaire, dans sa clarté qui transcende le « rembourrage conceptuel » que dénonçait Chögyam Trungpa *(Le Mythe de la liberté)*, offre à l'homme de la fin de la philosophie la possibilité d'un accès à son Dasein d'une manière vivante parfaitement concrète. Lire Heidegger dans cette direction et accordé à cette discipline, devient alors une joie immense.

Fabrice Midal.

Ouvrages cités – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983. – B. Stevens, « Histoire de l'être et nihilisme dans la perspective de l'école de Kyoto », *Études heideggeriennes*, n° 12, Berlin, Duncker & Humblot, 1996. – *Entretiens de Lin Tsi*, trad. P. Demiévielle, Paris, Fayard, 1972. – Ch. Trungpa, *Le Mythe de la liberté et la voie de la méditation*, trad. V. Bardet, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1979.

Bibliographie – F. Midal, *Quel bouddhisme pour l'Occident ?*, Paris, Éd. du Seuil, 2006 ; *Conférences de Tokyo. Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

→ *Gelassenheit*. Laisser. Rien. Volonté.

Braig, Carl (1853-1923)

Dans l'Avant-propos à la publication en 1972 de ses premiers écrits, Heidegger évoque la figure de Braig : « Le dernier de la tradition de l'école

spéculative de Tübingen, qui, en s'expliquant avec Hegel et Schelling, a donné ses lettres de noblesse à la théologie catholique » (GA 1, 57).

De la fréquentation des cours et de la personne de Braig au début des années 1910, Heidegger a reçu des impulsions décisives dont il a dit lui-même l'essentiel avec reconnaissance :

> Dans la dernière de mes années de lycée, j'étais tombé par hasard sur l'écrit de l'ancien professeur de dogmatique à l'université de Fribourg, Carl Braig : *De l'être : esquisse d'ontologie*. Il avait été publié en 1896, à l'époque où l'auteur était encore « professeur extraordinaire » de philosophie à la Faculté de Théologie de Fribourg. Les chapitres les plus importants de son écrit renvoient respectivement à d'assez larges fragments, situés à la fin, de textes d'Aristote, de saint Thomas et de Suárez, et qui plus est, à l'étymologie des mots pour les concepts ontologiques de base [*Questions iv*, p. 162].

Nous savons quelle importance auront tous ces motifs dans le chemin propre de Heidegger qui raconte également comment, au moment même où il abandonna ses études de théologie en 1911, il suivit néanmoins les cours de dogmatique de Braig :

> Ce qui m'y décida fut l'intérêt pour la théologie spéculative : surtout dans la mesure où le professeur en question savait nous rendre présente à chaque heure de cours la manière pénétrante avec laquelle elle pensait. C'est par lui que j'entendis parler pour la première fois, lors de quelques promenades, au cours desquelles il me fut donné de l'accompagner, de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que la tension entre ontologie et théologie spéculative entra dans l'horizon de ma recherche comme l'armature de la métaphysique [*Questions iv*, p. 163-164].

Heidegger était alors en train de s'éveiller à sa vocation philosophique qui l'amènera notamment à repenser les rapports de la philosophie et de la théologie à partir d'une délimitation rigoureuse des champs propres à ces deux modes de pensée, que la structure onto-théologique de la métaphysique a inévitablement mêlés des siècles durant. Il semble ainsi que le travail de Braig ait aidé à l'éveil de ces questions, qui passe aussi par un éloignement de l'horizon scolastique et catholique où philosophie et théologie sont affiliées selon un rapport hiérarchique : la philosophie est servante de la théologie. C'est Husserl qui écrira en 1919 à Rudolf Otto :

> Je ne désire pas, dans cette citadelle du catholicisme qu'est Fribourg, me poser en corrupteur de la jeunesse (je ne suis pas là pour faire du prosélytisme) ou en ennemi de l'Église catholique. Je ne suis rien de tout cela. Je n'ai pas exercé la moindre influence sur le passage de Heidegger et d'Ochsner au protestantisme, ce qui ne peut pourtant que m'être très agréable, en tant que libre chrétien...

Quand nous lisons aujourd'hui ce qu'a écrit Heidegger à propos de Carl Braig, il est stupéfiant de voir tout ce qui relie le point d'arrivée du chemin de Heidegger à son point de départ en même temps que l'abîme qui sépare sa propre pensée des penseurs dont il reçut des impulsions. Dans l'histoire de la philosophie, il n'est peut-être aucun penseur qui soit aussi loin de ses maîtres que Heidegger, alors même que sa pensée en garde mémoire avec une inaltérable gratitude. Ici s'abrite le secret d'une tension propre à la pensée de Heidegger, qu'il a un jour formulée dans l'entretien avec le Japonais : « Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Ce qui vient en tant que provenance, cela ne cesse de provenir comme avenir » (GA 12, 91 ; *Acheminement vers la parole*, p. 95). Provenir est ici advenir. À cette tension véritablement *historiale* qui met en mouvement la pensée, la recherche génétique des sources et des influences ne peut que rester obstinément sourde.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – « Lettre de Husserl à Rudolf Otto », trad. G. Vannier, *Les Études philosophiques*, n° 3, Paris, PUF, 1993, p. 351-352.

→ Christianisme. Suárez. Théologie. Thomas d'Aquin.

Braque, Georges (1882-1963)

Heidegger avait une profonde admiration pour Georges Braque. Elle remontait probablement au lendemain de la guerre de 1939-1945 (concernant les goûts artistiques de Heidegger, il est toujours bon de se reporter au livre de H. W. Petzet *La Marche à l'étoile*). Sans doute les relations courtoises qu'entretenait Heidegger avec le marchand d'art Ernst Beyeler y sont-elles pour quelque chose. C'est surtout à Bâle, ville assez voisine de Fribourg, que Heidegger a eu l'occasion de voir, souvent en compagnie de H. W. Petzet, des œuvres de Braque. Dans une lettre à H. Arendt du 19 mars 1950, il la remercie de lui avoir envoyé de Paris un album de « magnifiques » planches : « Les marguerites, les tournesols et la *Cruche bleue* sont parmi les feuilles les plus splendides – mais par-dessus tout ces couleurs si éclatantes. »

Devant venir en France dans l'été 1955, Heidegger fit savoir qu'il aimerait y rencontrer G. Braque et R. Char (voir R. Char, *Œuvres*

complètes, p. 1137). Les aphorismes *Le Jour et la Nuit* lui étaient connus et il en faisait grand cas. Les propos de Braque rapportés par J. Paulhan purent aussi nourrir des conversations qu'il a eues avec Jean Beaufret. À Paris eut lieu la rencontre avec René Char. Puis ce fut le colloque de Cerisy-la-Salle. Le dernier jour Heidegger y mettant le point final cita Braque : « Penser et raisonner font deux. » Après quoi il prit la route de Varengeville où était prévue la rencontre avec le peintre. Le contact entre les deux hommes ne fut pas aussi immédiatement positif qu'avec René Char. L'état de santé de Braque y était pour quelque chose ; il ne se leva de son fauteuil que pour la photo prise par Beda Allemann (voir W. Biemel, *Heidegger*, p. 100). Mais, de plus, Braque ne savait pas très bien qui était ce professeur allemand qui avait désiré le saluer. On en resta donc au niveau de politesses un peu formelles. Seulement quelque temps plus tard G. Braque et R. Char parlèrent ensemble du récent passage en France de Heidegger et ce que put en dire Char éclaira Braque sur le visiteur qu'il avait reçu. Les relations s'en trouvèrent relancées. Il y eut échange de lettres. L'idée d'une nouvelle rencontre se fit jour. Braque envoya à Heidegger un dessin qui prit place au mur du bureau de Fribourg. Le volume d'hommage publié pour le 70e anniversaire de Heidegger comporte un envoi de Braque : « L'écho répond à l'écho. Tout se répercute. » L'attrait exercé sur les deux hommes par la Grèce « archaïque » baigne ces échanges d'une lumière « présocratique » : « La vérité n'a pas de contraire. » Dès la parution de l'édition de *Lettera amorosa* faite en commun par Braque et Char (1963), Heidegger en reçut un exemplaire.

En dépit des efforts de R. Char et de J. Beaufret, le projet d'une nouvelle rencontre ne se réalisa pas. Quelques jours après la mort de Braque, Heidegger écrivit à R. Char une lettre dont le manuscrit a été reproduit en fac-similé dans le numéro d'hommage à Braque de la revue *Derrière le miroir* (no 144-146) et dont le texte a été traduit par J. Beaufret.

En 1966, 1968 et 1969 Heidegger vint à l'invitation de R. Char faire des séjours dans le Vaucluse. Les entretiens entre le poète et le philosophe avaient souvent lieu sous le dessin de Giacometti représentant Braque sur son lit de mort. Il était couramment question de lui dans ces conversations où il figurait vraiment en qualité d'« allié substantiel ». Les aphorismes de Heidegger, réunis sous le titre *À l'expérience de la pensée*, laissent assez bien deviner quel genre d'affinités profondes existait entre Braque et lui. Pour Heidegger, l'œuvre de Braque était l'exemple même de ce qu'il

appelait penser avec les mains. Il était reconnaissant à Braque d'avoir écrit : « Les preuves fatiguent la vérité. »

François Vezin.

Ouvrages cités – *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, G. Neske (éd.), Pfullingen, G. Neske Verlag, 1959. – « Hommage à Georges Braque », *Derrière le miroir*, n° 144-146, Paris, Éd. Maeght, 1964. – W. Biemel, *Martin Heidegger*, Hambourg, Rowohlt Monographien, 1973. – G. Braque, *Le Jour et la Nuit. Cahiers 1917-1952*, Paris, Gallimard, 1985. – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Bibliographie – M. Heidegger, « Pour René Char, en mémoire du grand ami Georges Braque », GA 13, 183 ; trad. J. Beaufret, dans *René Char, dans l'atelier du poète*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 791.

→ Cruche. Picasso.

Brecht, Bertolt (1898-1956)

Heidegger avait pour Brecht, le poète en particulier, la plus grande considération. En témoigne notamment F. de Towarnicki qui a lui-même eu des entretiens avec Brecht, qu'il a relatés à Heidegger et qui rapporte cette histoire où il était chez le penseur pour lui demander une interview et chercher à se faire expliquer la différence ontologique. Face à l'incompréhension de son jeune interlocuteur devant des questions aussi ardues, Heidegger s'efforçait de trouver avec patience les formules les plus éclairantes et les plus simples. Après un certain temps, Heidegger monta dans son bureau et redescendit, l'air malicieux et amusé, avec un volume des *Poésies* de Brecht pour lire « La légende de la genèse du Tao-tö-king écrit par Lao-tseu sur le chemin de l'exil ». Dans ce beau poème, en effet, c'est la vraie simplicité du douanier qui permet au maître de déployer tout son enseignement. Dans les *Commentaires de quelques poèmes de Brecht*, Walter Benjamin a parlé de ce poème qui « permet de montrer le rôle particulier que joue la gentillesse dans la vision du poète » (p. 266), et cette anecdote donne pour sa part quelque chose à voir de l'attentive gentillesse qui était celle de Heidegger avec tous ses interlocuteurs, pourvu qu'ils

soient animés d'un vrai souci d'écoute et d'entente. Grâce à la lettre à Hannah Arendt du 17 mai 1971, nous savons également que Heidegger a lu son *Benjamin. Brecht, Zwei Essays* (1971) au sujet duquel il lui écrit : « L'idée de les réunir en un seul volume est déjà, à soi toute seule, fort instructive. Les deux textes abordent des questions essentielles – mais les lecteurs le remarqueront-ils ? »

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – H. Arendt, *Benjamin. Brecht, Zwei Essays*, Munich, Piper Verlag, 1971. – W. Benjamin, « Commentaires de quelques poèmes de Brecht », *Œuvres*, t. III, trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000. – B. Brecht, « Légende de la genèse du Tao-te-king écrit par Lao-tseu sur le chemin de l'exil », *Poèmes 1934-1941*, t. IV, trad. M. Regnaut, Paris, Éd. de L'Arche, 1966.

→ On.

Breker, Arno (1900-1991)

Au début du traité *Besinnung*, rédigé en 1938-1939 mais qui ne fut édité qu'en 1997, et qui constitue l'un des joyaux de l'édition intégrale de ses écrits, Heidegger interroge l'« art à l'époque de l'achèvement des Temps nouveaux » et son succès mesuré à l'aune du degré auquel l'« art » parvient à se faire « expression » de la « vie » donne comme exemple la « virilité de l'homme tout en muscles et aux organes génitaux proéminents, mais vide d'expression, celle-ci n'étant tendue que vers la brutalité » (GA 66, 34). Si le nom d'Arno Breker n'apparaît pas ici en toutes lettres, c'est néanmoins à lui, auteur notamment d'un monumental *Prométhée*, que ce passage pourrait bien faire directement allusion. A. Breker est un artiste officiel du Troisième Reich. Il fut, parmi les sculpteurs, l'artiste préféré de Hitler (R. Müller-Mehlis, *Die Kunst im Dritten Reich*, p. 12). Il s'est assigné comme tâche de sculpter l'homme – l'Aryen – dans son aspect monumental. La fort probable allusion à ce sculpteur que nous avons cru pouvoir relever dans le texte de 1938 nous avertit qu'un certain tournant de l'histoire de l'art devenu, sous le Troisième Reich, « art officiel », n'avait pas échappé à Heidegger, et qui ne relevait plus à ses yeux ni de l'art ni de l'histoire, mais plutôt du nihilisme où la « brutalité » apparaît comme la

figure la plus radicale de l'*animalitas* sur laquelle est rabattu l'être humain tant qu'il n'est pas pensé en direction de son *humanitas*.

Pascal David.

Ouvrage cité – R. Müller-Mehlis, *Die Kunst im Dritten Reich (L'Art sous le Troisième Reich)*, Munich, Wilhelm Heyne Verlag, 1976.

→ Brutalité. Sculpture.

Brême

Dans une lettre à Gottfried Benn, F. W. Oelze cherche, en réponse à une question du poète, à s'expliquer l'*attachement* (en français dans le texte) de Heidegger pour la ville de Brême et le fait est qu'il a existé une relation privilégiée, qu'on peut presque appeler sentimentale, de Heidegger avec le grand port du nord de l'Allemagne. Brême est une ville marchande, enrichie par le commerce du café et des produits « coloniaux » mais riche aussi d'une tradition de mécénat. Pourquoi Heidegger s'y plaisait-il vraiment ? Il y a fait, dans les années 1950, huit conférences et plusieurs séminaires mais il y avait déjà prononcé en 1930 *De l'aître de la vérité* et le Club de Brême a eu, en décembre 1949, la primeur du cycle *Regard dans ce qui est*, événement en effet sans équivalent. Un groupe de lecteurs et d'auteurs s'est formé qui est devenu au fil des ans un cercle d'amis attentifs dans lequel Heidegger se sentait à l'aise, d'autant plus que sa venue à Brême pouvait suffire pour y attirer Egon Vietta ou Jean Beaufret.

Les visites du port et des bateaux long-courriers, occasions peut-être de méditer sur le monde de la technique, lui plaisaient visiblement. L'amenant à la cabine-radio de son bâtiment un capitaine lui a même dit un jour : « D'ici j'attrape le monde entier ! » Le voisinage de Worpswede est certainement aussi une des raisons des profondes affinités de Heidegger, Allemand du Sud, avec la région de Brême. Le souvenir de Rilke, de Paula Becker-Modersohn, de H. Vogeler exerçait un attrait considérable. Toujours soucieux d'être entendu d'un public aussi large que possible, Heidegger appréciait de pouvoir s'adresser à un auditoire où les professionnels de la philosophie étaient l'exception. Il n'y avait pas d'université à Brême et ceux qui venaient volontiers l'entendre étaient des fonctionnaires, des hommes d'affaires, des armateurs... Heidegger respirait à Brême un air tout

différent de celui auquel il était habitué. Il n'était évidemment pas insensible à l'amabilité avec laquelle il était reçu.

Il est temps de dire que le bon génie de ces relations « idylliques » avec Brême s'appelle Heinrich Wiegand Petzet, qui a toujours eu à cœur d'amener Heidegger dans sa ville natale et qui y a parfaitement réussi. C'est lui qui a été la cheville ouvrière de la conférence de 1930 et qui a introduit Heidegger dans la société brêmoise. Dans les années d'après-guerre, lorsque Heidegger était sous le coup d'une interdiction d'enseigner, c'est à Brême qu'il a pu parfois prendre la parole. « À Brême revient le mérite de lui avoir tendu la main » (H. W. Petzet).

François Vezin.

→ Becker-Modersohn. Petzet. « Silence de Heidegger ».

Brentano, Franz (1838-1917)

Pour tous ceux auxquels le chemin de pensée de Heidegger est un tant soit peu familier, le nom de Brentano, dont Husserl fut élève, est nimbé de l'aura mythique de l'*éveilleur*. Pour la légende : c'est en 1907 que Martin Heidegger, alors encore élève au lycée de Fribourg, a la révélation de la philosophie, au cours des vacances estivales, à la lecture d'un ouvrage de Brentano qui lui a été offert par Conrad Gröber, alors curé à Constance et futur archevêque de Fribourg. Cet ouvrage, édité à Fribourg en 1862, porte pour titre *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, « monographie scrupuleuse d'une énigme philosophique de première grandeur » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 109). Cette dissertation rendit perplexe son jeune lecteur : si l'étant se dit pluriellement, sur fond de quelle unité cette diversité est-elle possible ? Que veut dire *être* ? (GA 14, 93 ; *Questions iv*, p. 162). Faut-il, avec Brentano, en privilégier l'acception catégoriale, ou encore n'en privilégier aucune ? Questionnement qui, dit Heidegger, « me demeura sans cesse un stimulant pour le travail qui vit le jour vingt ans plus tard sous le titre de *Sein und Zeit* ». Sur son propre exemplaire de la dissertation de Brentano, Heidegger portera rétrospectivement l'inscription suivante : « Mon premier fil conducteur à travers la philosophie grecque pendant les années de lycée » (voir GA 12, 88 ; *Acheminement vers la parole*, p. 92). Tel fut donc l'éveil

de Heidegger avant Heidegger, dû à la lecture de Brentano, à une question, la question de l'être, qui devait devenir son « étoile ».

Pascal David.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1978.

Bibliographie – Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992.

→ Aristote. Gröber. Ontologie. Question de l'être.

Breton, André (1896-1966)

Ce n'est nullement faire injure au poète André Breton que d'affirmer qu'il n'était pas philosophe – propos que l'on pourrait répéter au sujet de Jean Cocteau ou de Michel Leiris à qui il arrive également, de manière toutefois moins conséquente, de citer Heidegger. André Breton vouait aux gémonies la philosophie classique, comme tout ce qui relève de l'école, de l'université ou de l'académie : il n'attendait rien de l'usage de la raison, rejetait toute expression qui ne fût pas née de la passion et avait en parfaite horreur tous les systèmes de quelque ordre qu'ils fussent. Fidèle à un désir de révolution, il a codifié une morale où l'action prévalait sur la contemplation et a délaissé l'« Europe aux anciens parapets », décriée par Rimbaud, pour une exploration plus systématique des traditions primitives, prioritairement africaines, indiennes ou océaniennes. Paradoxalement, ces traits, de plus en plus marqués, à mesure que le surréalisme s'est marginalisé, ont amené André Breton à entretenir un débat fécond et assez violent avec la philosophie sur le plan philosophique même, et son opposition continuée à celle-ci, où entrait une part de frénésie délibérée, n'a pas été sans annoncer la reprise de questions que Michel Foucault, Gilles Deleuze, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan ou Jacques Derrida ont poursuivies à leur manière grâce à la perspective qu'il avait ouverte, en lançant et organisant le mouvement surréaliste en 1924. Il n'empêche : André Breton admirait Hegel (lu au prisme de son amour pour Villiers de L'Isle-Adam), citait Engels et Marx comme en 1935 lors du Congrès qui vit le suicide de René Crevel (« ''Transformer le monde'', a dit Marx ; ''Changer la vie'', a dit Rimbaud ; ces deux mots d'ordre pour nous n'en

font qu'un »), comme il entretint une relation cordiale avec Freud et compta parmi ses amis Ferdinand Alquié, à cause d'un article duquel il fut exclu du parti communiste en 1933. Oscillant entre coups de cœur et coups de foudre, André Breton reste pour la postérité l'exemple majeur d'un homme rigoriste et non moins ouvert, si l'on songe à tous ceux qui ont croisé sa route – d'Apollinaire à Ionesco, de Marcel Proust à Albert Camus, de Paul Valéry à Yves Bonnefoy.

André Breton découvrit Heidegger grâce à la revue *Bifur*, dirigée par son ancien camarade dadaïste Georges Ribemont-Dessaignes, qui plaça, au sommaire du n° 8 en 1931, ce qui reste la première traduction en français de Heidegger, due à Henry Corbin. Heidegger n'apparaît toutefois dans les écrits d'André Breton qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, à son retour d'exil de New York. Rien n'était *a priori* de nature à rapprocher Heidegger, pas plus que Simone Weil, de Breton, et pourtant Breton, qui n'écrivait rien qui n'engageât en profondeur tout le surréalisme, a su rendre hommage à ces deux penseurs, pourtant orientés par *la source grecque*. Le 31 mai 1947, il répond à Dominique Arban dans *Combat* :

> J'ai insisté déjà sur des possibilités de rapprochement du surréalisme avec la pensée de Heidegger sur le plan du mythe. Un trait d'union existe : l'œuvre de Hölderlin, qu'il a supérieurement commentée.

À l'époque, André Breton avait le projet de préfacer la correspondance générale de Hölderlin, projet que les éditions Gallimard ne menèrent pas au bout, ce qui nous prive d'une ample méditation sur le poète que Breton avait lu à travers l'écoute de Heidegger. Dans *La Clé des champs*, pressentant que le surréalisme était sur le point d'être renversé par l'existentialisme, André Breton s'interroge : « Seule l'histoire dira si les figures que l'existentialisme a fait récemment apparaître en premier plan sont capables d'assumer un tel rôle [des ''guides spécifiques'' *(sic)*], où si leur étoile n'éclaire qu'une courte période de transition. » Et de placer une citation de Jean Wahl en note en bas de page :

> Retenons pour nous, à toutes fins utiles, que « Heidegger, dans certains de ses opuscules, a essayé d'édifier une sorte de philosophie mythique plutôt que mystique, nous enjoignant une communion avec la terre et avec le monde et se réclamant, pour cela, de la pensée du poète Hölderlin ».

Dernier pont : en 1957, André Breton publie son livre-testament, *L'Art magique*, une histoire universelle de l'art, des origines préhistoriques

jusqu'aux Temps modernes. En annexe, figurent des réponses de personnalités de tous les horizons qui ont accepté de donner leur définition de l'art et de sa finalité (Roger Caillois, André Malraux, René Huyghe, etc.). André Breton a fait expressément figurer en tête, devançant toutes les autres, à tous égards, la réponse de Martin Heidegger.

Stéphane Barsacq.

Ouvrage cité – A. Breton, *L'Art magique*, Paris, Phébus, 1991.

→ Hölderlin. Mythe.

Broch, Hermann (1886-1951)

Jean Barraqué mis à part, les Français connaissent peu Hermann Broch et ne situent certainement pas cet écrivain autrichien à sa juste place. À Jean Beaufret, qui s'étonnait de le voir lire un livre de Hermann Broch, Heidegger répondait non sans une pointe de protestation : *« Gut geschrieben ! »*, « C'est bien écrit ! » Heidegger était un grand lecteur. Dépourvu d'ambition encyclopédique, il était d'une grande curiosité et ses lectures étaient extraordinairement variées. Il est peu de chose dans tout ce qui s'écrivait en allemand qu'il n'ait examiné. Sa femme s'étonnait un jour de le voir citer H. E. Nossack : « Mais où et quand as-tu lu cela ? » Réponse : « Quand j'étais chez Gadamer ! » (Voir *Questions iv*, p. 93.)

Hermann Broch comptait donc au nombre des lectures de Heidegger. Celui-ci n'ignorait pas les relations d'amitié qui existaient entre Broch et Hannah Arendt, qui s'étaient connus à New York où l'exil les avait conduits l'un et l'autre. Dans sa lettre à Broch du 8 avril 1951, elle s'inquiète de savoir si Heidegger a reçu un exemplaire des *Irréprochables*. Il est évident qu'ils en ont parlé : « Où et quand doivent paraître les choses de Broch ? » lui demande Heidegger dans sa lettre du 2 octobre 1951 peu de temps après la mort subite de l'« écrivain malgré lui », comme l'appelle Hannah Arendt. On imagine qu'elle a contribué à intéresser Heidegger à un auteur dont elle disait : « La politique est pour Broch, à proprement parler, de la poésie ; elle est à la fois de la science devenue création du monde et de la poésie devenue science. » Les relations sympathiques qui existaient entre Hermann Broch et Egon Vietta étaient également de nature à nourrir l'intérêt de Heidegger.

De son côté, l'attention de Broch aux publications de Heidegger ne fait aucun doute, mais il les juge très diversement et tend souvent à privilégier Husserl. Quand Vietta lui envoie *À l'expérience de la pensée*, sa réaction est franchement négative. Comme il est compréhensible, la question politique a pesé sur l'idée que H. Broch pouvait se faire de Heidegger. Le 30 septembre 1947, parlant de l'attitude de Heidegger sous Hitler, il écrivait à Erich von Kahler :

> Derrière tout cela, l'ultime, la seule question qui se pose est assurément celle-ci : réduit à la dernière extrémité, le philosophe est-il voué au martyre ? Mais, comme c'est une question qui, en fin de compte, ne se pose pas vraiment pour le seul philosophe mais pour tout un chacun, parce qu'il y va de tout ce qu'on nomme décence, il faut y répondre par l'affirmative, et avec cela le cas de Heidegger se trouve réglé. Dans ces conditions, sa requête du 4 novembre 1945 [voir *Écrits politiques*, p. 193-202] est bien pitoyable, car il sait parfaitement de quoi il s'agit. Encore ai-je devant ce genre de cas un minimum d'indulgence ; car souvent l'homme ne sait pas trop si la dernière extrémité est arrivée ou si elle ne l'a pas déjà lui-même submergé.

François Vezin.

Ouvrage cité – H. Broch, *Briefe an Erich von Kahler (1940-1951)*, P. M. Lutzeler, M. L. Tzeler (éd.), Munich, Walter De Gruyter, 2010.

Bibliographie – H. Arendt, « Hermann Broch, 1886-1951 », trad. A. Kohn, dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 140-185.

Brutalité

C'est au sein de ce qu'on peut appeler la *phénoménologie historiale du totalitarisme* qui émane des textes écrits par Heidegger entre 1936 et 1946 qu'apparaît le mot *Brutalität*. C'est un *nom romain*, comme il le souligne lorsqu'il relève la phrase de Grillparzer : « À partir de l'humanité, en passant par la nationalité, jusqu'à la bestialité (dans la brutalité) » (GA 77, 243).

Avec cette phrase est résumé le parcours d'une humanité qui, au lieu de se penser – pour reprendre les termes de la *Lettre sur l'humanisme* – à partir de la « pauvreté de l'ek-sistence de l'*homo humanus* », étend toute sa puissance comme *homo animalis*. Ce déploiement inconditionné de la subjectivité de l'*homo animalis* tel qu'il s'accomplit à l'époque de la fin de la métaphysique sous le visage notamment du *biologisme* (GA 9, 352),

Heidegger l'interprète dans le cours sur Nietzsche de 1940 (GA 6.2, 178 ; *Nietzsche II*, p. 160) comme déploiement de la *brutalitas* de la *bestialitas*. Ainsi, l'accomplissement de la métaphysique dans le nihilisme s'accompagne de l'accomplissement de la conception métaphysique de l'homme comme *animal rationale*, que Heidegger formule ainsi : *Homo est brutum bestiale*. Mais dans un traité de 1938-1939, Heidegger note que l'homme n'est pas le seul concerné, de sorte que « à la fin de la métaphysique qui est du même coup la fin du premier commencement, la *capacité de brutalité* devient le trait caractéristique de la réalité de tout ce qui est réel... » (GA 67, § 132). À l'époque du règne de la puissance efficiente *(Machenschaft)*, la brutalité, comme le suggère enfin Heidegger, est ainsi la manière dont règne la *violence* qui se déchaîne, elle, dans l'*extermination* (GA 69, § 60). Dès le milieu des années 1930, Heidegger aura ainsi médité à partir de l'*histoire de l'être* le concept de brutalisation. Sans qu'il en sache probablement rien, l'historien George L. Mosse aura de son côté l'intuition de ce concept que le titre français de son ouvrage *Fallen soldiers. Reshaping the Memory of the world wars* met à juste titre en avant : *De la Grande Guerre au totalitarisme – La brutalisation des sociétés européennes*.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – G. L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme – La brutalisation des sociétés européennes*, trad. E. Magyar, Paris, Hachette littératures, 1999.

→ Animal rationnel. Breker. Extermination. Gigantesque. Humanisme. Nazisme. Nihilisme. Pauvreté. Shoah. Totalitarisme. Violence.

Buber, Martin (1878-1965)

Une attention à la destinée de Martin Buber est tout d'abord de mise.

Né dans une famille juive de Vienne, suite à la séparation de ses parents, Buber est envoyé dès l'âge de trois ans chez ses grands-parents dans la capitale de Galicie, Lemberg, domaine de la couronne autrichienne – la ville est nommée « Lvov » par la majorité polonaise qui l'habite et « Lviv » par la minorité ukrainienne. Son grand-père, Salomon Buber, versé dans l'étude de la Torah et des Midrashim, est un « philologue authentique ».

Adèle, sa grand-mère, sur qui repose la charge du négoce et des affaires familiales, est, selon l'esprit des Lumières, davantage tournée vers les lectures profanes. Conformément à ses dons, Buber se voue aux langues. Outre le yiddish et l'allemand, il apprend le français, l'anglais et l'italien puis, au lycée de Lemberg, le polonais, le grec et le latin. Buber étudie la philosophie, la philologie allemande, l'histoire de l'art et la psychologie à Vienne, à Leipzig, Zurich et Berlin. Sioniste depuis 1898, il devient rédacteur à l'hebdomadaire *Die Welt* en 1901 et s'oriente vers un sionisme spirituel qui l'éloigne des vues de Theodor Herzl. En 1904, il publie sa thèse de philosophie qui porte sur l'individuation dans la pensée de Nicolas de Cuse et de Jacob Böhme. L'activité de Buber, alors tournée vers l'édition, est bientôt marquée par la publication des *Contes de Rabbi Nahman* et par celle de *La Légende du Baal Shem Tov*. Buber est à l'origine de la reconnaissance du hassidisme en tant que courant de la mystique juive : il aura à cœur d'en recueillir et d'en transposer l'héritage jusqu'à la fin de sa vie. Au cours de la Première Guerre mondiale, en 1916, il fonde le mensuel *Der Jude* qu'il dirige jusqu'en 1924. En 1923, paraît son ouvrage philosophique le plus populaire *Ich und Du (Je et tu)*. Traducteur de la Bible, en collaboration avec Franz Rosenzweig à partir de 1925, il poursuit cette tâche après le décès de ce dernier survenu en 1929. Il enseigne la religion et l'éthique juives à l'université Goethe de Francfort de 1923 jusqu'à l'arrivée des nazis au pouvoir. Sous la pression des événements politiques, il émigre en Palestine en 1938 : il a soixante ans. Revivifiant sa connaissance de l'hébreu, il enseigne les sciences sociales à la faculté hébraïque de Jérusalem jusqu'en 1951 et fonde, en 1949, l'Institut israélien pour la formation des adultes dont, pour partie, il assure la direction jusqu'en 1953. Partisan de la formation d'un État binational judéo-arabe, Buber ne cesse d'œuvrer en faveur du rapprochement entre Juifs et Arabes en Israël. Il se montre même favorable à la réconciliation du peuple juif avec le peuple allemand, ce qui lui vaut bien des oppositions de la part de ses amis, de G. Scholem, notamment.

Buber n'hésite pas à exposer la pensée de Heidegger dans ses leçons, comme en atteste l'ouvrage publié en 1948 : *Das Problem des Menschen (Le Problème de l'homme)*, rédigé à partir de ses cours de 1938. Il se déclare d'abord désireux d'éviter d'en donner une lecture simplement anthropologique. Toutefois, comme Heidegger fonde la relation à l'autre homme sur le souci mutuel et non sur le rapport à Dieu, Buber affirme qu'il

se ferme « à toute liaison authentique avec l'autre ». Désireux d'établir des comparaisons, il soutient que Heidegger ne fait que « sécülariser l'individu de Kierkegaard », comme si la quotidienneté et le *on*, à l'instar de *la foule* mensongère et sans visage de ce dernier, étaient considérés de manière uniquement négative par l'auteur d'*Être et temps*. Dans l'essai *Religion und modernes Denken (Religion et pensée moderne)*, paru en février 1952 dans la revue *Merkur* et intégré à l'ouvrage publié à Zurich en 1953 *Gottesfinsternis (L'Éclipse de Dieu)*, Buber cite abondamment Heidegger à propos de l'interprétation de la parole de Nietzsche : « Dieu est mort » puis, se référant au « Discours de Rectorat » de mai 1933 il écrit :

> Cette pensée de l'être à laquelle il [Heidegger] a contribué et qui pourrait à ses yeux préparer un renouveau du sacré, il l'a liée à cette heure qu'il salue comme un moment historique.

Il déclare alors que « devenue la proie d'une époque, la voie de cet existentialisme *(sic)* semble se perdre ».

Heidegger quant à lui n'ignore pas Buber. Dans la lettre à Hannah Arendt, du 17 février 1952, évoquant, non sans agacement, l'article que Karl Löwith vient de faire paraître dans la *Neue Rundschau*, il souligne que l'attitude de Buber à son égard est « tout autre », même s'il fait observer que celui-ci n'a « visiblement pas la moindre idée de ce qu'est la philosophie ». Les contresens de lecture que Buber commet à l'endroit d'*Être et temps* sont pourtant aussi flagrants que ceux de K. Löwith. Ils consistent notamment à supposer que Heidegger omet de penser la positivité de l'être-ensemble. Cependant ces malentendus ne retiennent guère l'attention de Heidegger car il est passionnément requis par la manière dont Buber déploie la situation de l'époque au regard de la question de Dieu. Dans une lettre à son épouse Elfride en date du 9 août 1952, il écrit : « L'essai de Buber est remarquable et quand tu seras là, nous aurons bien des choses à en dire. Le diagnostic est très clairvoyant, mais la guérison doit s'amorcer à un niveau encore plus profond qu'il ne le laisse entendre. » Puis, exposant quelque peu ce qui, à son sens, mérite approfondissement, Heidegger cite la dernière phrase de l'essai : « La réconciliation engendre la réconciliation », la jugeant « belle et ainsi essentielle ».

L'unique rencontre entre Buber et Heidegger eut lieu en 1959 dans l'île de Mainau sur le lac de Constance, à l'occasion de conférences organisées par l'Académie des beaux-arts de Bavière sur le thème du langage. Hans

A. Fischer-Barnicol se fait l'écho de la conversation qu'eurent les deux hommes au cours d'une longue promenade et rapporte les propos que Martin Buber lui-même lui a confiés. Le témoignage est paru en 1977 dans un recueil de *Souvenirs de Martin Heidegger*. On peut y lire :

> Nous nous sommes promenés dans le parc, montant et descendant les allées pendant des heures. Là aussi, nous avons bien ri ensemble, d'abord de nous, deux vieillards chamailleurs, pleins de préjugés et de ressentiments – moins les nôtres que ceux de notre entourage : ici, contre les juifs, là, contre le recteur nazi. Nombreux sont ceux qui m'en ont voulu d'avoir un jour énuméré Kant, Hegel et Heidegger tout d'une haleine. Depuis cette rencontre, je sais que ceux qui contestent le rang de Heidegger et sa place dans la série sont stupides ou bien n'ont pas de goût. [...] Nous avons parlé uniquement de l'essentiel. Le passé n'était pas surmonté, Dieu merci, car de cette façon, il nous était possible de parler sans périphrase de *faute* et de *pardon*, même de la faute de la pensée. Nous avons parlé ensemble sans aucune prévention. Mais aussi sans aucune protection [p. 90].

Ce témoignage permet d'entendre que Buber ne fut le penseur de la réciprocité dialogique accomplie que parce qu'il possédait, avec la connaissance que « les mots, une fois dits, fondent une existence », le génie de la rencontre.

Ingrid Auriol.

Ouvrages cités – M. Buber, *L'Éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, trad. E. Thézé, Ch. Vérin, P. Seillier, Paris, Nouvelle Cité, 1987. – H. A. Fischer-Barnicol, « Spiegelungen – Vermittlungen », dans Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977 (le passage cité est traduit par F. Fédier dans *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 216).

Bibliographie – M. Buber, *La Vie en dialogue*, trad. G. Blanquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1959.

→ Altérité. Dialogue. Pensée juive.

Bultmann, Rudolf (1884-1976)

La rencontre avec le théologien protestant Rudolf Bultmann a été doublement déterminante pour Heidegger lorsqu'il arrive en 1923 à Marbourg – le premier établissement d'enseignement supérieur protestant en 1527, où eurent aussi lieu les discussions entre Luther, Zwingli et

Melanchthon. À une époque où il est déjà marqué par sa lecture des écrits du jeune Luther, ses discussions avec Bultmann constituent la seconde source vivante de sa connaissance théologique en dehors de la théologie catholique par laquelle il a commencé ses études. Mais, comme il l'écrit à Jaspers le 18 juin 1924, c'est aussi en lui qu'il trouve le seul interlocuteur et ami à Marbourg :

> À l'Université, il ne se passe rien, léthargie, médiocrité, aucune incitation ou stimulus. Un seul homme : Bultmann, que je rencontre chaque semaine.

Ils tiennent des séminaires et ont des étudiants en commun, et collaborent les samedis pour lire l'Évangile de Jean, et les jeudis chez Bultmann dans le cadre de la célèbre « Graeca ». Ce cercle composé entre autres de Gadamer, Krüger, et, en ce qui concerne les professeurs ordinaires, du philologue Paul Friedländer et de l'archéologue Paul Jacobsthal, lisait des textes grecs de l'époque d'Homère jusqu'à celle de la patristique. Le fait que Heidegger puisse achever certaines de ses lettres à Bultmann jusqu'en 1929 par un salut à cette Graeca, qu'il appelle aussi « notre » Graeca, témoigne suffisamment du plaisir qu'il a trouvé à y participer (lettres, respectivement, des 17 novembre 1929 et 29 mars 1927). Après la période marbourgeoise de Heidegger (1923-1928), leurs discussions se poursuivront non seulement à travers leur correspondance, mais aussi à l'occasion de leurs visites réciproques, par exemple, lors du séjour de plusieurs jours de Heidegger en 1935 chez les Bultmann, ou à l'occasion de la rencontre des *Altmarburger* en 1961.

C'est dans ce contexte que Heidegger participe au séminaire de Bultmann sur Paul et Luther au semestre d'hiver 1923-1924 et prononce, devant les théologiens de Marbourg, la conférence de 1924 intitulée « Le concept de temps » qui constitue la forme primitive d'*Être et temps*. Confiant dans sa correspondance de 1923 reconnaître en Heidegger « *le* connaisseur de Luther », mais également un familier des théologiens modernes comme Gogarten et Karl Barth, Bultmann élabore dans ces années 1920 une nouvelle théologie en s'appropriant une conceptualité heideggerienne pour décrire l'existence en termes de décision, souci, authenticité... Bultmann pense ainsi en termes de précompréhension la connaissance préalable à toute révélation positive que l'homme a de Dieu, l'existence s'accomplissant « dans une nouvelle compréhension ou entente de l'existence ». À cet égard, la parution d'*Être et temps* en 1927 marque

plutôt le terme de l'inspiration heideggerienne de sa pensée à l'époque marbourgeoise dans la mesure où ses concepts d'existence et d'historicité sont pleinement élaborés en, respectivement, 1925 et 1926. Répondant à la destruction phénoménologique telle que la thématise Heidegger, Bultmann estime nécessaire de procéder à une démythologisation du Nouveau Testament, non pour le démythifier en rejetant son discours comme fictif, mais pour reconduire des dogmes qui, comme les miracles, relèvent d'une objectivation de la foi, à l'appel de la parole divine. Une telle démythologisation implique de mettre en évidence les couches successives de la constitution de l'Évangile jusqu'au IIe siècle, et en particulier ses strates préchrétiennes. Autrement dit, si Heidegger et Bultmann trouvent chacun en l'autre un interlocuteur et une amitié qui constituent la dimension en laquelle peut se déployer une pensée, le second trouvera aussi chez le premier des concepts qui lui permettront d'élaborer sa nouvelle théologie.

À la fin de sa période marbourgeoise, Heidegger prononce sa conférence intitulée *Phénoménologie et théologie* (1927-1928) qui sera dédiée à Bultmann lors de sa publication, comme ce dernier lui dédiera *Foi et compréhension*. Si Heidegger estimait en 1920-1921 que la « compréhension phénoménologique ouvre une nouvelle voie à la théologie » (*Phénoménologie de la vie religieuse*, GA 60, 67), cette conférence constitue un moment marquant de la pensée heideggerienne relative au théologique puisqu'elle arrête, en les démarquant, le propre de ces deux « modalités fondamentales de l'existence », et elle constitue comme un adieu à la théologie chrétienne pour laquelle il conservera un « vieil amour ».

Jean-Claude Gens.

Bibliographie – R. Bultmann, M. Heidegger, *Briefwechsel. 1925-1975*, Francfort - Tübingen, Klostermann - Mohr Siebeck, 2009 (contient le protocole des interventions de Heidegger sur Luther aux séminaires de Bultmann et de Ebeling en 1924 et de 1961).

→ Christianisme. Luther. Marbourg. Théologie.

Burckhardt, Jacob (1818-1897)

« Je ne veux pas me comparer à Burckhardt... », disait Heidegger – en Suisse (Zurich, 6 novembre 1951) – lors d'un entretien avec des étudiants (voir revue *Po&sie*, n° 13, p. 56), donnant à entendre la très haute idée qu'il se faisait du grand historien bâlois – si tant est qu'« historien » soit ici le terme adéquat. Pour la corporation des historiens il va de soi d'honorer Burckhardt comme le créateur de l'histoire des civilisations, telle qu'elle s'est développée en discipline depuis maintenant plus d'un siècle. Mais il nous faut ici examiner de près en quels termes Heidegger, lui, parle de Burckhardt, car il était homme à peser ses mots.

Première surprise : dans un cours de 1941, il déclare que *par bonheur (sic)* Burckhardt n'était pas un « historien » *(Historiker)* ! (*Concepts fondamentaux*, GA 51, 16). Paradoxe ? Provocation ? Ou délire pur et simple ? En bon Souabe qu'il est, Heidegger ne recule pas devant ce genre d'affirmation. Dans le cours sur Héraclite de 1943, il n'hésite pas non plus à dire que Schopenhauer n'a jamais été un penseur (GA 55, 151). Inévitablement on a une pensée pour le jeune Nietzsche dont les dieux s'appelaient justement Burckhardt, Schopenhauer et Wagner...

Deux distinctions fondamentales pour Heidegger sont de nature à éclairer ce qui est en jeu dans ce langage de prime abord si déconcertant :

– « L'exactitude, a dit Delacroix, n'est pas la vérité. » Comme le grand peintre, Heidegger distingue – et oppose presque – ce qui est exact *(richtig)* et ce qui est vrai *(wahr)*. Dire qu'une cathédrale est un tas de pierres est exact, mais ce n'est pas *vrai*.

– Différence entre l'histoire (*Geschichte* : selon l'étymologie ce qui arrive – et même nous arrive dessus) et l'historiographie (*Historie* : la science historique dont les historiens font métier à grand renfort d'archives).

En quoi J. Burckhardt n'est pas un simple historiographe *(Historiker)*, Heidegger le développe dans le cours de l'hiver 1931-1932 (*De l'essence de la vérité*, GA 34, 62-63) et il y revient dans les *Apports à la philosophie* quand il dit qu'un penseur de l'histoire diffère essentiellement d'un historiographe comme d'un philosophe (GA 65, 154). « L'historiographe, dit-il encore, demeure différent du penseur de l'histoire. Jacob Burckhardt n'est pas un historiographe, mais un penseur de l'histoire *(Geschichtsdenker)* » (*Parménide*, GA 54, 94-95). On peut suggérer aux Français qui ne trouveraient pas entièrement claire cette dernière phrase de remplacer ici le nom de Burckhardt par celui de Tocqueville.

Déclarer, comme le fait Burckhardt, que le *Contrat social* de Rousseau est peut-être un plus grand « événement » que la guerre de Sept Ans (*Considérations sur l'histoire universelle*, p. 159) ne relève pas de l'exactitude historienne, car il n'y a pas de « document » propre à appuyer une telle affirmation (voir l'importante lettre de Balzac à H. C. Andersen du 25 mars 1843).

À Zurich, le 6 novembre 1951, Heidegger pouvait ainsi dire aux étudiants que, même si des philologues ont pu établir que *L'Histoire de la civilisation grecque* de J. Burckhardt reposait sur des textes de second ordre, voire sur des textes faux, elle n'en reste pas moins le meilleur travail dans ce domaine. En d'autres domaines, quelles que puissent être les inexactitudes que les érudits ont pu dénicher dans cette œuvre de Burckhardt, elle contient plus de vérité sur le monde grec que tout ce qui est régulièrement présenté comme « progrès » de la « recherche ». Mais ici Burckhardt comme Heidegger ne semblent-ils pas, au fond, assez proches des *Réflexions sur la vérité dans l'art* (préface de *Cinq-Mars*) d'Alfred de Vigny ?

François Vezin.

Ouvrages cités – J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, S. Stelling-Michaud, J. Buenzod (éd.), Paris, Payot, 1971 ; *Histoire de la civilisation grecque*, trad. F. Mugler, Vevey, Éd. de l'Aire, 2002.

→ Histoire. *Historie*. Langue grecque.

Buschor, Ernst (1886-1961)

L'« ami commun Ernst Buschor », lisons-nous dans l'Hommage à Hans Jantzen (GA 16, 688), est surtout cité dans *Séjours* où Heidegger évoque sa découverte, au lycée, de l'Hermès de Praxitèle :

> Ce n'est qu'une quinzaine d'années plus tard que quelque chose se clarifia au sujet des œuvres des sculpteurs grecs – dans un cours fait au début des années vingt de ce siècle à Fribourg par le jeune professeur Buschor sous ce titre bizarre : « La sculpture grecque de Parménide à Plotin » [p. 30].

Citant dans son cours d'*Introduction en la métaphysique* le début du fragment VIII du *Poème* de Parménide, Heidegger écrira peut-être en écho

à ce titre : « Ces quelques mots se tiennent là debout comme des statues grecques de la période archaïque. »

Élève d'Adolf Furtwängler, directeur de l'Institut allemand d'archéologie à Athènes et des fouilles de Samos, traducteur à la fin de sa vie des auteurs tragiques, Buschor ne fut pas seulement un grand professeur d'archéologie, mais le « fondateur d'une archéologie nouvelle et le créateur d'une nouvelle ''figure de l'Antiquité'' », comme l'écrit Hans Walter dans sa remarquable postface au livre de Buschor *Du sens des statues grecques* (1942). H. Walter écrit encore de lui qu'il « est absorbé par l'idée que chaque époque a sa tâche, et singulièrement l'Antiquité considérée comme un tout. En cela, il n'interprète pas les monuments à l'aide de la seule histoire *[Historie]*, mais fait apparaître l'histoire telle qu'elle advient *[Geschichte]* dans les sculptures... » Comme le montre le regard qu'il jette sur les *kouroi* (GA 10, 71 ; *Le Principe de raison*, p. 125) ou l'Apollon du musée d'Olympie (GA 9, 74), Heidegger ne regardait pas non plus la statuaire grecque comme document historique d'une période écoulée, mais comme figures où advient quelque chose d'essentiel (GA 10, 121 ; *Le Principe de raison*, p. 185). C'est pourquoi il fut particulièrement attentif à ce grand archéologue qui, comme Walter Friedrich Otto ou Karl Reinhardt, étudiait la Grèce avec une passion historiale, et dont nous pouvons citer quelques livres (dont aucun n'est traduit en français !) : *La Peinture grecque sur vases* (1913), *La Sculpture des Grecs* (1936), *Les Vases grecs* (1940), *Adolescents de l'époque archaïque grecque* (1950), *Quelques pistes pour des pèlerins de l'Acropole* (1960), *De l'art grec. Textes choisis* (1963).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – E. Buschor, *Griechische Vasenmalerei*, Munich, Piper & Co Verlag, 1913 ; *Plastik der Griechen*, Munich, Piper & Co Verlag, 1936 ; *Griechische Vasen*, Munich, Piper & Co Verlag, 1940 ; *Vom Sinn der griechischen Standbilder*, Berlin, Verlag Gebr. Mann, 1942 (rééd. 1978 avec une postface de H. Walter) ; *Frühgriechische Jünglinge*, Munich, Piper & Co Verlag, 1950 ; *Winke für Akropolis Pilger*, Munich, C. H. Beck, 1960 ; *Von griechischer Kunst. Ausgewählte Schriften*, Munich, Piper & Co Verlag, 1963.

→ Apollon. Jantzen. Otto. Reinhardt. Sculpture.

C

Camus, Albert (1913-1960)

Lorsqu'il a décidé de dédier la traduction française d'*Acheminement vers la parole* à René Char, Heidegger a choisi de faire figurer plusieurs phrases du poète en tête du volume et ce n'est pas un hasard s'il l'a fait dans des conditions qui associent au nom de Char celui d'Albert Camus. Lors de son dernier séjour dans le Vaucluse, Heidegger a tenu à se rendre sur la tombe de Camus à Lourmarin et il existe une photo, prise ce jour-là, où on le voit avec Jean Beaufret devant la maison de l'écrivain (voir H. W. Petzet, *La Marche à l'étoile*, hors-texte n° 45). Trois ans plus tôt, il avait eu l'occasion de déjeuner chez les Mathieu aux Grands Camphoux (Lagnes) avec le fils de Camus, qui, comme l'avait été son père, était un habitué de l'endroit. Dans les conversations que pouvaient avoir Heidegger et René Char les noms de Braque et de Camus revenaient souvent et tout naturellement. Entendre Char parler de Camus était toujours un plaisir pour Heidegger et cela comptait dans les raisons qu'il avait de venir et de revenir à L'Isle-sur-la-Sorgue, à Lagnes et au Thor. D'année en année, l'intérêt qu'il y prenait allait croissant. Comme dit Aristote, les amis de nos amis sont nos amis.

On ne sait pas exactement ce que Heidegger avait pu lire de Camus, mais que celui-ci ait pu dire : « Je dois à Nietzsche une partie de ce que je suis » était certainement pour lui une évidence. La façon dont Camus s'est interrogé sur le nihilisme ne pouvait que lui attirer l'estime et la sympathie de Heidegger. De même, la citation de Hölderlin placée en exergue de *L'Homme révolté* a certainement retenu l'attention de Heidegger. Tout lecteur de Heidegger se doit, par ailleurs, de lire *L'Exil d'Hélène*.

Il est enfin très probable que Camus a dû tenir une place dans les conversations qu'avaient Hannah Arendt et Heidegger.

François Vezin.

Ouvrage cité – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Bibliographie – Fr. Vezin, « Albert Camus, René Char, Martin Heidegger », *Présence d'Albert Camus*, revue publiée par la Société des Études camusiennes, n° 2, 2011, Vitry-sur-Seine, p. 10-24.

→ Gurvitch.

Carnap, Rudolf (1891-1970)

À la suite de la conférence donnée par Heidegger en 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, conférence prise pour une attaque de la logique, le logicien Rudolf Carnap a publié, en 1932, une riposte dans *Le Dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*. Les énoncés métaphysiques y sont présentés comme dépourvus de sens dans la mesure où, s'ils respectent la syntaxe grammaticale, ils violent les règles élémentaires de la logique, comme le fait, selon Carnap, Heidegger lorsqu'il semble prendre le mot « néant » pour le nom d'un objet ou lorsqu'il déclare que le « Néant lui-même néantit ». Heidegger avait par avance répondu à cette objection au cours de la conférence incriminée : se demander si parler du néant n'est pas en faire, de manière contradictoire, quelque chose, revient à confondre le « concept formel du néant » et l'« expérience fondamentale du néant » : le premier est une construction de l'entendement qui, par une série de négations, conçoit d'une manière abstraite une situation limite où nous n'avons plus aucun objet devant nous ; la seconde, endurée à travers l'angoisse, renvoie au mouvement de recul par lequel le sens propre au monde qui nous est familier, et qui nous fait croire que tout est constamment disponible, soudain se retire et glisse entre les doigts sans que l'on puisse prendre appui sur quoi que ce soit. Or l'expérience d'un tel retrait du sens n'est pas plus un anéantissement physique des objets que le résultat d'une série de négations. Les règles de la logique ne peuvent donc valoir ici comme critère, montre Heidegger en 1935, dans un passage de l'*Introduction à la métaphysique* (GA 40, 25 s.) où Carnap est implicitement visé.

Florence Nicolas.

→ Logique. Rien. Wittgenstein.

Catastrophes

Dans l'essai sur « Le mot de Nietzsche ''Dieu est mort'' », s'agissant du « nihilisme à son comble », est exprimé l'avertissement suivant :

> Le nihilisme, pensé jusqu'en son aître, est [...] le mouvement de fond de l'histoire de l'Occident. Lequel affiche un tel tirant d'eau que son déploiement ne saurait plus avoir pour suites que des catastrophes mondiales *[Weltkatastrophen]* [*Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 218].

On ne saurait mieux dire que le nihilisme est porteur de naufrages, et qu'il l'est à l'échelle mondiale. Ce n'est pourtant pas à la légère, ni sans prudence, que Heidegger recourt au concept de catastrophe. Au point même de prendre soin de faire remarquer, en 1942, que l'« être humain est l'unique catastrophe » (GA 53, 94), et de *disqualifier* le concept de catastrophe asservi au « calcul » (prévisionnel et préventif) propre au « penser technique », et plus encore celui qui ressortit au « catastrophisme » des pensées du « déclin » (du *Verfall* et de l'*Untergang*), à la manière du *Déclin de l'Occident* de Spengler. Ainsi, s'agissant de l'« aître de la technique moderne » et de ses incontestables « dangers », il est de bon ton d'affirmer que la technique serait la « malédiction » qui réduit toute « culture supérieure » à la simple « civilisation » ; l'on prétend alors « que la technique serait la catastrophe du monde moderne » (GA 79, 58), d'un monde courant à sa perte du fait de l'« irrépressible domination de la technique ». Mais la pensée propre à la prévention ou à la prophétisation des catastrophes éventuelles reste prisonnière d'une « futurologie » elle-même assujettie à la configuration de l'« aître de la technique » et de ses « techniques de calcul » (GA 79, 58). Et alors même que Heidegger, dans le cycle des *Conférences de Brême*, entreprend de récapituler sans concession tout l'effort accompli pour « penser le danger » avec la plus extrême acuité, il fait remarquer que « toutes les tentatives qui font, sur le mode morphologique et psychologique, le décompte du réel existant en termes de décadence et de perte, de fatalité et de catastrophe, de déclin » ressortissent encore au « mode de penser technique » (GA 79, 76). Le danger *(die Gefahr)* afférent à l'aître de la technique lui-même (et qui tient au « danger en l'Être »), cet « extrême danger » ne peut donc qu'échapper à leur prise.

Il n'en reste pas moins qu'il y a bien lieu de se soucier de ces « catastrophes mondiales » afférentes au nihilisme comme « mouvement de fond de l'histoire de l'Occident » – et au nombre desquelles figurent déjà au moins deux « guerres mondiales » – de ces « ''guerres-monde'' *[Welt-Kriege]* » (*Dépassement de la métaphysique*, § XXVI, *Essais et*

conférences, GA 7, 91) à l'occasion de quoi le déferlement du nihilisme et le règne de la « volonté de volonté » (celui de la « métaphysique de la volonté de puissance ») accèdent à la dimension mondiale de leur emprise « planétaire ». S'étendant à la mobilisation de l'« étant dans son ensemble », la volonté de volonté (laquelle n'a d'autres buts qu'elle-même, à perte de vue) invoque sa « mission », le « destin » et les « chefs » qu'elle se donne, essayant, sous toutes ses formes, de se faire passer pour autre chose que ce qu'elle est : l'« anarchie des catastrophes », purement et simplement (GA 7, 88 ; *Essais et conférences*, p. 103). Penseur du « Danger en l'Estre » (GA 79, 69), du « nihilisme » et de la « malignité de l'Être » (GA 9, 359 ; GA 52, 102 ; GA 53, 96 ; *Schelling*, GA 42, 181-281), de l'« Estre s'y mettant lui-même en danger dans la vérité de son aître » (GA 79, 67), celui de l'« extermination de l'homme par l'homme » (GA 79, 27, 56), scrutant le « visage de l'Être » qui se présente à l'homme moderne sous le signe ambigu de Janus (GA 14, 56), Heidegger est peut-être bien aussi le penseur de l'imminence et de l'éventualité historiale de la « catastrophe mondiale ».

Dans le cours sur l'*Hymne de Hölderlin* « Der Ister » (dans l'été 1942), Heidegger, reprenant l'essentiel de sa méditation de fond du *Chorlied* de l'*Antigone* de Sophocle – méditation menée depuis l'*Introduction à la métaphysique* de 1935 (GA 40, 153-182) – y accentue l'aspect d'une méditation de la « catastrophe ». Où les « plus violentes ''catastrophes'' de la nature » ne présentent jamais qu'« un néant d'inquiétante étrangeté à l'endroit de celle que l'aître de l'être humain *[das Menschenwesen]* est en lui-même », aussi longtemps que celui-ci, « installé dans l'étant comme tel et préposé à celui-ci, est oublieux de l'Être, de sorte que l'y-habituel tourne à la vacuité de l'Erre *[die Irre]* qu'il remplit de son affairement » (GA 53, 94). À qui se soucie de méditer le sens de cette situation, il apparaît que l'aître de l'être humain est intimement impliqué dans une « catastrophe » de plus grande ampleur, qui tient à l'intrinsèque et périlleuse mouvementation de « l'Estre comme Événement » :

> L'inquiétante étrangeté de l'in-habituel, tôt relevée par le chœur tragique de Sophocle, consiste en ce que l'être humain est, en son aître même, καταστροφή – un retournement *[Umkehrung]* qui le détourne de son aître propre.

Et c'est en ce sens (lequel n'a rien de simplement accidentel) que l'« être humain est, au sein de l'étant, l'unique catastrophe *[die einzige*

Katastrophe] » (GA 53, 94). Et Heidegger de faire aussitôt remarquer que la réduction de l'« insigne et unique catastrophe » dont il s'agit là au catastrophisme du « catastrophal » *(ibid.)*, à l'aune d'une « considération pessimiste du monde », est la meilleure manière d'en méconnaître l'ampleur et la gravité. Car l'« unique catastrophe » qui tient à l'« aître de l'humain » tient à l'y-essentiel *invagination* qui est la sienne au sein de l'« Estre comme Événement », à la « tournure » même du « tournant en l'Estre lui-même » : à ce dont il s'agit au cœur de l'*Ereignis*. L'éventualité de la « cata-strophe » y tient à la courbure de la *Kehre im Seyn* (GA 79, 74), à la *Kehre im Ereignis* (GA 65, 407 s.) – c'est-à-dire aussi à la courbure du « Danger en l'Estre » (GA 79, 69).

Gérard Guest.

→ Dévastation. Extermination. *Führer*. Guerre. Janus. Mal. Nihilisme. Péril. Shoah.

Catégorial

Catégorial dit, mais tout autrement que *catégorique* ou *catégoriel*, autres adjectifs tirés du même substantif, ce qui est relatif à des catégories. Par-delà le sens courant en grec ancien de *katègoria* = accusation, tel qu'il se retrouve jusque dans la bouche de Pilate (« quelle ''catégorie'' [= accusation] portez-vous contre cet homme ? » Jn 18, 29), « catégorie » entre dans le vocabulaire philosophique de manière décisive avec Aristote, salué sur ce point par Kant. Est catégorial ce qui relève de la logique, dont Aristote passe pour être le père, telle qu'elle soumet tout étant qui se présente à un bref questionnaire : quoi ?, combien ?, comment ?, etc., qui deviendront dans le vocabulaire de la métaphysique : substance, quantité, qualité, etc. Si les catégories d'Aristote sont autant de « manières qu'a l'être de se réfléchir en scintillant dans l'étant », Aristote s'apercevant « que dans chaque présence de l'étant, l'essentiel c'est d'arriver à y voir le miroitement catégorial de l'être » (Jean Beaufret, dans F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 175), le catégorial est bien un visage de l'être. Toutefois se trouve ainsi « catégorisé » tout ce qui se présente, que ce soit par exemple un cheval ou encore Hippias que je vois s'avancer vers moi. En d'autres termes : l'ontologie catégoriale ne permet pas de différencier ce qui est de

l'ordre du Dasein ou encore de l'existence entendue comme manière spécifique qu'a l'être humain de déployer son être, et ce qui n'est pas de cet ordre, que Heidegger appelle *Vorhandenes* (étant là-devant).

Des catégories se distinguent donc les *existentiaux*, le catégorial est le contre-concept de l'existential (*ÊT*, 44). Ce qui ne répond pas à la question quoi ? *(was)* mais qui ? *(wer)* et se déploie à la faveur d'un *comment* ou encore d'une certaine « guise » *(Weise)*, bref, le Dasein ne relève plus du catégorial mais de l'existential. Si la logique a été depuis Aristote une logique catégoriale, laissant comme telle le qui et le quoi dans l'indifférenciation, c'est à une logique non plus catégoriale mais bien existentiale, à une logique de l'existence qu'*Être et temps* tente de faire droit en se livrant, en cet ouvrage fondateur, à son élaboration. Heidegger est revenu sur ce point en 1929 :

> Les déterminations du Moi, de l'existence humaine quant à son être ne sont pas, foncièrement, des catégories. Je les appelle des existentiaux, non pour introduire un mot nouveau, et pas non plus pour donner une autre appellation à une classe de catégories, mais afin de montrer d'entrée de jeu le problème tenant au fait qu'il ne saurait être question ici de catégories [GA 28, 108].

Pascal David.

Ouvrage cité – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Étant là-devant. Existential.

Celan, Paul (1920-1970)

Dans *À quoi bon des poètes ?*, Heidegger s'interroge :

> [...] le domaine essentiel pour que se déploie l'aître du dialogue entre la poésie et la pensée ne peut s'annoncer, être atteint et pensé qu'avec beaucoup de lenteur. Qui voudrait aujourd'hui prétendre qu'il est suffisamment à demeure aussi bien dans l'aître de la poésie que dans celui de la pensée, et donc suffisamment fort, pour porter l'aître des deux dans la plus extrême discorde et fonder ainsi leur accord ? [*Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 276.]

Paul Celan a lu ce texte le 4 juillet 1953 et a marqué cette phrase d'un double soulignement vertical dans la marge de son exemplaire de *Holzwege*.

Ce passage donne son espace au dialogue de Celan et de Heidegger – dialogue qui a d'abord eu lieu dans les textes et plus encore : dans la langue, mais qui s'est incarné également, à trois reprises, dans des rencontres entre les deux hommes : en juillet 1967, en juin 1968 et en mars 1970. D'autres rencontres devaient suivre, puisque Heidegger songeait à inviter Celan à l'été 1970 pour un séjour dans le pays hölderlinien du Haut-Danube. La mort prématurée du poète mit un terme aux rapports des deux hommes entre qui plusieurs questions ne furent pas complètement élucidées, à commencer, du côté de Celan, par l'affaire du rectorat dont il écrivait à Ingeborg Bachmann le 10 août 1959 sur un ton plutôt défensif comme pour rassurer son amie :

> Tu le sais, je suis certainement le dernier à pouvoir fermer les yeux sur le Discours de rectorat de Fribourg et quelques autres choses.

Mais il oppose aussitôt à Heidegger l'attitude démonstrative et à ses yeux fallacieuse d'« antinazis aussi patentés que Böll et Andersch » pour conclure : « En d'autres termes : je peux me dire que Heidegger a peut-être reconnu un certain nombre de choses ; je *vois* combien d'ignominie se dissimule chez un Andersch ou un Böll » (I. Bachmann/P. Celan, *Le Temps du cœur*). Cette possibilité qu'il a pu notamment voir grâce à sa lecture intense des textes ne sera jamais démentie, même si, à l'approche de la première rencontre, des hésitations pointent à nouveau. Aussitôt après la rencontre, Celan écrivit à son épouse (2 août 1967) : « Puis ce fut, dans la voiture, un dialogue grave, avec des paroles claires de ma part. M. Neumann, qui en fut le témoin, m'a dit ensuite que pour lui cette conversation avait eu un aspect épochal. » À Franz Wurm, il écrivit le 7 août 1967 :

> Je suis rentré depuis quelques jours d'Allemagne où tout s'est bien passé, y compris la rencontre avec Heidegger, avec qui j'ai eu un assez long entretien tout à fait clair et à qui j'ai également transmis vos salutations.

Après réception du poème « Todtnauberg », Heidegger remercia Celan dans une lettre où il évoque pour sa part « cette parole du poète, qui est du même coup un réveil et une exhortation, et qui garde en y pensant le souvenir de ce jour en Forêt-Noire qui trouva de manières multiples son ton ». Que les rencontres à Fribourg – qui furent aussi pour Celan d'importantes lectures publiques – se soient dans l'ensemble bien déroulées

n’a pas empêché, du fait notamment de l’instabilité psychologique croissante de Celan, des mouvements d’humeur inverses, lors de la dernière rencontre en particulier après laquelle Heidegger confia très ébranlé à Gerhart Baumann : « Celan est malade – sans possibilité de salut *[heillos]*. » La lettre que Heidegger envoya le 24 avril 1971 à K. Demus avec le poème pensif « À la mémoire de Paul Celan » (voir GA 81, 45 : *Wage die Stille*) dit assez à quelle profondeur il fut ému par sa rencontre avec Celan.

Grâce aux documents et aux diverses correspondances publiées, il est désormais possible de détailler les circonstances des rencontres entre les deux hommes et, les polémiques étant passées, on peut aussi établir « avec quelle intensité Celan, dans ses discours et ses propos sur la poésie, se rattache à des réflexions de Heidegger » (Joachim Seng). Pour l’histoire littéraire et la recherche poétologique, ce sont des questions de première importance. Elles n’épuisent pourtant pas le sens historial et donc éminemment *présent* du dialogue entre Celan qui évoquait, dans une esquisse de 1954, le « souhait d’un modeste voisinage dans le lointain » avec le « souverain-penseur » et Heidegger qui écrivait le 23 juin 1967 à Gerhart Baumann qui organisa la première rencontre :

> Cela fait déjà longtemps que je souhaite faire la connaissance de Paul Celan. Il est le plus loin en avant et se tient le plus en retrait.

Si ce dialogue qui s’est joué pour l’essentiel dans le silence recueilli de lectures mutuelles doit avoir pour nous un sens, il ne faut pas le cantonner à l’enquête biographique ou à la recherche génétique des sources et des influences. Que cela soit clair : Celan n’est pas un « berger de l’être » comme il l’écrit lui-même avec humour à I. Bachmann (7 septembre 1959), pas plus que Heidegger n’a « utilisé » tel ou tel poème comme s’il devait « intégrer la poésie [...] à sa philosophie » comme on peut le lire dans un volume de la Pléiade à propos de Rilke. Heidegger n’utilise ni Pindare, ni Hölderlin, ni Celan, ni personne ! – il a, fort heureusement, un tout autre rapport à la singularité du dire poétique et c’est probablement la raison pour laquelle Celan voyait en lui « quelqu’un d’une qualité extrême en matière d’écoute et d’entente » (lettre à Ilana Shmueli du 6 avril 1970). Pour envisager le sens du dialogue entre Celan et Heidegger, il faut inventer une « génétique » qui ne soit pas régressive, mais véritable genèse, c’est-à-dire adresse historiale d’une direction pour le présent qui est – épochalement –

le nôtre : le *temps de détresse* et du *nihilisme* (Heidegger), le temps des *sombres ciels*, où partout *croissent l'aliénation de soi et le nivellement de la masse* (Celan).

La première question est à vrai dire de savoir ce qui a pu rendre possible un dialogue entre un penseur et un poète, car c'est chose assez rare dans le cadre de la métaphysique où aura pesé pendant 2500 ans le « différend entre la philosophie et la poésie » dont déjà Platon dit un peu étrangement qu'« il n'est pas d'aujourd'hui » (*République*, 607b). Or, en lieu et place de ce différend, Heidegger aura ménagé à la poésie et à la pensée l'espace d'une écoute mutuelle sous la forme d'un *voisinage* qui n'est pas la lubie d'un penseur porté sur la poésie, mais une urgence qui a trait à l'extrême singularité historiale de notre temps. Autrement dit, le voisinage de la poésie et de la pensée a trait à la détresse de notre temps qui culmine, comme le souligne Celan dans l'exemplaire où il a lu le texte *Pourquoi des poètes ?*, en « cette incapacité par laquelle l'indigence même de la détresse sombre dans l'obscurité », et ce, précise Heidegger, « malgré l'incommensurable nécessité, malgré toutes les souffrances, malgré la misère sans nom, malgré l'incessante carence de repos et de paix, malgré le désarroi croissant ». Dans la conférence *Le Péril*, prononcée à Brême en 1949, mais que Celan n'aura malheureusement pas pu lire (elle ne fut publiée qu'en 1994), conférence dans laquelle Heidegger parle des gens qui meurent en masse et qui, par centaine de mille, sont liquidés dans des camps d'extermination, nous trouvons une tonalité identique à ces lignes et des formulations très proches :

> Ce ne sont partout en masse que détresses d'innombrables morts dans l'atroce impossibilité de mourir leur mort – et pour autant, l'aître de la mort est dissimulé à l'être humain jusqu'à en être méconnaissable.

Ou encore :

> Des souffrances sans mesure s'approchent pas à pas et se déchaînent sur terre. Sans relâche s'amplifie le déluge de souffrance. Mais l'aître de la douleur s'abrite en retrait [GA 79, 56].

Le poème « La syllabe douleur » *(La Rose de personne)* serait un beau contrepoint à ces pages, car s'y inscrit dans la matière de la langue, à même la syllabe, la douleur, qui n'est pas chez Celan (ni chez Heidegger) simple sentiment devant l'horreur dont fut victime l'essentiel de sa famille et de

son peuple, mais la césure où la parole s'ouvre à une possibilité entièrement neuve de dire.

À Brême, en 1958, Celan déclarait que la langue est la seule chose qui demeura « accessible, proche et non perdue au milieu des pertes » en précisant :

> Elle, la langue, demeura non perdue, oui, malgré tout. Mais elle devait à présent traverser ses propres absences de réponse, traverser un terrible mutisme, traverser les mille ténèbres de paroles porteuses de mort. Elle les traversa et ne céda aucun mot à ce qui arriva ; mais cela même qui arrivait, elle le traversa. Le traversa et put revenir au jour, « enrichie » de tout cela [*Le Méridien & autres proses*, p. 56].

Comment la langue a pu revenir « enrichie » de la traversée de l'horreur, c'est l'énigme propre de la poésie de Celan, au sens fort de *Rätsel* qu'Erhart Kästner souligne dans son discours pour la remise du Prix littéraire de Brême à Paul Celan : « Énigme *[Rätsel]* : ce qui donne conseil *[was Rat gibt]* et à partir de quoi dès lors croît ce qui sauve » (*Was die Seele braucht*, p. 158). C'est dans cette énigme parlante (en allemand, *Rätsel* est parent de *Rede* : la parole) que s'abrite l'absolue singularité du poète, c'est-à-dire de l'« homme », dit Celan, « pour qui la langue est tout : provenance et destin » (*La Poésie d'Ossip Mandelstam*, *Po&sie*, n° 52).

La langue n'est pas une faculté parmi d'autres, mais c'est à partir d'elle qu'advient ce qui est et en elle que se recueille ce qui est adressé en partage. À la différence de Primo Levi ou de Robert Antelme, Celan ne fut pas témoin direct de la Shoah et l'« alliance avec les persécutés » ne peut être que « tardive », comme il le dit lui-même dans « Décapé par » *(Renverse du souffle)*. Pour l'homme Celan, ce retard fut toujours source d'une irrémédiable culpabilité, mais c'est tout autrement que sa poésie témoigne, ainsi que le dit la dernière strophe du même poème :

> Abyssalement
> dans la crevasse des temps,
> auprès
> de la glace alvéolaire
> attend, un cristal de souffle,
> ton infrangible
> témoignage.

Comme le glacier qui par sa sourde compression transforme la neige en cristal, Celan s'abîme dans la crevasse époche des temps d'où rejaillit la langue trempée à la fois dans l'infrangible limpidité du cristal et

l'« individuation radicale » du souffle de la créature *(Le Méridien)*. Autrement dit, Celan ne témoigne pas au sens où il parlerait de quelque chose qu'il a vu, mais sa langue est elle-même le témoignage, dans la mesure où, dit le poème « Devant une bougie » *(De seuil en seuil)*, c'est bien le *Mutterwort* (la parole-mère) qui l'a conduit devant une crevasse du temps. *Mutterwort*, c'est à la fois le mot « mère » (celle qui prit soin de faire apprendre à son fils l'allemand et qui périt par les Allemands), la langue maternelle (l'allemand) et la langue-mère, c'est-à-dire cette langue qui parle en silence à travers toute langue et qui, quoique restant abritée dans l'imparlé, ouvre pour chaque langue l'espace de monstration à partir duquel quelque chose peut se *dire*.

Ainsi, même si tous les poèmes de Celan n'ont pas la Shoah pour thème (voilà qui serait pur non-sens : faire de la Shoah un thème), tout mot chez Celan est « suinté du néant », *herabgeschwitzt aus dem Nichts*, dit une première esquisse du poème « Le monde à rebégayer » *(Part de neige)*, où s'entend, dans un mouvement de faillite *(herab)*, la résonance d'Auschwitz. « On ne raconte pas Auschwitz », écrit Edmond Jabès, « Chaque mot nous le raconte » (*Dans la double dépendance du dit*, p. 82). Voilà comment s'est enrichie la langue en traversant les mille ténèbres : s'ouvrant à l'abîme du dire (un dire qui dit proprement *rien* et qui se fait ainsi pure monstration), Auschwitz y est devenu paradigme. Paradigme, non pas au sens courant d'exemple qui illustre une situation plus générale (la Shoah est un non illustrable pur et simple qu'aucune généralisation n'atteint) ; mais, suivant une indication de Jean Beaufret (*Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, p. 72), il faut entendre paradigme au sens grec de *paradeigma* : montrer en faisant entrer dans la présence – c'est le sens même du verbe *dire* qui, comme *dichten* (poétiser) en allemand, est issu de la racine **deik-* : montrer. Auschwitz comme paradigme, désigne ainsi une exigence historiale eu égard à la langue, l'urgence d'un autre rapport à la langue qui sous-tend toute la phénoménologie poétique de Celan chez qui la langue n'illustre plus rien mais *dit* et *nomme*, de sorte que les poèmes sont, comme l'écrit Celan « épiphanie de la parole » (*Le Méridien*, note préparatoire n° 245). Qu'Auschwitz soit devenu paradigme en ce sens, implique pour Celan une exigence d'une radicalité inouïe eu égard à la parole dont il dit qu'elle « est devenue plus sobre, plus factuelle, elle se méfie du ''beau'', elle essaie d'être vraie » (*Réponse à une enquête de la librairie Flinker*). C'est la raison pour laquelle le poète fut si profondément affecté par les

accusations de plagiat répandues calomnieusement par Claire Goll (« Celui qui mystifie après Auschwitz participe au meurtre », notera-t-il) et c'est ce qui donne à sa parole cette résonance si singulière, perceptible, en amont même de toute « compréhension », de manière immédiate dans le moindre poème et de manière plus immédiate encore à l'écoute de la voix de Celan lisant ses propres poèmes.

Quelque chose se produit dans la parole de Celan qui rend possible que, d'une manière unique en son genre, Auschwitz trouve à s'y dire, et ce qui arrive poétiquement à cette parole, ainsi qu'à la langue allemande en particulier, se situe dans un admirable voisinage avec la manière dont advient la parole dans la pensée de Heidegger. Un mois avant sa mort, Celan confiait ainsi à Clemens von Podewils :

> À la différence de ceux que sa manière de parler offusque, je vois en Heidegger celui qui a fait regagner à la langue sa « limpidité ».

Avec cette limpidité est en jeu la possibilité pour la parole d'être vraie, c'est-à-dire disante et montrante. Au cœur de l'*Avant-dire au poème Todtnauberg*, Heidegger écrit :

> Quand les mots se font-ils
> parole ?
> Quand ils disent,
> – non pas signifient
> – non pas qualifient.

Cette entente de la parole comme dire implique un abandon de la conception métaphysique de la langue comme outil ou symbole se superposant de façon plus ou moins opacifiante au monde, ainsi que de la conception linguistique qui en est issue où, dans l'articulation du signifiant et du signifié, mots et sens sont scindés d'une manière irrémédiable – conception dont Heidegger nous aura appris qu'elle n'est pas sans conséquence pour l'être même de l'homme. Parmi d'autres nombreux passages dans d'autres textes, Celan a doublement souligné dans *Droit à la question de l'être* (*Questions iii*, p. 211) la seconde phrase de ce propos qui illustre bien cette limpidité retrouvée de la parole :

> Je n'entends pas ici la parole comme simple moyen d'expression, qui se laisserait ôter et changer comme un vêtement, sans que ce qui est parvenu à la parole en soit atteint. C'est dans la parole seulement qu'apparaît et que vient à aître ce qu'en apparence nous ne faisons qu'exprimer après coup avec des tournures de mots conventionnels, et plus précisément encore,

dans des expressions qui pourraient, pensons-nous, être arbitrairement abandonnées ou remplacées par d'autres.

Pour la singularité de ce que Celan a à dire, aucun arbitraire n'est possible, ni aucune convention ou quelque autre transfert (métaphore) de sens – « C'est dans le poème qu'advient du réel, qu'a lieu la réalité. De là s'ensuit pour ceux qui lisent une condition première : ne pas ramener ce qui vient à la parole dans le poème à quelque chose d'extérieur au poème », écrit Celan dans une lettre qui peut être mise en écho avec un passage d'*Introduction à la métaphysique* spécialement remarqué par le poète : « C'est dans le mot, dans la parole qu'adviennent et que sont seulement les choses » (GA 40, 16).

Un tel rapport à la parole, une telle exigence en laquelle il y va de l'être même de l'homme, est l'espace historial où Celan et Heidegger sont en dialogue, et parmi les points de contact entre les deux auteurs, nous pouvons signaler brièvement deux axes essentiels : l'existence et l'image.

Nous devons à Heidegger d'avoir le premier interrogé le présupposé catégorial de la conception métaphysique de la langue pour ancrer existentialement la parole comme rapport qui ouvre le Dasein à son rapport à l'être, de sorte que dans la langue c'est chaque fois un être humain qui s'ouvre au monde et « dans les mots, l'étant s'ouvre *comme tel* » (GA 40, 87 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 91). Que la parole ne soit plus pensée de manière catégoriale comme *énoncé* prédicatif *à propos de* l'étant (ce qui s'appelle, chez Aristote, *logos apophantique*), cela implique que la langue n'est plus elle-même un étant là-devant, mais la dimension au sein de laquelle se tient l'existence. La langue n'est donc plus prise dans l'horizon conceptuel de la généralité (en tant que concept, tout mot est en métaphysique d'abord un genre), mais parle à partir de ce qu'a d'unique le Dasein en tant qu'être mortel – ce qui n'enferme pas la langue dans le solipsisme d'une subjectivité, mais, dans la mesure où le Dasein est l'ouvertude du *là*, fait de la langue la dimension où *a lieu* le monde. Et Heidegger de préciser : ce qui advient phénoménologiquement dans la parole, c'est la chose *comme telle* et non pas la chose *signifiée*. Que la parole soit pensée à partir du Dasein veut donc dire d'une part qu'elle est toujours essentiellement *individuée* dirait Celan, bien que pas subjective (Celan n'écrit pas de « poème-à-moi » *[Meingedicht]*, mais pense le poème, selon son expression, comme *Daseinsentwurf* : projet d'existence) et d'autre part qu'elle est proprement le site du monde. « Parler : nommer et

rendre visible », écrit Celan dans une note qui pourrait tout aussi bien être de Heidegger. Ce point est décisif : pour Heidegger dans la mesure où – comme le recopie Celan dans ses notes sur *Introduction à la métaphysique* – « ‘‘être humain’’ signifie : ‘‘être un disant’’ », c’est-à-dire un être dont la parole dit l’être et laisse ainsi advenir le monde. Pour Celan, dans la mesure où tout le sens de son travail poétique avec Auschwitz comme para*digme* en dépend. Pas plus que le monde n’est pour le Dasein une image figurée par des signes linguistiques, les images poétiques de Celan ne sont-elles des métaphores. Aussi bien dans son exemplaire des *Essais et conférences* que dans le livre de Beda Allemann sur *Hölderlin et Heidegger*, Celan souligne et relève les passages consacrés à l’image *(Bild)* entendue par Heidegger comme « faire-voir », à l’opposé de toute métaphore dont le penseur a souvent souligné qu’elle n’existait « qu’au sein de la métaphysique » (GA 10, 72 ; *Le Principe de raison*, p. 126). Dans *Le Méridien*, Celan parle ainsi du poème comme « lieu où les métaphores et autres tropes, tous, se réduisent à l’absurde » et dans une note préparatoire (nº 588) évoquant « Fugue de mort », il précise : « Lait noir de l’aube : ce n’est pas une métaphore génitive [...] ; ce n’est pas une figure de style, et *plus* un oxymore, c’est la réalité. » Cette réalité prend corps, chez le poète, en vertu d’une compression quasi géologique de la langue à laquelle l’allemand se prête comme aucune autre langue, dans ce que Celan appelait *Wortbildungen*, les formations de mot qui ne sont pas d’arbitraires inventions imaginaires, mais de véritables mises en forme par lesquelles la parole configure le visible. « Elles appartiennent à ce que la langue a de plus ancien. De quoi s’agit-il pour moi ? » explique Celan à Clemens von Podewils : « De me délivrer des mots entendus comme simples signes qualificatifs. Je voudrais entendre à nouveau dans les mots les *nominations* des choses. »

Historialement, il y aurait beaucoup de sens à se demander pourquoi Heidegger et Celan s’aventurent tous deux dans une entente de la parole si radicalement en rapport avec l’existence et l’être-mortel que toute possibilité de métaphore cesse définitivement. Cette impossibilité épochale donne aussi sa mesure à la dimension où, chacune sur leur cime propre, poésie et pensée peuvent advenir comme des modalités du *dire*. En ce sens, elle a également trait à l’imparlé tel qu’il se recueille dans la parole, c’est-à-dire, littéralement, dans ce que Celan et Heidegger, chacun à leur manière, ont nommé : *das Ge-spräch* (le « recueil sur soi de la parole, où elle devient

pleinement parole, partagée et commune : entretien », traduit François Fédier dans *Acheminement vers la parole*, p. 166). C'est cet entretien où se recueille la parole qui nous est aujourd'hui donnée à penser alors que toujours l'« aître de la douleur s'abrite en retrait ».

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – I. Bachmann et P. Celan, *Le Temps du cœur. Correspondance*, trad. B. Badiou, Paris, Éd. du Seuil, 2011. – J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1984. – P. Celan, *Le Méridien & autres proses*, trad. J. Launay, Paris, Éd. du Seuil, 2002 ; *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialen*, B. Böschenstein, H. Schmull (éd.), Francfort, Suhrkamp Verlag, 1999 ; *Renverse du souffle*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. du Seuil, 2003 ; *La Poésie d'Ossip Mandelstam*, trad. B. Badiou, *Po&sie*, nº 52, Paris, Belin, 1990. – P. Celan et G. Celan-Lestrange, *Correspondance*, B. Badiou, E. Celan (éd.), Paris, Éd. du Seuil, 2001. – P. Celan et I. Shmueli, *Correspondance*, trad. B. Badiou, Paris, Éd. du Seuil, 2006. – E. Jabès, *Dans la double dépendance du dit*, Cognac, Fata Morgana, 1984. – E. Kästner, *Was die Seele braucht*, Francfort, Insel Verlag, 1998.

Bibliographie – G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1992. – H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard, 2004. – Cl. von Podewils, « Nominations. Ce que m'a confié Paul Celan », *Po&sie*, nº 93, Paris, Belin, 2000. – Pour les soulignements et annotations de Celan dans ses ouvrages de Heidegger, voir le précieux catalogue raisonné *Paul Celan. La bibliothèque philosophique*, A. Richter, P. Alac et B. Badiou (éd.), Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2004. – J. Seng, « ''Mitsprechende Gedankenwelt'', Paul Celan als Leser Rudolf Borchardts... », *Titan. Mitteilungen des Rudolf Borchardt Archivs*, Rotthalmünster, Heft 10, mai 2007.

→ Antisémitisme. Bachmann. Dialogue. Douleur. Image. Kaschnitz. Métaphore. Poésie. Shoah. *Sprache*. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Cerisy

À la fin de l'été 1955, Heidegger se rend pour la première fois en France. Il est invité à participer à une Décade de Cerisy-la-Salle, dont il doit être la

figure centrale, quoique le thème en fût : « Qu'est-ce que la philosophie ? » Jean Beaufret et Kostas Axelos avaient saisi l'occasion des hésitations de Jean Hyppolite à donner la parole à Heidegger rue d'Ulm pour lancer leur propre invitation en Normandie.

Le colloque s'ouvre sur la conférence de Heidegger intitulée : « Qu'est-ce que la philosophie ? », où celle-ci est présentée indissociablement comme « dialogue avec les philosophes » et comme « correspondance » *(Entsprechung)*, réponse à l'interpellation de l'être sans laquelle le philosophe reste captif d'une tradition morte. Le ton est donné au colloque, qui se conforme dès lors à cette exigence de confrontation avec les grands textes de la tradition, en l'occurrence des textes de Kant et de Hegel, à l'unisson des séminaires que Heidegger poursuivra tout au long de sa carrière de philosophe. Le parterre des grands noms de la philosophie française réuni à Cerisy (Marcel, Ricœur, Deleuze, etc.), désarçonné, et parfois agacé, par un tel retour à l'élémentaire, rétif à une démarche qui lui paraît scolaire et impatient de s'expliquer avec un penseur célèbre mais encore peu connu sur le fond, se voit opposer une fin de non-recevoir fameuse : « Il n'y a pas de philosophie heideggerienne ; et même si elle devait exister, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie... »

Néanmoins, les interventions de Marcel, Ricœur et Allemann, seront autant d'occasions d'échanges au cours desquels Heidegger pourra expliciter sa pensée, notamment l'« esprit de transition » qui l'anime en tant que pensée en attente d'un avenir non décidé, possible seulement dans l'approfondissement d'un rapport nouveau à la parole. Les entretiens de Cerisy s'inscrivent dans cette perspective « historiale » : « Le résultat de la Décade n'est pas un résultat », conclut Heidegger, « peut-être une forme de tonalité qui nous dispose à nous voir conduits par nos entretiens à l'idée que le dialogue pourrait commencer » – cette « explication » *(Aussprache)* dont il cherchait dès 1937, à l'époque du premier voyage avorté du « Congrès Descartes », à frayer les « chemins » (voir GA 13, 15-21 ; *Écrits politiques*, p. 157-163).

Sans doute cette rencontre de Cerisy constitua-t-elle « un jalon symbolique très significatif de la pénétration de la pensée heideggerienne en France » (Janicaud). Mais c'est d'abord, outre la puissance positive du questionnement en tant que tel, le mouvement de « retour amont » en deçà de la métaphysique et avec elle, qui eut l'occasion de s'y exprimer, sans toutefois que le sens et la portée « révolutionnaire » de ce mouvement

fussent réellement compris de l'ensemble des partenaires français – d'où l'« impasse des ''entretiens de Cerisy'' » (Crétella). Pierre Aubenque remarque que cette première intervention publique de Heidegger en France eut lieu, significativement, hors de l'Université. Il faut ajouter que c'est lors de ce même séjour, non pas à Cerisy mais à Paris, chez Jean Beaufret, qu'il fut donné à Heidegger de rencontrer son plus extraordinaire « répondant » français en la personne – et la parole – du poète René Char. En ce qu'elle va résolument « de l'avant », cette parole poétique peut en effet inaugurer un dialogue véritable, entre la plus lointaine mémoire – la philosophie – et le futur le plus jeune – la poésie –, comme entre les deux rives du Rhin.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – H. Crétella, « Heidegger à Cerisy », *L'Enseignement par excellence*, P. David (éd.), Paris, L'Harmattan, 2000. – D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I, Paris, Albin Michel, 2001.

→ Fin de la philosophie. Philosophie.

Cézanne, Paul (1839-1906)

Comment, après s'être dans un premier temps repéré en peinture grâce à l'œuvre de Van Gogh, Heidegger a-t-il découvert Paul Cézanne ? Si l'on entrevoit tant soit peu *qui* ils sont l'un et l'autre, on se demandera plutôt comment Heidegger aurait pu manquer de voir Cézanne. Dire quel a été le sens du travail de Cézanne par rapport à la peinture européenne n'est pas moins difficile que de discerner ce qu'a tenté Heidegger avec la pensée philosophique.

Ce que peut apporter à un peintre la fréquentation assidue d'une œuvre comme celle de Cézanne, nous le savons grâce à la lettre par laquelle Henri Matisse accompagne le don des *Trois Baigneuses* (1879-1882), en 1936, au musée du Petit-Palais :

> Depuis trente-sept ans que je la possède, je connais assez bien cette toile, pas entièrement, je l'espère ; elle m'a soutenu moralement dans des moments critiques de mon aventure d'artiste ; j'y ai puisé ma foi et ma persévérance...

Matisse trouve dans l'étude continuellement reprise d'une toile de Cézanne le courage qui lui permet de continuer à travailler. Ils sont tous

deux du même métier. L'un est capable de voir dans la manière dont l'autre pratique la peinture la ressource de son art. Tel est le sens de l'exclamation de Matisse : « Si Cézanne a raison, j'ai raison ! »

Dans une lettre du 28 octobre 1905, Cézanne écrit à Émile Bernard (qui est aussi un peintre, né trente ans après lui) : « à mon âge, je devrais avoir plus d'expérience et en user pour le bien général. Je vous dois la vérité en peinture et je vous la dirai ».

« La vérité en peinture » ainsi est nommée sobrement ce que cherche tout peintre, pourvu qu'il soit vraiment *un peintre*. Mais comment s'étonner qu'un Heidegger dresse l'oreille quand il entend un peintre parler de *vérité* en peinture ? Résumant sa propre aventure, n'aurait-il pas lui-même pu écrire : « Je vous dois de penser la vérité, et je le ferai » ? La distinction des métiers (peintre/philosophe) ne s'estompe pas pour autant ; mais il y apparaît, ou plutôt s'esquisse une dimension où les deux aventures peuvent, d'une manière certes étrange et difficile à discerner, découvrir qu'elles ont toutes deux quelque accointance.

Grâce à d'heureuses circonstances de sa vie, Heidegger a été amené devant l'œuvre du peintre français, laquelle a désormais compté dans son propre cheminement. La première fois qu'il a parlé en public à Aix-en-Provence, le jour de la conférence *Hegel et les Grecs*, il fait explicitement référence au « chemin de Cézanne » : « J'ai trouvé ici le chemin de Cézanne, auquel, d'un bout à l'autre, mon propre chemin de pensée s'accorde en quelque façon. »

Dans le livre de véritable témoignage qu'est *Auf einen Stern zugehen (Marcher en suivant la direction que vous indique une étoile)*, l'historien d'art Heinrich Wiegand Petzet rapporte que son premier entretien avec Heidegger au sujet de Cézanne a eu lieu en novembre 1947 à Fribourg-en-Brisgau, en présence d'Ingeborg Schroth, ancienne étudiante de Heidegger, devenue conservatrice à l'Augustinermuseum de la ville. À cette date, apprenons-nous, Heidegger a déjà une profonde connaissance des *Lettres sur Cézanne* de Rilke. Il lit à ses deux interlocuteurs la lettre du 18 octobre 1907. Il insiste en particulier sur le passage où le poète parle « non pas de la peinture [de Cézanne], [...] mais du changement qui a lieu au sein de cette peinture ». À ce sujet, le poète dit :

> [...] ce changement, j'ai pu le reconnaître comme ce qu'il est, parce que, dans mon propre travail, je venais justement d'y parvenir, ou que du moins, d'une manière ou d'une autre, je

> m’en étais beaucoup approché, étant depuis longtemps sans doute préparé à cet unique [accomplissement] dont dépendent tant de choses.

De quel changement s’agit-il ? Rilke le nomme une *Wendung*, un changement de direction. Ce changement fait abandonner la direction sur laquelle on s’était orienté jusque-là, pour se tourner vers quelque chose de tout autre, où l’on n’est plus que face à de l’inconnu. Si l’on se figure, dans ce qu’elle a de durement réel, la situation où se trouve celui pour qui ce changement a lieu, comment s’étonner que Rilke, parlant de Cézanne, s’exclame dans cette même lettre : « Lui aussi est un pauvre » ? (Mentionner ici le fait que Heidegger, parvenant à la réalisation de son propre cheminement, se voit placé devant la tâche de *penser la pauvreté*.)

Pour nous, le plus étonnant de cette lettre est pourtant la clarté avec laquelle le poète a vu comment ce peintre s’est, face au *motif*, méthodiquement dépouillé de tout ce qui l’éloignait de ne plus rien faire que d’*être attentif*. Rilke décrit ainsi la démarche de Cézanne :

> Ce travail qui ne montrait plus le moindre parti pris, plus la moindre inclination, ni aucune de ces facilités qui sont des habitudes d’enfants gâtés, ce travail dont le plus petit fragment était mis à l’épreuve de cette balance qu’est une conscience infiniment sensible, ce travail réduisait quelque chose d’étant à sa densité en couleur, et cela avec tant de probité que ce quelque chose entamait une nouvelle existence dans un au-delà de la couleur, sans plus y garder aucun souvenir d’une existence antérieure.

Heidegger, grâce à Heinrich Wiegand Petzet, est entré en relations amicales avec le cercle de personnalités bâloises rassemblé autour du pasteur et théologien Paul Hassler. C’est là qu’il a fait connaissance en particulier d’Ernst Beyeler, dont les collections contenaient un grand nombre de Cézanne. Durant toutes les années qui suivirent, Heidegger retourna souvent à Bâle pour aller voir toiles, aquarelles et dessins à la Galerie Beyeler, ou bien au Musée de la Ville. Ainsi a-t-il pu approfondir l’intuition qu’il confie un jour à H. Wiegand Petzet : chez Cézanne se prépare visiblement un changement complet de ce qui s’entend traditionnellement par le terme d’*œuvre*.

Cézanne lui-même avait dit à Émile Bernard (qui l’a publié dans *Souvenirs sur Cézanne*, octobre 1907) : « Je reste le primitif de la voie que j’ai découverte. » Cette *voie*, c’est bien ce que Heidegger a nommé le 20 mars 1958 à Aix-en-Provence le « chemin de Cézanne ». Or ce propos de Cézanne est celui d’un homme ayant fait l’amère expérience de l’échec. Rester le primitif d’une pratique d’art que l’on n’arrive pas à faire aboutir,

voilà qui explique la mélancolie de son regret : « S'il m'avait été donné de réaliser ! » La *réalisation* le fuit. De son côté, à la fin de l'entretien avec Richard Wisser, Heidegger déclare :

> Un penseur avenir, qui va peut-être se trouver placé devant la tâche de prendre en charge cette façon de penser que je ne fais que préparer, ce penseur devra se conformer à l'injonction que Heinrich von Kleist a couchée un jour par écrit, et qui s'énonce : « Je m'efface devant quelqu'un qui n'est pas encore là, et devant son esprit, un millénaire à l'avance, je m'incline » [GA 16, 709 s.].

Ce n'est pas le même sentiment, alors que la situation des deux hommes est pour ainsi dire la même. Le philosophe énonce l'impossibilité où il est d'arriver à penser comme il faudrait pouvoir penser. Ce qui est regret chez le peintre est constat chez le philosophe. La différence entre les deux attitudes nous ouvre une voie d'accès pour voir plus clairement l'accointance dont il a été fait mention plus haut.

Cézanne, dans un sentiment d'autant plus poignant qu'il se fait plus vif, se croit souvent tout près de pouvoir *réaliser*. Chaque fois pourtant, il lui faut se rendre à l'évidence que cela lui reste inaccessible (« J'ai des vides »). Que se passe-t-il du côté de Heidegger ? L'impossibilité de penser, il ne la met pas seulement au compte d'une défaillance individuelle (souvenons-nous de Cézanne disant : « à mon âge, je devrais avoir plus d'expérience »...). Cette impossibilité, en fait, a des raisons bien plus profondes qu'un tel manque. Le philosophe a certes intégré dans son existence le caractère inéluctable de l'échec. Mais il ne saurait être question de le déplorer, car il faut y reconnaître la marque d'une existence que signe la finitude. Heidegger a tiré les conséquences extrêmes de cette signature en inscrivant en tête de l'*Édition intégrale* de ses écrits trois mots, *Wege nicht Werke* : « Voies et non œuvres ». Aucun des textes écrits par lui ne doit être compris comme un véritable aboutissement. Mais cette non-réalisation ne doit pas être imputée exclusivement à la faiblesse individuelle. Ici ne doit pas échapper la part qui revient à l'histoire dont nous dépendons dans la mesure où elle nous est destinée. Des esprits perspicaces ont aperçu depuis longtemps quelque chose de ce phénomène. Ainsi, sous la monarchie de Juillet, Balzac note-t-il (à la page deux de son roman *Béatrix*) : « Nous avons des *produits*, nous n'avons plus d'*œuvres*. » Notons que le propos doit s'entendre dans une acception très large du mot « œuvre », celui qui englobe tous les ouvrages de l'artisanat.

Le rapport noué entre ouvrage et œuvre, désormais, s'inverse. Heidegger entend l'œuvre exclusivement comme œuvre d'art, ou chef-d'œuvre : là où s'exalte le caractère singulier de l'œuvre. Car l'ouvrage de l'artisanat ne vise pas à être unique. Le mode d'être de l'ouvrage, dans le monde classique, est cependant lié au style de la présence au monde. Chez nous, dans notre monde, la perception de ce mode d'être, à l'unisson de ce qu'est devenu le « monde », s'est amenuisée au point de ne plus être sensible qu'à ce qui se présente dans un calcul.

Penser cette situation – surtout si parallèlement s'éveille le souci de l'œuvre d'art *comme œuvre d'art* – implique de penser notre rapport au monde. C'est là que Heidegger se heurte à un obstacle majeur : « Nous ne pensons pas encore. » Tout le travail de Heidegger supporte de pouvoir être résumé : prolégomènes à une pensée avenir. La pensée préparatoire, à laquelle se consacre le philosophe, en effet, prépare : d'avance, elle s'exerce aux figures que réaliserait une pensée autre, mais dont nous pouvons avoir un avant-goût dans les œuvres d'art.

Le mode de penser que Heidegger essaie de préparer n'est, à lui seul, évidemment pas à même de faire advenir un nouveau monde. Mais c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit : travailler à l'apparition d'un autre monde. En attendant, dans la situation où nous sommes, sans monde, errant dans un intermonde, nous avons les œuvres à titre de viatiques, où ce qu'est un monde est à l'abri.

La merveille d'une œuvre, c'est peut-être qu'elle soit entièrement détachée de son auteur ; au point qu'il ne sache pas qu'elle est une œuvre. Rilke, dès le premier coup d'œil, a vu l'*œuvre* de Cézanne. L'œuvre à travers les œuvres. L'œuvre de Cézanne, ce que Cézanne a fait, Rilke le décrit comme ce changement d'orientation grâce auquel s'opère, pour les choses que nous avons autour de nous, leur passage à une nouvelle existence. J'aimerais ajouter ici un propos qui achève de nous éclairer sur cette œuvre (Émile Bernard parle de Cézanne) : « L'idée de beauté n'était pas en lui, il n'avait que celle de vérité. »

En 1935, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger notait :

> Dans l'œuvre, c'est la vérité qui est à l'œuvre.

Si l'on sait tant soit peu *qui* sont Cézanne et Heidegger, on commence peut-être à entendre en quelle façon se répond ce qu'ils disent.

François Fédier.

Ouvrages cités – É. Bernard, « Souvenirs sur Paul Cézanne », *Conversations avec Cézanne*, P. M. Doran (éd.), Paris, Macula, 1978. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Bibliographie – M. Heidegger, *Cézanne*, GA 13, 223 ; trad. J. Beaufret, F. Fédier, *L'Herne, René Char*, D. Fourcade (dir.), Paris, Éd. de l'Herne, 1971, p. 183. – R. Marteau, *Le Message de Paul Cézanne*, Seyssel, Champ Vallon, 1997. – C. F. Ramuz, *L'Exemple de Cézanne*, Éd. du Lérot, 2009.

→ Fourcade. *Lichtung*. Monde. Pauvreté. Phénoménologie. Provence. Rilke.

Char, René (1907-1988)

Dans le texte intitulé « En France », paru dans le recueil *Erinnerung an Martin Heidegger (En souvenir de M. H.)*, Jean Beaufret évoque comment, lors de leur première rencontre à Paris, chez lui passage Stendhal un jour du mois d'août 1955, René Char et Martin Heidegger se sont subitement sentis proches l'un de l'autre : « Il fut question à l'improviste de Melville et de *Billy Budd, marin* pour qui tous deux se découvrirent une admiration commune. »

S'apercevoir que l'on voue une égale admiration pour un grand devancier – peut-on rêver plus court chemin de rencontre, de *réelle* rencontre, entre deux êtres qui tous deux peuvent à bon droit pressentir en l'autre quelqu'un d'exceptionnel ? Nous savons par le précieux livre de Jean Pénard *(Rencontres avec René Char)* que le poète – c'était vers 1931-1932 – avait très tôt entendu parler du philosophe. Grâce à Greta Knutson, qui savait l'allemand, il a pu entrevoir presque directement de quoi il retourne chez Heidegger. Plusieurs jeunes poètes français d'alors ont pressenti qu'il se passait quelque chose en philosophie grâce à Heidegger. Au début du XIXe siècle, en Angleterre, l'importance de Kant et de Schelling n'avait pas non plus échappé à Coleridge et à quelques autres. La figure de Heidegger a très tôt aussi été distinguée en Espagne comme une chance pour la pensée. Rappelons en quels termes, dès 1937, Antonio Machado salue Heidegger :

> Je ne sais guère encore de quelle transcendance la philosophie de Heidegger pourra jouir dans l'avenir du monde philosophique – si cet avenir existe. Mais je ne puis m'empêcher de penser à

> Socrate et à l'oracle de Delphes auquel fait allusion le fils immortel de l'accoucheuse, quand, se trouvant devant cette philosophie nouvelle (était-elle vraiment neuve ?), il répond à la question cardinale de toute philosophie : qu'est-ce que l'être ? en disant : allez le chercher au sein de l'existence humaine – que cela, uniquement cela, soit votre point de départ. *Das Dasein ist das Sein des Menschen* [L'existence – être le là – voilà l'être de l'homme]. Pour pénétrer au cœur de l'être, il n'y a pas d'autre passage que l'existence de l'homme, être au monde et être dans le temps... Telle est la note profondément lyrique qui fera aller les poètes à la philosophie de Heidegger comme les papillons à la lumière.

Dans cette traduction, quelque chose d'essentiel, hélas ! a disparu. Le mot espagnol *portillo*, ici traduit par « passage », véhicule en effet la nuance que le passage en question n'est nullement aisé, et que l'on n'est jamais sûr de pouvoir le franchir, tant il est *étroit*, *resserré*, *abrupt*. La figure des périls auxquels on s'y expose est, dans le Mythe, la *sphynge* thébaine. L'*existence* que Machado évoque à propos de Heidegger n'est pas du tout une porte largement ouverte sur l'être. L'être humain, s'il lui faut bien en passer par l'existence pour accéder à l'être, se voit cependant toujours menacé d'être rejeté bien en deçà de lui, dans la mesure où l'existence, tant qu'elle n'est pas assumée comme ce qu'elle est, n'est pas attirée d'un mouvement naturel vers l'être. Machado pointe donc sur l'essentiel, à savoir le fait que Heidegger saisit l'existence non pas comme une donnée toute faite, mais comme une prouesse qu'il s'agit constamment de réitérer, ou pour mieux dire, en recourant à une formulation de Hölderlin, comme une prouesse *athlétique* : rien n'y est jamais gagné tant que vous ne cherchez pas à vous acquitter de ce qui, seul, vous accorde d'être apte à *exister*.

Pour entendre vraiment ce que c'est qu'exister, il suffit de faire attention à ce que dit le mot « existence ». Il arrive à Heidegger de l'orthographier *Ek-sistenz* ; de la sorte s'entend parler le latin, et plus précisément ce qui se passe avec le redoublement *(sistere)* du verbe *stare* (être debout). Le redoublement donne à entendre que ce que dit le premier verbe est parvenu à son accomplissement. *Sistere* a par conséquent l'acception non seulement d'être debout, mais de ne plus rien faire d'autre que se tenir ainsi, autrement dit : assumer cette tenue. Avec le préfixe *ex-*, cette signification s'accentue encore, dans la mesure où il ajoute une nuance exhaustive : se dresser et se tenir de sorte que se soutienne de bout en bout cette tenue.

Existence : rien que soutenir, mais alors à fond, le rapport à ce qui ne fait jamais que nous appeler en silence à lui répondre. Cela, à l'aube du monde dont nous sommes issus, a été appelé du nom de « être ». Exister, pour

l'homme, c'est entretenir rapport à l'être en de multiples façons. Dans *Être et temps*, Heidegger dégage sous le terme « existentiaux » les divers linéaments qui forment la trame structurale de l'existence. Ce n'est assurément pas la moindre prouesse du philosophe que d'avoir su apercevoir dans le *dévalement* (autrement dit dans la presque irrésistible tendance qui nous pousse à toujours vouloir prendre mesure sur l'étant pour envisager quelque chose comme l'« être ») un moment structural de l'existentialité elle-même. Mettre ainsi en évidence, au plus intime de chacun, la défaillance qui signe tout être humain – c'est sans doute cela qui amène Antonio Machado à parler de la « note lyrique » de cette pensée. Le vrai lyrisme, lui non plus, ne peut résonner que chez celui qui a été ébranlé ; ne serait-ce que par un certain *émoi*, sans lequel aucune œuvre d'art, aucune *poétique*, ne peut voir le jour.

Mais regardons ce qui pourrait bien être le plus surprenant de cette rencontre entre le poète et le philosophe : le fait que ce soit Martin Heidegger qui ait exprimé le souhait de faire la connaissance de René Char. Dans le texte qu'il a écrit pour le catalogue de l'exposition René Char à la Bibliothèque nationale de France au printemps 2007, François Vezin mentionne la « réponse que Heidegger a faite à Mme Heurgon-Desjardins dans la phase préparatoire du colloque [de Cerisy], réponse qui fut pour Jean Beaufret, à qui elle fut aussitôt transmise, une surprise totale : ''Au cours de mon voyage en France [...], je serais très heureux de faire la connaissance de Georges Braque et de René Char''. »

Pourquoi Heidegger a-t-il souhaité rencontrer René Char ? L'hypothèse que formule à ce propos Fr. Vezin est tout à fait convaincante. Il remarque que dans le n° 2 de la revue *Confluences* (numéro dans lequel Heidegger a lu pour la première fois ce qu'écrivait Jean Beaufret), se trouvait, aux pages 173-177, un texte de René Char, intitulé : « Partage formel ». Il s'agit d'un extrait du « Partage formel » édité dans le recueil *Seuls demeurent* (1945), lui-même repris dans le volume *Fureur et mystère* (1948). Dans l'édition de la Pléiade (p. 155-177), « Partage formel » est constitué de 55 fragments numérotés de I à LV. La version qu'a pu lire Heidegger n'en comprend que 19, simplement séparés par des astérisques [les fragments du texte de *Confluences* ne sont pas numérotés. Ils correspondent aux fragments suivants de l'édition finale : (1) = I, (2) = II, (3) = III, (4) = IV, (5) = V, (6) = VII, (7) = VIII, (8) = X, (9) = XII, (10) = XV, (11) = XVII, (12) = XXI, (13) = XXII, (14) = XXIV, (15) = XXXIII, (16) = XLII, (17) = XLIX, (18)

= LI, (19) = LV. Les passages de texte seront cités ici au moyen des numéros, entre parenthèses, des fragments].

Heidegger est, faut-il le rappeler, un prodigieux *lecteur*. Lire, c'est être capable de mettre ensemble ce qui, restant épars, ne parvient pas à devenir vraiment parlant. Certes, le philosophe a lu la poésie depuis son plus jeune âge. Encore étudiant, il a su être attentif, en particulier, à celle de Georg Trakl. Mais ce qu'il faut noter ici, c'est le considérable approfondissement que connaît ce rapport au poétique à partir du moment où Heidegger entreprend l'aventure de penser un autre commencement de la pensée. Au cours de ces années charnières, le terme allemand pour « poésie », *Dichtung*, s'est mis, chez lui, à recouvrer son acception propre.

Dichten, c'est en effet *dictare* – la forme « fréquentative » ou même plutôt « intensive » du latin *dicere*, notre verbe « dire ». La forme primaire de la *dictée*, c'est la répétition pure et simple d'un texte déjà existant. Mais si l'on fait attention à l'acception originale du mot *dictare* : dire de telle façon que soit vraiment dit ce qui est à dire – on comprend qu'une « dictée » véritable est en fait tout autre chose qu'un ressassement. Par exemple la manière de trouver le phrasé grâce auquel puisse s'inscrire dans la mémoire ce qui, seul, mérite d'y être gardé. Ainsi, au XIVe siècle, Nicolas Oresmes peut-il encore écrire : « Les vers héroïques sont les dictées des faits et aventures de gens de très grande excellence. » En 1392, Eustache Deschamps écrit *L'Art de dictier et de fere chançons, balades, virelays et rondeaulx*.

On ne s'étonnera donc pas de voir, dans le français de cette époque, le terme « dicteurs » être un de ceux qui servent à nommer les poètes. Christine de Pisan dit ainsi : « C'est l'ordonnance des paroleurs / De beau langage et des dicteurs. » « Dicteur » est en notre langue l'équivalent littéral du mot allemand *Dichter*.

Cette acception de *Dichten* – qui s'articule dans le verbe *dictare*, *dictier*, *dicter* : « dire » de telle façon que ce qui est dit soit entendu dans l'instant comme parole ramenée à son état essentiel de parole parlante –, Heidegger ne la réservera plus au seul poète. Du même coup, la distinction entre poésie et pensée reçoit un tout nouveau tranchant. Dans le recueil qui rassemble les aphorismes puisés *À l'expérience de penser* (que Heidegger prend soin de dater, en notant qu'ils ont été rédigés en 1947), on peut lire :

Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.

> Chanter et penser sont, voisins l'un de l'autre, les deux fûts qui naissent de ce dire qui sait *dicter*.

Chanter est le propre nom de ce que les Grecs nommaient « ode », et que nous désignons plus communément sous le terme « poésie ». Ce que propose désormais Heidegger, c'est de considérer que *chanter*, tout comme *penser*, sont deux configurations divergentes d'une seule et même souche : la *diction*. Même dans son sens le plus superficiel, ce mot concentre l'attention sur le soin pris à articuler ce que l'on dit. Osons l'entendre plus profondément, comme cette manière de dire qui met les êtres humains qui l'écoutent dans la situation d'avoir d'une manière ou d'une autre à répondre de ce qui est dit.

Qu'est-ce qu'implique le fait que le chant ne soit pas le seul mode de *diction* ? Sans doute que *penser* demande autant que *chanter* – bien que de façon tout à fait autre – une manière de dire rendue singulièrement plus intense que celle dont nous usons pour les besoins de la vie courante.

Imaginons à présent Heidegger lisant ce « Partage formel » de la revue *Confluences*. Il ne sait pas qui est René Char. Qu'y a-t-il là qui puisse attirer son attention ? La première chose qui saute aux yeux, c'est que sur les 19 fragments du texte, 16 parlent explicitement de *poésie* (les mots « poète », « poème », « poésie » et « poétique » s'y retrouvent vingt-trois fois). Par ailleurs, tel qu'il est publié dans la revue, le texte se présente selon un ordre significatif : les trois fragments où ne figure aucun des mots que je viens de mentionner précèdent chaque fois un groupe de textes d'à peu près même nombre. Nous avons ainsi un ensemble ternaire : (1), suivi des fragments (2) à (6) ; (7), suivi des fragments (8) à (12) ; (13), suivi des fragments (14) à (19).

Ce texte, qui parle avec une telle insistance de poésie, est-il lui-même un poème – le mot entendu ici dans son acception classique de *chant* ? L'accent apollinien de l'exergue

> Mes sœurs, voici l'eau du sacre qui pénètre toujours plus étroite au cœur de l'été

invite tellement au lyrisme que l'on pourrait s'y attendre. Pourtant, dès qu'on aborde le corps du texte, s'y perçoit d'emblée qu'une autre tension vient relever celle du ton lyrique. L'autre tension demande une écriture non pas moins soutenue, mais tout autrement tendue : le contraste entre l'exergue et le texte lui-même est ainsi réellement saisissant. Au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture, ce qui s'y trouve envisagé ne cesse

de gagner en ampleur : le poète en vient à considérer la *condition de l'homme* (18) – ce qui ouvre sur d'*immenses perspectives de poésie* (19).

Un écart s'ouvre ainsi, bien perceptible, entre l'aspect coutumier de la poésie et quelque chose d'autre, qui semble au premier abord ne plus être de la « poésie ». Pourtant, l'insistance avec laquelle Char ne cesse de revenir à ce terme ne peut que frapper le lecteur attentif, et le convaincre de maintenir en sa vigueur propre l'attribution traditionnelle de ce nom, d'autant plus que le souci explicite de dire *tout* ce qui concerne l'humain est réaffirmé sans cesse – avec, parfois, presque de la brutalité – comme l'office même du poète.

Du même coup apparaît dans ce « Partage formel » ce qui a été hérité de Rimbaud : dans un monde bouleversé par l'*ouragan* (18), le poète se voit « chargé de l'humanité, des *animaux* même ». Voilà qui ne peut avoir lieu sans que le ton de la poésie se mette à changer. La voix de René Char prend son accent singulier cependant que s'étalonnent les modulations de ce changement de ton.

L'apparition brusque du nom d'Héraclite au fragment (11) pourrait bien être une figure libre de cet étalonnement :

> Héraclite met l'accent sur l'exaltante alliance des contraires. Il voit en premier lieu en eux la condition parfaite et le moteur indispensable à produire l'harmonie.

Impossible néanmoins de lire vraiment ces deux phrases sans remarquer qu'elles ne sauraient être séparées de ce qui les suit immédiatement (de fait, le fragment continue : « En poésie, il est advenu que... »). Se référer à Héraclite répond ainsi à une nécessité poétique, celle de faire face à un *danger* – qui précisément *est advenu en poésie*, et auquel *il appartient au poète de couper court*.

Le danger dont il est question menace le poème. Le risque est tout simplement que le poème cesse d'être un poème. Tant que nous ne pressentons pas de quel poids cette menace pèse sur quelqu'un qui *est* poète, il sera difficile de mesurer à quoi s'expose un poète pour satisfaire aux exigences de la poésie.

Il y a bien au départ la conviction qu'un poème n'est poème que s'il est tissé d'harmonie. Mais si le poète se tourne vers Héraclite, c'est, en apprenant chez lui le secret de l'harmonie, pour devenir capable de conjurer ce qui menace le poème d'autodestruction. La leçon de l'Éphésien, Char la fait sienne avec la plus déroutante simplicité – il la formule en ses termes à

lui : *exaltante alliance des contraires*. C'est là que naît toute harmonie. Là, rien n'est de moindre rang, ou bien se produit aussitôt un déséquilibre qui entraîne une irrésistible dissolution.

Comment le poète coupe-t-il court à ce danger ? De deux manières : « En faisant intervenir soit un élément traditionnel à raison éprouvée, soit le feu d'une démiurgie si miraculeuse qu'elle annule le trajet de cause à effet. » Les deux façons d'intervenir ne sont pas équivalentes. Sans doute ne relèvent-elles pas même d'un choix qui dépendrait du poète. Cependant, chaque fois que poème il y a, c'est uniquement par alliance réalisée des contraires.

Reste à considérer le régime de cette réalisation. Le danger conjuré, écrit Char, le « poète peut alors voir les contraires [...] aboutir. » Les voir s'alliant l'un avec l'autre en une figure (dont le poème est une des formes) où ils vont ensemble tout en restant disjoints. Ce n'est donc pas une « synthèse », mais une vivacité de partage où le temps n'a plus son cours habituel, et prend l'allure paradoxale du va-et-vient. Les contraires y restent contraires ; ils le deviennent même, si l'on peut dire, encore davantage, au point que chacun n'a plus d'existence propre qu'*en fonction* de l'autre. Les contraires alors aboutissent. Aboutir : dans le mot lui-même notre langue vient à bout de ses capacités de dire. Les contraires restant opposés s'approchent l'un de l'autre jusqu'à ce qu'entre eux jaillisse un éclair, qui a la nature de l'« éclair voltaïque » dont parle Olga Sedakova (dans *Poésie et anthropologie*), en souvenir des trois derniers vers du « Deuxième Huitain » d'Ossip Mandelstam :

> Quand je sens approcher l'instant,
> Et que soudain l'étincelle de l'arc
> Résonne au fond de mes balbutiements.

« Le poème », dira Char, ce soir-là de première rencontre au mois d'août 1955, « n'a pas de mémoire ; ce qu'on me demande, c'est d'aller de l'avant ». Se rappelant peu après cette phrase du poète, Heidegger a simplement confié à Jean Beaufret : « C'est la pure vérité ! »

S'il *est* poème, le poème n'a pas de mémoire : il est tout entier gouverné par l'étincelle de cet arc, laquelle disparaît à l'instant même où elle éclate. Quant au poète, son seul souci doit être uniquement de parler de telle façon que, du seul fait qu'il *dicte* ce qu'il dit, éclate dans la scansion de sa langue ce qui lui donne sa signature de parole parlante, à savoir : une profusion de

sens vis-à-vis de quoi les usagers du langage que nous sommes ne savent guère habituellement comment se comporter. Depuis les Grecs, cette première figure de la *diction* s'appelle *poésie*, où se dit qu'est venu à être ce qui auparavant n'était pas.

À l'automne 1944, moins d'un an avant de lire *Partage formel*, Heidegger avait noté ce qui suit en préparant le dernier cours tenu en qualité de professeur ordinaire (ce cours fut interrompu après deux séances) ; il y distingue *encore* pensée et poésie, et prend donc « poésie » dans l'acception de ce qu'il nommera plus tard, en 1947, le « chant » :

> *Denken und Dichten – je ein Sinnen, je ein Sagen :*
> *das sinnende Wort*.
> Penser et poétiser – d'un côté comme de l'autre, chaque fois saisie de sens et dire : le mot qui cherche à saisir le sens (du même coup que le sens investit le mot).
>
> *Die Denker und die Dichter,*
> *die sinnend Sagenden und die sagend Sinnenden*.
> Penseurs et poètes,
> ceux qui disent parce qu'ils sont en quête du sens et ceux qui, du seul fait qu'ils disent, sont saisis par lui.

La distinction entre la pensée et la poésie se fait ici en partant de ce qui les unit d'abord toutes deux, et que Heidegger rassemble à l'aide de trois mots : *das sinnende Wort*. *Das Wort*, c'est le *verbum* latin, le *mot* prononçable (par opposition à la chose que le mot indique). Il faut entendre « mot » dans sa plus large acception : tout ce grâce à quoi un être humain peut articuler une parole qui fait véritablement paraître quelque chose. Quant à *sinnend*, c'est le participe présent du verbe *sinnen*, vocable très singulier pour nommer ce que *nous* appelons « penser », puisqu'il désigne la pensée en son mouvement – celui de suivre pas à pas, d'accompagner de pensée en pensée la direction qui s'esquisse avec le mouvement de penser. La direction qu'induit ce mouvement de penser pourrait bien ne faire qu'un avec ce qui s'appelle le *sens*. On s'aperçoit alors qu'amener le sens à prendre consistance n'est pas autre chose que trouver le mot pour le sens qui est à dire. *Das sinnende Wort* : en l'amenant au mot qui le dit, savoir comment s'y prendre pour que le sens fasse apparition.

Cela n'est encore ni *pensée*, ni *poésie* – pas plus que ce n'est, *ensemble*, pensée *et* poésie. Différencier les deux, à présent, demande que l'on observe comment le déplacement d'accent entre les deux aspects sous lesquels parlent les deux verbes déclenche un balancement. Les penseurs sont

nommés : *sinnend Sagende* [ceux qui disent en prenant soin du sens] ; les poètes : *sagend Sinnende* [ceux qui prennent soin du sens en disant]. Chez les uns, le souci du sens est la source et le recours de leur dire. Chez les autres, le seul souci de dire – mais de dire bel et bien – suffit pour que ce qu'ils disent soit gorgé de sens.

Peu importe à présent la nuance nouvelle qu'introduit la manière ultérieure de distinguer, où la *diction* apparaît comme origine unitaire à la fois de la pensée et du chant. La différence entre la dictée de celui qui chante et la dictée de celui qui pense n'en demeure pas moins divergence. La phrase de René Char qui a tant frappé Heidegger lors de leur première rencontre nous permet de nous y repérer ; car elle pointe sur ce qu'il y a de plus patent au sein de cette divergence.

C'est cela qui a sans doute attiré l'attention de Heidegger dès l'automne 1945. Lui qui en était à élargir le champ de la *diction* – au point de comprendre le travail de penser comme l'un de ses deux modes –, voilà qu'il prend connaissance d'un *poème* où c'est l'horizon du chant qui s'ouvre sans la moindre démesure sur des perspectives inouïes de poésie. Tout en décalant prodigieusement les limites du métier de poète, René Char reste inébranlablement poète. Le fragment (15) décrit le poète : « Intègre, avide, impressionnable et téméraire. »

Il n'est désormais plus impossible d'imaginer Heidegger lisant « Partage formel ». Le philosophe discerne que c'est un étonnant poète qui parle, et qui vit en même temps que lui. Lorsque l'occasion s'en présentera, il sera bon qu'il voie cet homme. Pour lui parler ? Ce n'est même plus nécessaire. Il suffira d'aller chez lui et ce geste lui dira pourquoi il tient à saluer la poésie en sa personne.

François Fédier.

Ouvrages cités – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983. – J. Pénard, *Rencontres avec René Char*, Paris, José Corti, 1991. – O. A. Sedakova, *Poésie et anthropologie*, dans *Voyage à Tartu et retour*, trad. Ph. Arjakovsky, Sauve, Clémence Hiver, 2005. – Fr. Vezin, « René Char et Martin Heidegger », *Catalogue de l'exposition René Char*, Antoine Coron (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France - Gallimard, 2007.

→ Fourcade. Hölderlin. Machado. Poésie. Provence. Séminaires du Thor. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Chemin

« Tout est chemin », dit, dans *Acheminement vers la parole* (p. 183 ; GA 12, 187) en un rapprochement inattendu avec le mot chinois *Tao* chez Lao-tseu, Martin Heidegger, qui mit en exergue de l'édition intégrale de ses écrits *(Gesamtausgabe)*, commencée en 1975 chez l'éditeur francfortois V. Klostermann, l'inscription suivante :

> *Wege – nicht Werke*
> Des chemins – non des œuvres

Ou, si l'on veut garder l'assonance : « Des passages – non des ouvrages » (F. Fédier). Pour qui est un tant soit peu au fait du « chemin de pensée » *(Denkweg)* de Heidegger, il n'y a pas et il ne saurait y avoir d'« œuvres complètes » de Heidegger, mais des voies, des passages, des chemins frayant des contrées jusqu'alors inexplorées.

Chemins de traverse qui « ne mènent nulle part » *(Holzwege)*, « chemin faisant » *(unterwegs)*, comme dans le titre *Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole)* à la faveur d'un chemin de pensée, ou encore « bornes pour jalonner le chemin » *(Wegmarken)*, sans oublier le bref essai « biographique » sobrement intitulé *Der Feldweg (Le Chemin de campagne)*. Chemins de la Forêt-Noire, mais il n'est pas jusqu'au « chemin des Lauves » (GA 13, 223 : en français dans le texte), dans la Provence chère à Cézanne, auquel Heidegger n'ait su se montrer pensivement réceptif. C'est avec Heidegger que le terme « chemin » semble avoir acquis droit de cité, comme jamais auparavant sans doute, dans le vocabulaire philosophique, mais précisément à la faveur d'une pensée qui tente de s'extraire de la philosophie pour faire droit à son impensé. Encore faut-il tenter d'en préciser le sens. Trois remarques semblent ici s'imposer.

1) « Chemin » n'est pas une métaphore, même dans l'expression « chemin de pensée ». D'une part en raison du fait que la métaphore, en ce qu'elle relève du métaphysique (*Le Principe de raison*, GA 10, 72), comme du reste son nom l'indique, relève du même coup d'une conception de la parole à laquelle la pensée de Heidegger ne permet plus de s'en tenir

paresseusement, la distinction du *propre* et du *figuré* y ayant trouvé ses limites ; d'autre part, en ce que le chemin que la pensée et la vie nous amènent à accomplir (« il a fait du chemin depuis ») n'est pas moindre, ni moindrement un chemin, que le chemin que nous pouvons faire en marchant. Penser, n'est-ce pas accomplir une certaine démarche, voire ce que Pascal s'est risqué à appeler « une démarche de la raison » ? Rappelons aussi que la locution *ne... pas* qui sert à l'expression de la négation en français s'est d'abord employée pour dire « il ne marche *pas* » = il ne fait aucun *pas* en avant. Ne serait-ce qu'à parler, nous ne cessons de frayer un certain chemin, la parole guide nos pas. « Que nous nous rendions à la fontaine ou que nous traversions la forêt, c'est par ce que nous dit ''fontaine'' ou ce que nous dit ''forêt'' que passe notre chemin, même si nous ne parlons pas tout haut et ne pensons à rien qui se rapporte au langage » (GA 5, 310 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 373).

2) Le chemin frayé plutôt que suivi par Heidegger aura consisté à revenir de la méthode (grec *méthodos*) au chemin (grec *hodos*). Qui dit méthode dit chemin, ou plus précisément une certaine manière de cheminer qui consiste en une rationalisation du pas à pas (J. Beaufret), graduellement, comme sur les marches d'un escalier. La méthode consiste au fond à éventuellement se tromper, mais en allant tout droit, et par là à ne plus se tromper, comme pour sortir d'une forêt, en une correction de l'errance tournoyante en errance rectiligne (voir Descartes, *Discours de la méthode*, III). C'est pourquoi la méthode peut dégénérer en « compétence » consistant à suivre dans tous les cas de figure une même procédure, au sens où Paul Valéry a pu dire : « Un homme compétent est un homme qui se trompe selon les règles » (*Œuvres*, t. II, p. 887), compétence, à être ainsi définie, que Kant appelle exactement stupidité. En son *Discours de la méthode* (dans le titre duquel discours corrige méthode, et méthode discours, puisque « discourir » signifie d'abord : courir çà et là), Descartes, « ce cavalier français qui partit d'un si bon pas » (Charles Péguy), nous dit s'être « rencontré dès [sa] jeunesse en certains chemins » l'ayant conduit à « des considérations et des maximes » dont il a « formé une méthode », il se dit encore « bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins » qu'il a suivis. La diversité des opinions, chez des hommes également pourvus de bon sens ou de raison, tient en effet au fait que « nous conduisons nos pensées par diverses voies » – autrement dit : le bon sens ne va pas toujours dans le bon sens, et la méthode est là précisément pour remettre le bon sens dans le bon

sens (ce qui suppose un égarement premier), pour nous remettre dans le « droit chemin » ou encore le « sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit » (Descartes). Le chemin de Descartes aura consisté à aller du chemin à la méthode, celui de Heidegger à revenir de la méthode au chemin. Si, dans *Être et temps*, Heidegger est encore partiellement adepte de la méthode (en l'occurrence phénoménologique), de cette méthode acquise auprès de Husserl il semble avoir, chemin faisant, rebroussé chemin vers... le chemin. Dans le dernier paragraphe du livre (nº 83), Heidegger écrit ainsi :

> Il faut chercher un *chemin* à suivre pour éclairer la question ontologique fondamentale et *aller* ce chemin. Quant à savoir si c'est l'*unique* ou même le *bon* chemin, cela ne peut se décider qu'*après y avoir marché*.

Qu'il ne se soit agi que d'« un chemin » (une note précise : « Il n'est pas *l'*unique »), Heidegger en avait une conscience très aiguë, puisqu'il a tenu à le souligner plusieurs fois au fil de son chemin : dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 61), notamment, ou à la première page de la conférence *Qu'est-ce donc que cela – la philosophie ?* :

> L'entretien est ainsi engagé sur un chemin. Je dis : sur *un* chemin. Nous précisons ainsi que ce chemin n'est évidemment pas le seul chemin. Savoir si le chemin que je souhaiterais indiquer dans ce qui suit est en vérité un chemin qui nous autorise à poser la question et à y répondre – il faut même que cela reste ouvert [GA 11, 7].

3) La thématisation heideggerienne du chemin peut se lire enfin comme un discret hommage à Hermès, « maître des chemins » et « conducteur des rêves », chez un penseur de l'herméneutique. L'essence du chemin n'est pas de relier un point à un autre, l'« essence du chemin n'est pas de franchir une distance, mais bien d'ouvrir une contrée », écrit F. Fédier, qui ajoute : « L'animal [...], même s'il suit la plus atavique des pistes, n'est jamais en chemin. Cheminer est le propre de l'homme, s'il est vrai que l'homme [...] ouvre le monde à la mesure de ses pas » (*Interprétations*, p. 26). Comme la sculpture de Giacometti montrant un homme qui marche (*Figurine dans une boîte entre deux maisons*, 1950), seul un être pensant, parlant, mortel peut être en chemin. Habiter est la « façon dont les hommes accomplissent sur terre et sous la voûte du ciel la pérégrination *(Wanderung)* qui les achemine de la naissance jusqu'à la mort ». Pleine de vicissitudes, « une telle pérégrination n'en demeure pas moins le trait foncier de l'habitation comme séjour se déployant entre terre et ciel, naissance et mort comme entre joie et douleur, ouvrage et parole » (GA 13, 139). Chez un penseur

parfois accusé sans nuances d'attachement à la glèbe, à l'enracinement, à la sédentarité plutôt qu'au nomadisme, la présence constante du cheminement suffit à dessiner un paysage où l'errance est bien plutôt notre lot.

Le chemin ne préexiste pas aux pas de qui se risque à le frayer. Les pas font le chemin frayé par le marcheur, comme nous le suggère le poète Antonio Machado : *caminante, no hay camino / se hace camino al andar*, « Marcheur, il n'y a pas de chemin, il s'ouvre, le chemin, en marchant. »

Pascal David.

Ouvrages cités – F. Fédier, *Interprétations*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985. – A. Machado, *Poésies*, trad. S. Léger, B. Sesé, Paris, Gallimard, 1979[2]. – P. Valéry, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

→ Chemin de campagne. Édition intégrale. Habiter. Heideggerianiser. Métaphore. Phénoménologie. Question.

Chemin de campagne

Le chemin de campagne, *der Feldweg*, est un chemin de traverse passant librement à travers champs à la lisière de Messkirch. Heidegger y revint sa vie durant, à l'écoute, inlassablement, de l'« appel du Même » que le chemin laissait silencieusement retentir. Le chemin de campagne n'est donc pas une simple métaphore, mais une manière de parler d'une vie devenue tout entière chemin de pensée.

Dans une lettre à Hartmut Buchner (18 juin 1950), Heidegger indique ainsi de la « pensée de l'être » qu'elle ne constitue pas une voie de salut, *ein Heilsweg*, uniformément imposée à tous avec la certitude de se trouver dans le droit chemin : elle est « tout au plus un chemin de campagne » ayant renoncé aux prétentions d'une doctrine faisant autorité ou d'une œuvre culturelle (GA 7, 186), et n'a pas d'autre ambition que d'éveiller en chacun, sans même compter recueillir le fruit de cette semaison discrète, une disponibilité pour une forme neuve de méditation attentive à la moindre des choses. En 1943, dans *Le Mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, Heidegger montre qu'il s'agit, avant même de semer, de « défricher un champ qui devait rester inconnu du fait de la prépondérance de la terre de la métaphysique », et que « nombreux sont les chemins de campagne, encore

inconnus », qui aident à le découvrir même si chaque penseur est appelé à n'en parcourir qu'un seul. Dans la mesure, précise-t-il, où les sciences issues de la métaphysique prétendent dire ce qu'est le savoir, il est nécessaire de cheminer parmi elles, en gardant ses distances sans les mépriser, la difficulté étant de trouver la forme qui convienne pour que la pensée ne soit confondue, ni avec la recherche scientifique, ni avec l'érudition (GA 5, 211 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 255). Les *Entretiens sur le chemin de campagne*, qui rassemblent trois dialogues composés en 1945 dans un style d'une rare sobriété, s'ouvrent sur un long entretien (dont le dernier tiers a été publié en français sous le titre *Pour servir de commentaire à « Sérénité »*) qui réunit un chercheur s'occupant de physique théorique, un érudit et un homme avisé : se demandant ce que signifie connaître, ils sont amenés à se libérer aussi bien du vide des généralités philosophiques que des impératifs d'un travail scientifique produisant sans relâche une accumulation de résultats disparates, pour aller, en délaissant la représentation théorique par laquelle la volonté s'assure d'elle-même, vers une manière tout autre de penser : la *Gelassenheit*. Au cours du second entretien, un professeur voulant trouver un fondement désapprend ce besoin d'assurance, l'essentiel venant à l'improviste et d'une manière toujours riche en merveille, à qui sait attendre. Le dernier entretien (publié en français sous le titre *La Dévastation et l'attente*), réunit dans un camp de prisonniers de guerre en Russie un plus jeune et un plus âgé : méditant la dévastation et le mal qu'est, peut-être, la volonté, ils s'acheminent vers une aube possible en s'éveillant à l'urgence propre à l'inutile.

Le renoncement auquel chacun est ici convié, dira Heidegger en 1949 dans ce texte singulier, à la fois très intime et très pensif, qu'est *Le Chemin de campagne*, ne prive de rien mais, tout au contraire, « donne la force inépuisable du Simple ». Si cette simplicité paraît monotone à l'homme dispersé s'adonnant à une frénésie du neuf où ne se trouve jamais que le déjà périmé, elle n'en demeure pas moins ce autour de quoi tout se rassemble et ce à partir de quoi tout se dispense sans la moindre usure. En revenant souvent sur un chemin familier, qui n'est pas n'importe lequel mais toujours le même, tout y vibre à l'unisson :

> [...] la bourrasque d'hiver et le jour de la moisson se rencontrent, la verdeur vivace du printemps et le déclin apaisé de l'automne viennent l'un à l'autre, l'enjouement de la jeunesse et la sagesse

de l'âge échangent un regard. Mais tout se rassérène en un accord unique dont le chemin, dans son va-et-vient silencieux, porte avec lui l'écho [*Le Chemin de campagne*, p. 13].

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *Le Chemin de campagne*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier et F. Vezin, Paris, Michel Chandeigne, 1985.

→ Chemin. Même. Nature. Simplicité.

Chestov, Léon Isaakovitch (1866-1938)

Si Chestov n'a lui-même rien écrit sur Heidegger, on trouve chez son disciple Benjamin Fondane un article au titre emblématique : « Sur la route de Dostoïevski : M. Heidegger » (*Cahiers du Sud*, 1932), mettant l'accent sur une voie alors souterraine de la pensée de Heidegger. Comme l'écrit A. V. Akhoutine, son éditeur actuel, toute l'œuvre de Chestov est la « tentative de revisiter la philosophie occidentale à la lumière de ce que lui a révélé, pour le frapper à jamais, la *littérature russe* ». Ainsi, selon Chestov, c'est chez Dostoïevski et non chez Kant qu'il faut chercher la *critique* de la raison.

Depuis sa lecture des *Recherches logiques*, Chestov a fait de Husserl son antipode philosophique. Devenu malgré tout son ami, il salue en lui le penseur qui « a posé la question la plus essentielle et en même temps la plus difficile et la plus douloureuse, la question de la *signification* de notre savoir ». Ce faisant Husserl est contraint de poser le savoir comme absolu. Et c'est précisément ce qu'aux yeux de Chestov *ne* fait *pas* Heidegger. Après sa lecture d'*Être et temps*, Chestov note dans la lettre à Eitingon du 14 juin 1928 :

> C'est un livre extrêmement intéressant. Mais ce n'est pas de la phénoménologie, c'est une tentative de faire passer dans le domaine de la philosophie, sous le drapeau de la phénoménologie, une contrebande tout à fait aphilosophique – la légende biblique de la chute et du péché originel [*Vie de Léon Chestov*, t. I, p. 20].

En novembre 1928, Chestov fait chez Husserl la connaissance de Heidegger et leur discussion porte sur la mise en question des évidences de la logique. D'où deux ans plus tard, l'enthousiasme de Chestov à la lecture

de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* – dont il fait part en ces termes dans une lettre à Lovtzki du 22 janvier 1930 :

> Il serait bon que tu lises toi-même comment en réalisant en quelque sorte ce que je lui avais prédit lors de notre rencontre, il déclare [GA 9, 117] que « dans le tourbillon des questions originelles, la logique se dissout », que le « pouvoir de la logique prend fin en philosophie » [...]. Bref Husserl éclate sous l'effet de la phénoménologie elle-même [*ibid.*].

Pour Chestov, la philosophie n'est pas une *réflexion*, laquelle, regardant en arrière, nous interdit le réveil, mais un *combat* qui nous apprend à regarder en avant. Si Husserl est le penseur qui réfléchit, Heidegger, lui, se trouve mêlé au combat. C'est d'ailleurs sous l'impulsion de sa découverte de Heidegger que Chestov se plongera dans Kierkegaard pour le faire découvrir en 1936 aux Français avec ce livre au titre là aussi emblématique de *Kierkegaard et la philosophie existentielle*.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – N. Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, trad. Bl. Bronstein-Vinaver, Paris, La Différence, 2 vol., 1993. – B. Fondane, « Martin Heidegger sur les routes de Dostoïevski », *Cahiers du Sud* (Marseille), VIII, 141, juin 1932, p. 378-392.

→ Bespaloff. Combat. Dostoïevski. Fondane. Frank. Gontcharov. Husserl. Kierkegaard. Russie. Tolstoï.

Chillida, Eduardo (1924-2002)

À l'occasion d'une grande exposition consacrée aux sculptures de Chillida en 1962 à Zurich, H. W. Petzet, proche ami de Heidegger, découvre l'œuvre du Basque espagnol, et rencontre l'artiste. La forte impression que font sur lui les œuvres, mais aussi « toute une série d'étonnantes connexions entre le penseur et le créateur » (*Auf einen Stern zugehen*, p. 165), l'incite à faire de cette découverte un compte rendu très détaillé à Heidegger, photographies à l'appui. Celui-ci, raconte Petzet, fut « tout ouïe ».

L'œuvre de Chillida, en effet, est tout entière aimantée par une question qui, s'étant posée à Heidegger au moins depuis l'époque d'*Être et temps*, a épousé le « tournant » de sa pensée (voir *Apports à la philosophie*, GA 65, § 238-242), pour revêtir enfin, dans les années 1950 (en particulier dans les conférences *La Chose* et *Bâtir Habiter Penser*), une acuité particulière : la

question de l'espace, dans son rapport avec celle du temps. Comme Heidegger, Chillida rejette le concept mathématique et physique d'espace reçu de la tradition, pour tenter de le penser à partir de l'œuvre d'art. La sculpture n'est pas, selon Chillida, « dans » l'espace, comme un volume dont les formes ne feraient qu'opposer un dedans massif à un dehors ouvert ; c'est, inversement, à travers l'œuvre que cet espace se déploie : l'« espace naissant », à la façon d'un animal, « sécrète sa coquille ». Comme cet animal, dit Chillida, le sculpteur est l'« architecte du vide ». Et comme l'oiseau décrit des cercles autour de sa proie, l'artiste évolue « en spirale » pour rejoindre « au centre du volume, cette lacune où se concentre l'âme même de l'œuvre, la cause invisible de tous ses développements ».

Le « vide » est précisément l'une des déterminations par lesquelles Heidegger tente de penser l'unité originaire de l'espace et du temps. Non pas un vide d'inoccupation au sein du cadre spatio-temporel mais, en amont de ce dernier, le « vide d'espace-et-temps, originale béance lorsque se refuse ce qui hésite » (GA 65, 380-381) ; l'abyssal « vide original » peut nommer l'ouverture première, la « clairière originale » qui donne lieu à toute apparition « en propre », à chaque être venant à soi-même. Pensé dans la perspective de l'*Ereignis*, le « vide » est donc – à l'instar du silence dans son rapport à la parole – l'abri et la ressource d'une possible plénitude d'être ; en ce sens, l'œuvre plastique est toujours en elle-même un « avoir-lieu », un événement qui a sa respiration et son rythme propres. Unité rythmique de l'espace et du temps, mais aussi secret accord – découvert à travers Hölderlin – entre le commencement grec et une modernité possible, telles sont encore les affinités qui rapprochent Chillida et Heidegger.

Les deux hommes se rencontrent en 1968 au château de Hagenwil à l'invitation de la galerie Erker de Saint-Gall (en Suisse). On ne sait quelle fut la teneur exacte de leurs propos, sans doute économes ; mais c'est à l'intention de Chillida que Heidegger écrivit le bref et dense texte intitulé *L'Art et l'Espace* (GA 13, 203-210 ; *Questions iv*, p. 98-106), accompagné d'une dédicace à l'artiste datée du 24 novembre 1968 (GA 16, 696). Pensée à partir du vide entendu comme « portant à découvert », la sculpture devient l'« incorporation » d'un « lieu », qui déploie une « ouverture » en laquelle l'homme peut se ménager une « habitation » : « Dans l'incorporation plastique joue le vide, sur le mode de l'instauration *(Stiften)* en quête de lieux à projeter » (GA 13, 209).

Le texte, qui tente moins de définir la sculpture que d'y voir la source artistique d'une pensée de l'espace, « incorpore » à son tour quelque chose du dialogue de la pensée et de l'art dont il témoigne, en donnant l'occasion d'une exceptionnelle collaboration du philosophe et de l'artiste. Sollicité par la galerie Erker, Heidegger manuscrit son texte dans la pierre ; accompagné de sept « litho-collages » de Chillida, il est tiré à cent cinquante exemplaires. Lors de la présentation de l'œuvre commune, à l'automne 1969, E. Kästner insiste à juste titre sur le « document de l'amitié » qu'elle représente, amitié nourrie par l'énigme de l'espace.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Bibliographie – E. Chillida, *L'Arôme du chemin*, Paris, Maeght éditeur, 2004 ; *Eduardo Chillida Œuvre gravé*, textes de Julien Clay et Jorge Guillén, Paris, Maeght éditeur, 1993 (ce catalogue reproduit notamment la série de pointes sèches et eaux-fortes consacrées à la main et dont Heidegger possédait un tirage accroché dans son bureau à Zähringen).

→ Amriswil. Art. Cruche. Espace. Espace-et-temps. Lieu. Sculpture.

Chose

Rien ne semble plus aller de soi que les choses, rien n'est en apparence plus indéterminé.

Mais c'est de longue date pourtant qu'avec les choses est en cause le rapport de l'être humain au monde. Avec Heidegger, attentif comme nul autre à cet « état de chose », les choses sortent de l'oubli et la question de la chose est une manière de reposer à neuf la question de l'être. Il apparaît alors que l'indétermination dans laquelle semblent baigner les choses est en réalité très lourde de déterminations métaphysiques dont Heidegger va s'extraire pour laisser apparaître les choses *comme choses*, dans toute la force de leur mise en cause.

Dans la phénoménologie de la chose qui se trouve au début de *L'Origine de l'œuvre d'art* (dans la section « La chose et l'œuvre »), Heidegger pose clairement l'enjeu :

> C’est un fait reconnu que depuis tout temps, dès que la question de l’être de l’étant a été posée, ce sont les choses qui, en leur choséité, se sont toujours de nouveau mises en avant et par là en évidence comme l’étant par excellence [GA 5, 6 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 19].

Dans *Être et temps*, Heidegger avait déjà écrit que :

> Les origines dont relève l’anthropologie traditionnelle, la définition grecque et la directive théologique, montrent bien qu’en s’attardant à déterminer l’étant « homme » dans son essence, on a laissé dans l’oubli la question de son être, cet être étant plutôt conçu comme « allant de soi » au sens de l’*être là-devant* du reste des choses créées [*ÊT*, p. 49].

L’originalité de Heidegger aura été, dans *Être et temps*, de poser la question de l’être, non pas à partir de la choséité et de l’étant là-devant, mais à partir de l’existence de l’homme, au point que cette question de l’être s’en est trouvée bouleversée en question du *sens* de être, qui était tombée dans l’oubli. Ce bouleversement n’est évidemment pas sans conséquence quant à la pensée de la chose qui en résulte et qui jalonne tout le cheminement de Heidegger, selon diverses inflexions dont nous allons esquisser le sens.

Dans *Être et temps*, le mot « chose » *(Ding)* n’est pas expressément travaillé et Heidegger lui conserve le sens traditionnel qu’il a dans la métaphysique pour dire de manière générale la modalité de présence qui est celle de l’étant là-devant. Et lorsque, dans l’analyse de la préoccupation, il travaille à partir de l’angle existential la manière dont les choses nous sont présentes dans l’usage quotidien que nous en avons, il prend soin de ne plus employer le mot « chose » pour des raisons essentielles qu’il expose ainsi :

> [...] aborder l’étant en l’appelant « chose » *(res)*, c’est anticiper implicitement une caractéristique ontologique. Quand l’analyse d’un tel étant pousse son questionnement jusqu’à l’être, elle arrive à la choséité et à la réalité. L’explication ontologique, en s’avançant sur cette voie, trouve des caractères d’être tels que la substantialité, la matérialité, l’étendue, la contiguïté... [*ÊT*, p. 67-68].

Pour s’arracher de ces déterminations métaphysiques, Heidegger préfère dans *Être et temps* (p. 68) abandonner le mot « chose » au profit de l’util *(Zeug)*, en écho à la manière dont les Grecs nommèrent les « choses » des πράγματα, « c’est-à-dire ce à quoi on a affaire dans le commerce qu’instaure la préoccupation [πρᾶξις] », tout en laissant « dans l’ombre le caractère spécifiquement ‘‘pragmatique’’ des πράγματα ». Dissiper cette ombre, c’est notamment ce que fait toute l’analyse de la mondéité du

monde ambiant (*ÊT*, § 15-18). Quant à la reconquête des choses *proprement dites*, elle n'est possible qu'une fois faite cette clarification qui laisse paraître le monde. Elle n'aura donc lieu que dans un texte postérieur à *Être et temps* où pour la première fois en philosophie le monde apparaît comme monde. Jean Beaufret écrit à ce sujet :

> La question de la chose, c'est seulement à partir de la méditation de l'œuvre d'art qu'elle pourra se poser au-delà de ce qu'en avait découvert *Sein und Zeit*, pour qui la chose, dans son premier abord, s'était manifestée dans l'horizon de l'ustensilité. L'œuvre est elle-même chose, mais dans la chose comme dans l'œuvre s'ouvre un monde où se répondent secrètement les dimensions encore inconnues de la terre et du ciel, de l'homme comme mortel et du divin qui lui fait signe. Sommes-nous ici aux frontières du mythe ? Ou à l'aube d'une pensée dont la rigueur encore inapparente répond insolitement à la maxime même de la phénoménologie : *Zur Sache selbst* ? [*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 148-149.]

Dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, en effet, Heidegger prend à bras-le-corps la question de la chose en cherchant ce que l'œuvre d'art a de chose *(das Dinghafte)*. Il commence par rassembler les trois grandes interprétations de la chose qui ont gouverné, comme allant de soi, la pensée occidentale. La première, issue de la pensée grecque de l'étant présent, appréhende la chose comme support de propriétés à travers le couple *hypokeimenon* (« substance ») / *sumbébèkos* (« accident »), couple dont est issue la métaphysique de la substance (dont est issue à son tour, comme l'ont montré *Être et temps* aux § 19-20, la pensée cartésienne du monde comme « chose étendue », *res extensa*). La seconde qui ouvrira la voie à toutes les théories de la perception est de saisir la chose comme l'« unité d'une multiplicité sensible » (GA 5, 10). La troisième, issue du couple grec *hylè/morphè* est de penser la chose comme matière recevant une forme (GA 5, 11-12). Mais la chose échappe, dit Heidegger, à ces trois tentatives qui d'une certaine manière lui « tombent dessus » comme on dirait dans un langage parlé qui traduit ici littéralement et merveilleusement le mot *Überfall* qu'emploie Heidegger pour dire comme la chose est agressée (*insultée*, dit la traduction française, p. 29) par ces déterminations hautement problématiques. Finalement, poursuit Heidegger :

> C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée. Ou bien cette retenue de la simple chose, cette compacité reposant en elle-même et n'étant poussée vers rien ferait-elle partie de l'aître de la chose ? [GA 5, 17.]

(Notons au passage que ce second trait de la chose, n'être poussé vers rien *[das Zunichtsgedrängtsein]*, est une quasi-citation de Rilke chez qui les

choses – « véritables amies de mon enfance » – ont une teneur très spécifique et qui évoque, au début de la deuxième partie du « Rodin » (la conférence de 1907), le « grand apaisement des choses poussées vers rien » *[die große Beruhigung der zu nichts gedrängten Dinge]*.)

Passé ce moment du texte dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, et c'est un point qui doit donner grandement à penser, c'est à partir de ce qui a lieu dans l'œuvre d'art que la pensée de Heidegger redécouvre la chose (GA 5, 25), et non plus l'inverse (appréhender à l'œuvre à partir de ce qu'elle a de chose). Cela veut dire également que ce n'est pas du pichet tel qu'il est posé là sous nos yeux qu'il faut partir pour voir s'ouvrir l'espace de la *Femme à la fenêtre* de Vermeer (New York, Metropolitan Museum), mais de ce qui a lieu dans *Femme à la fenêtre* (au cœur duquel, sur un modeste pichet, Vermeer a résumé l'essence de la peinture par bandes de couleurs) pour voir un pichet *comme chose*. Et il ne faut pas partir non plus de cette chose pour ainsi dire au carré qu'est chez Platon l'*idée* de pichet (l'idée, l'être de la *res* que la Scolastique nommera *realitas*) afin de voir la copie que lui est le pichet que nous utilisons, puis la copie de la copie qu'est le pichet en peinture. Où nous voyons qu'avec le revirement qu'opère le texte de *L'Origine de l'œuvre d'art* dans le rapport entre chose et œuvre d'art, c'est aussi toute la pensée de l'art comme *mimèsis* (voir Platon, *République* X) qui vacille, du fait que ses présupposés ontologiques (l'entente implicite de la chose à partir de l'*ousia* que les Latins rendront par *substantia*) sont pour la première fois élucidés.

Par ce revirement, c'est toute la manière de penser la chose qui vire également. Car la chose qui apparaît à partir de l'œuvre d'art n'est plus pensée comme un étant parmi d'autres, mais comme l'événement du déploiement de la terre telle qu'elle fait face au monde (GA 5, 57), un « événement » qui n'a lui-même lieu que dans l'advenue de la vérité de l'être, dont la conférence de 1949 intitulée « La chose » donnera toute la mesure.

Mais pour en arriver là, c'est-à-dire dans un horizon autre que celui de la métaphysique, il faut commencer, comme toujours chez Heidegger, par s'approprier la métaphysique. Ainsi, à l'époque de *L'Origine de l'œuvre d'art*, lors du semestre d'hiver 1935-1936 le penseur a consacré un cours aux « Questions fondamentales de métaphysique » qu'il choisira d'intituler *La Question en quête de la chose*, lors de sa publication sous forme de livre en 1962. La question qui guide ce cours (qu'est-ce qu'une chose ?) est

posée de manière historiale et déployée de manière si magistrale que c'est bel et bien toute la métaphysique, en ses questions fondamentales, qui se voit repensée, et en particulier la métaphysique de Kant. Le cours s'achève sur une conclusion qu'il faut citer presque entièrement tant elle est éclairante :

> Nous avons dit plus haut que la question de la chose était une question historiale ; à présent nous voyons plus lisiblement à quel point il en est bien ainsi. La manière dont Kant questionne après la chose consiste à questionner après « intuitionner » et « penser », après l'« expérience » et ses « principes » ; ce qui signifie : cette question questionne après l'homme. La question : Qu'est-ce qu'une chose ? n'est autre que la question : Qui donc est l'être humain ? Mais cela n'implique pas que les choses soient de simples fabrications de l'ingéniosité humaine ; tout au contraire, cela signifie : l'être humain doit être compris comme cet être qui, toujours déjà, saute d'emblée par-delà les choses, mais de telle manière que sauter par-delà les choses n'est possible que dans la mesure où les choses, tout en demeurant elles-mêmes, viennent à la rencontre [de l'homme] – en ceci précisément qu'elles nous renvoient nous-mêmes derrière nous, derrière tout ce qui, chez nous, en reste à la surface. Dans le questionnement kantien après la chose s'ouvre une dimension qui s'étend entre la chose et l'être humain, et dont l'étendue porte loin en avant par-delà les choses, tout en portant à rebours bien derrière les êtres humains [GA 41, 246 ; trad. de F. Fédier dans *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, p. 65-66].

Ces lignes exigent un saut : un saut par-delà les choses pour entrer dans une dimension où tout en demeurant elles-mêmes, elles peuvent venir à notre rencontre – et ce de telle manière que nous sommes déplacés par ce saut qui nous ramène en amont de la surface à laquelle nous nous tenons habituellement. Ce saut par-delà les choses (entendues ici comme étant) pour que les choses aient lieu comme rencontre, c'est le saut dans le monde – non pas le monde comme totalité des choses, mais comme ce que Heidegger nomme la « contrée » : la dimension inapparente d'encontre en laquelle hommes et choses adviennent à eux-mêmes. Cette dimension qui est entre *(zwischen)* la chose et l'être humain, Heidegger en reprend la méditation de manière très serrée dans le premier texte d'*Acheminement vers la parole* (p. 28 ; GA 12, 22-23).

Quant au saut, c'est dans son mouvement que s'inscrit la conférence *La Chose* qui *ouvre* le cycle des Conférences de Brême. À partir d'une cruche, Heidegger rassemble ici toute sa méditation de la chose et en déploie le nom de sorte que la chose puisse dire enfin tout ce que proprement elle a à nous dire. S'il s'agit avec cette conférence de l'un des plus beaux textes de Heidegger, c'est notamment parce qu'on y voit (on y *entend*, par la musique du texte) comment c'est toujours dans la langue que la chose se déploie en monde – langue des poètes et des peintres, langue de la sculpture et de la

danse, ou langue, ici, d'un penseur. Dans *La Chose*, langue et monde ne sont plus qu'une seule et même vibration : « C'est dans la nomination, dit Heidegger dans *Acheminement vers la parole* que les choses nommées sont appelées en leur mise en cause » (GA 12, 19).

Que nomme donc le mot « chose » ? En allemand, *das Ding*, explique Heidegger, est issu d'un ancien mot *thing* qui indique un mouvement de rassemblement, de recueillement et qui signifiait l'« assemblée publique ou judiciaire, puis par extension l'affaire judiciaire, la cause, le contrat... et finalement la cause » (*Essais et conférences*, Gallimard, p. 181, n. 3). Le sens de ce mot est encore aujourd'hui présent dans le nom du Parlement islandais, l'*Althing*, qui rythme la vie des *Sagas* et qui était originellement situé à Thingvellir, la vallée où les différents clans venaient se rassembler pour débattre démocratiquement des affaires en cause. Heidegger suit le mouvement de sa langue et laisse alors *Ding* dire le rassemblement, le recueillement du jeu du monde que déploie le quatuor des Quatre que sont terre et ciel, les divins et les mortels. Ce recueillement en lequel s'éploie le monde, c'est ce que Heidegger fait dire au verbe *dingen* (verbe peu courant qui signifie débattre d'une cause devant un tribunal). *Das Ding dingt* écrit Heidegger – ce que nous pouvons traduire par : « La chose met en cause. » Mettant ainsi en cause, c'est-à-dire libérant ainsi son aître de chose, « elle amène en leur séjour terre et ciel, les divins et les mortels » (GA 79, 17). Que la chose soit essentiellement mise en cause, voilà ce qu'avait déjà découvert Heidegger à partir de l'œuvre d'art et qui nous fait sauter également par-delà toute entente courante de la chose comme un étant. Cette mise en cause est aussi une chance pour nos langues romanes de donner sa résonance au déploiement de la chose, et c'est une des merveilles que Heidegger prend soin de signaler dans un beau passage d'« écoute comparée » dans *La chose* :

> L'ancien mot allemand *thing* ou *dinc* voulant dire le rassemblement de l'assemblée, à savoir en vue du traitement de l'affaire en cause, il est approprié comme aucun autre pour traduire le mot romain *res* – ce qui vient auprès de pour concerner –, d'une manière qui est à la mesure de ce qui est en question. En outre, de ce mot de la langue romaine au sein de laquelle correspond le mot *res*, du mot *causa*, donc, au sens du cas et de l'affaire en cause viennent dans les langues romanes *la cosa* et en français *la chose* ; nous autres disons : *das Ding*. En anglais, *thing* a continué de préserver toute la plénitude de la force de nomination du mot romain *res* : *he knows his things*, il s'y entend dans ses « affaires », dans ce qui le concerne ; *he knows how to handle things*, il sait comment il faut s'y prendre avec les choses, c'est-à-dire avec ce dont il retourne suivant les cas ; *that's a great thing* : c'est une grande affaire (une chose belle et délicate,

puissante, magnifique), c'est-à-dire quelque chose qui, à partir de soi-même, vient auprès de l'être humain pour le concerner [GA 79, 14].

Ainsi est la chose : elle nous concerne – *concerné* dit un jour Jean Beaufret à Heidegger qui s'en émerveillait, « pourrait peut-être répondre à l'allemand *ereignet* au sens où vous l'entendez » (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 11). Elle nous touche et nous embrasse, comme l'*Ereignis*, de manière inapparente. Cette inapparence en fait la modicité *(gering)* en laquelle Heidegger a vu ce qui recueille *(ge-)* l'anneau *(Ring)* que déploie la ronde du ciel et de la terre, des divins et des mortels. Rien n'est plus modique que la chose qui n'est qu'un rien (merveille, soit dit en passant, que notre « rien » soit issu de *res* !), un petit rien, comme on dit, un simple pichet que tient une femme ouvrant de l'autre main une simple fenêtre. C'est ce presque rien qui nous concerne au plus haut point, parce que c'est en recueillant le contour de l'anneau dans la ronde duquel joue le quatuor des Quatre que la chose *délimite* pour nous le monde et nous recueille dans notre finitude d'êtres mortels. Ainsi les choses, dit Heidegger dans une langue au sommet de sa simplicité spéculative, *be-dingen die Sterblichen* (GA 12, 20). *Bedingen*, signifie couramment conditionner ; d'une manière tout à fait inhabituelle ou plutôt inouïe pour l'oreille courante, Heidegger l'emploie avec un tiret pour y faire entendre *Ding* (ce que le dictionnaire Grimm reproche déjà à Schelling), de sorte que la phrase ne dit pas que les « choses conditionnent les mortels », mais que nous sommes, en tant qu'êtres humains dotés de choses qui pourvoient au déploiement de notre être dans sa finitude d'être mortel.

Nous pouvons lire à présent ces lignes où *La Chose* approprie dans son dire le monde et la finitude de l'homme, dans un renoncement à la prétention métaphysique de la subjectivité inconditionnée :

La chose amène le quatuor à demeurer en son séjour. La chose met le monde en cause. Chaque chose amène le quatuor à demeurer en son séjour dans ce qui chaque fois séjourne pour un temps à l'unisson du monde.
Si nous laissons la chose déployer l'aître de sa mise en cause à partir de l'amondement, nous pensons à la chose en tant que chose. Y pensant de cette manière en en gardant mémoire, nous laissons la chose qui déploie son aître en amondant, nous la laissons venir auprès de nous pour nous concerner. Pensant ainsi, nous sommes atteints par la chose qui nous touche en tant que chose. Au sens le plus rigoureux du terme, nous sommes auprès des choses, doués de choses : con-ditionnés par ce don des choses. Nous avons laissé derrière nous la prétention démesurée de tout absolu inconditionné nous privant de ce don [GA 79, 20].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, et III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1987, 1978. – F. Fédier, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le Grand Souffle, 2008. – R. M. Rilke, *Auguste Rodin*, trad. M. Betz, Paris, Émile-Paul, 1953.

Bibliographie – R. M. Rilke, lettre à W. von Hulewicz du 13 novembre 1925 et la lecture qu'en fait Heidegger dans « Pourquoi des poètes ? », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1994, p. 349 s. (GA 5, 291-292).

→ Amérique. Contrée. Cruche. *Geviert*. Jeu. Monde. Mörike. Proximité et lointain. Représentation. Rilke. Trakl. Util. Van Gogh. Weber.

Christ

Si la figure du Christ occupe somme toute une place assez discrète dans les écrits publiés de Heidegger, il faut toutefois se garder d'en conclure précipitamment que l'importance du Christ pour Heidegger serait proportionnelle à ce peu d'occurrences. Il arrive en effet que l'essentiel demeure tu. Certes, rien ne vient attester dans ses écrits publiés une dévotion particulière au Christ. Mais, d'une part, la figure du Christ est familière au « monde catholique » de l'enfance comme au « christianisme protestant » dont Heidegger, ayant lui-même épousé une protestante, Elfride Petri, a mis à profit son séjour à Marbourg, où il eut R. Bultmann comme collègue, pour approfondir la connaissance : de tout cela, des « secousses telluriques » ont amené Heidegger, selon ses propres termes, à se détacher « douloureusement » (GA 16, 415), à partir de 1919, quitte à devoir surmonter cet héritage à la mesure d'un approfondissement. D'autre part, c'est précisément cette tentative d'approfondissement qui va amener Heidegger à « détricoter » le christianisme constitué, entendu avec Nietzsche comme « manifestation historique, séculière et politique de l'Église et de son appétit de puissance, dans le cadre de la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne » (GA 5, 219), pour s'efforcer de remonter à son moment constituant, voire à retrouver, sous le christianisme, le Christ, à retrouver sous les décombres d'un christianisme dont l'esprit est parfois tenu pour moribond (lettre à E. Blochmann du 30 mars 1933) tout en ayant su préserver quelques îlots – pour Heidegger :

le cloître bénédictin de Beuron, où il lui arrivait d'aller, comme on dirait aujourd'hui, « se ressourcer » –, le Christ vivant. Le Christ de Heidegger est moins, en effet, le fondateur du christianisme que le révélateur exemplaire et divin d'une dimension plénière de l'existence. Ou pour le dire dans les termes de Charles Péguy, il n'est pas politique mais mystique.

Encore faut-il distinguer christianisme *(Christentum)*, chrétienté *(Christenheit)* et christianité *(Christlichkeit)*. La *chrétienté*, comme sphère d'expansion du *christianisme* et humanité forgée par lui, n'a pas toujours été, c'est le moins que l'on puisse dire, à la hauteur de la *christianité* dont elle est porteuse et dont elle a voulu propager le message – notamment dans sa lutte contre les « hérétiques » et les « infidèles » lors des Croisades ou à l'époque de l'Inquisition espagnole évoquée par Heidegger dans un cours du semestre d'hiver 1942-1943 (GA 54, 68). Au début de la guerre civile espagnole, G. Bernanos a su exprimer, dans ses *Grands Cimetières sous la lune*, une révolte de la *christianité* contre ce qui s'est fait au nom de la *chrétienté*. Ce qu'il arrive à Heidegger d'appeler « une vie chrétienne » peut fort bien ne pas se réclamer du christianisme (GA 5, 220 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, 265). C'est que la christianité d'une « vie chrétienne », expression à laquelle l'œuvre de Kierkegaard a donné une résonance singulière, n'est pas affaire de doctrine mais de vie, elle n'est pas affaire de dogme mais d'accomplissement de l'existence. Heidegger aurait sans doute souscrit à ces lignes de F. Rosenzweig :

> Être chrétien ne signifie pas en effet : avoir admis tels ou tels dogmes, cela signifie : placer sa vie sous la seigneurie d'une autre vie, la vie du Christ, et une fois cela advenu, ne plus vivre désormais sa propre vie qu'à partir de la force qui jaillit de là [*L'Étoile de la rédemption*, p. 308].

Être chrétien, ce n'est pas adhérer à des dogmes, c'est avoir rencontré le Christ.

C'est dans les cours de 1920-1921, rassemblés sous le titre *Phénoménologie de la vie religieuse* (GA 60), que Heidegger dégage le motif central de l'« accomplissement de l'expérience chrétienne de la vie » (GA 61, 112) comme accès à l'éternité au cœur de la temporalité (GA 60, 117) ramenée avec saint Paul (1 Th) au *hic et nunc* où se concentre, plutôt que dans l'attente messianique de temps meilleurs, l'essentiel de l'expérience chrétienne (GA 60, 114). De celui qui écoute sa parole comme étant la Parole de Dieu, Jésus dit bien selon l'évangile de saint Jean (5, 24) non pas qu'il aura mais qu'il a *(ekhei)* la vie éternelle, que dès à présent il

en participe. En ce sens, c'est méconnaître profondément l'essence de la « religiosité chrétienne » (GA 60, 80 s.) et la trahir que de ramener la religion à la seule préoccupation du salut individuel en la comprenant à partir de la question « que m'est-il permis d'espérer ? » Heidegger tient la première lettre ou épître de saint Paul aux Thessaloniciens, écrite en 53, à savoir vingt ans après la Crucifixion, pour le plus ancien document du Nouveau Testament, ce qui semble aujourd'hui communément admis (voir Oscar Cullmann, *Le Nouveau Testament*, p. 54), et en reconstitue la genèse idéale à partir de là.

Le vrai du christianisme, du message chrétien, du kérygme, ne se confond pas toutefois pour Heidegger avec « la » vérité appelée à se muer en infaillibilité (romaine ou pontificale). Dans la déclaration du Christ : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 54, 68), Heidegger n'entend plus rien de grec que le lexique (*Parménide*, GA 54, 68). Le Christ est-il « L'Unique » ? C'est la question qu'invite à se poser le poème de Hölderlin précisément intitulé « L'Unique », « Der Einzige », où il est dit du Christ qu'il n'en est pas moins « d'Héraclès frère », ce que l'on pourrait comprendre : sans préjudice de son unicité, mais que Heidegger interprète, quant à lui, comme signifiant que le Christ n'est pas l'Unique (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 220). Quoi qu'il en soit, autant Heidegger semble s'être éloigné de l'Église catholique romaine, du césaro-papisme, de l'augustinisme politique, autant il semble parfois étonnamment proche de Dostoïevski et de son « Christ russe ».

Pascal David.

Ouvrages cités – O. Cullmann, *Le Nouveau Testament*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1966. – Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1988 ; *L'Étoile de la rédemption*, trad. A. Derczanski, J.-L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982.

→ Beuron. Christianisme. Dostoïevski. Théologie.

Christianisme

Das Christentum, die Christlichkeit, das Christsein

Il y eut toujours à la porte de la maison de Heidegger, à Zähringen, l'inscription suivante :

Behüte Dein Herz mit allem Fleiß, denn daher gehet das Leben.
Veille sur ton cœur avec un soin extrême, car c'est de là que vient la vie [Pr 4, 23].

Qui frappait à la porte de Heidegger entrait visiblement dans une maison chrétienne. Toute la vie de Heidegger fut incontestablement marquée d'une forte empreinte chrétienne, et même d'abord catholique, bien qu'il ait très tôt éprouvé le besoin de clarifier sa position par rapport à l'institution. Dans la lettre à Engelbert Krebs du 9 janvier 1919, il écrit :

> Une approche de la théorie de la connaissance, s'étendant à la théorie de la connaissance historique, m'a rendu le système du catholicisme problématique et inacceptable, mais non pas le christianisme et la métaphysique, celle-ci étant prise, toutefois, dans une acception nouvelle.
> Je crois avoir trop ressenti – peut-être davantage que ses interprètes officiels – ce que le Moyen Âge catholique porte en lui comme valeurs et que nous sommes encore loin d'avoir véritablement exploité ; mes recherches sur la phénoménologie de la religion, qui mettront fort à contribution le Moyen Âge, doivent, mieux que toute discussion, apporter la preuve que la refonte de mes positions fondamentales ne m'a pas entraîné à substituer à un jugement digne et objectif et à la profonde considération que m'inspire l'univers catholique, une aigre et stérile polémique d'apostat [voir Hugo Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, p. 87-88].

Alors qu'il est en pleine procédure de « dénazification » et que les milieux catholiques fribourgeois lui sont plutôt hostiles dans ce procès, ce n'est pourtant pas non plus en apostat qu'il fera dans la lettre du 28 décembre 1945 à C. von Dietze (GA 16, 416) la distinction entre *Christentum* (christianisme ou chrétienté) et *Christlichkeit* (christianité) :

> En ce qui concerne le « christianisme » *(Christentum)*, il y a pour moi, exactement comme pour Kierkegaard, une différence essentielle entre la « christianité *[Christlichkeit]* » (en tant que foi de l'individu) et le « christianisme » en tant que manifestation historique, culturelle et politique de la christianité.

À travers cette distinction entre la foi vivante et l'ordre ne perce encore que de façon inapparente le plan réellement essentiel sur lequel se joue le rapport de Heidegger au christianisme. Dans un texte daté de 1936-1937, dans *Besinnung*, revenant sur le sens de tout son chemin de pensée, Heidegger évoque avec nostalgie la religion de son enfance, et la distance qu'il fut conduit à prendre à son égard :

> Et qui pourrait méconnaître que tout ce chemin s'accompagna silencieusement d'une explication avec le christianisme – d'une explication qui n'est ni ne fut un « problème » rapporté, mais bien le maintien de la provenance la plus propre – celle de la maison parentale, du pays natal et de la jeunesse – et *simultanément* : la séparation douloureuse d'avec tout cela ? Seul qui fut ainsi enraciné dans un monde catholique effectivement vécu pourra pressentir quelque chose des

nécessités auxquelles le chemin de mon questionnement fut jusqu'à présent soumis, comme à des secousses telluriques souterraines. Les années de Marbourg y ajoutèrent l'expérience plus directe d'un christianisme protestant – mais déjà comme de tout ce qui, sans pour autant être jeté à bas, devait être fondamentalement surmonté. De cette très intime ex-plication, il ne convient pas de parler : elle ne porte pas sur des questions de dogmatique ou sur des articles de foi, mais uniquement sur la question de savoir si le Dieu nous fuit ou non, et si nous-mêmes pouvons encore véritablement en faire l'expérience en tant que créateurs. Et il ne s'agit pas non plus d'une simple toile de fond « religieuse » de la philosophie, mais de l'unique question : celle de la vérité de l'Être, qui seule décide du « temps » et du « lieu » qui nous sont historialement impartis au sein de l'histoire de l'Occident et de ses dieux [GA 66, 415-416].

De la nostalgie de l'enfance catholique dans la maison paternelle, celle du sacristain de l'église Saint-Martin à Meßkirch (voir *Le Chemin de campagne*, GA 13, 87-90, ou *Le Mystère du clocher*, GA 13, 113-116) ; du parrainage de Conrad Gröber, ami de la famille et futur évêque de Fribourg, qui permit au jeune Heidegger d'entreprendre des études ; des études de théologie (1909-1911) commencées à Fribourg, poursuivies en philosophie, et de la rupture avec le catholicisme (vers 1920) ; de son mariage avec Elfride Petri, de confession protestante ; de la première période de son enseignement à Fribourg, où furent élaborées les leçons consacrées aux Épîtres de Paul, à *Saint Augustin et le néoplatonisme*, et à l'étude de la mystique médiévale ; des années de Marbourg (1923-1928) et des longues conversations avec Rudolf Bultmann sur *Le Christianisme primitif* ; de tout cela, il convient de tenir le plus grand compte s'il s'agit de comprendre le profond enracinement de la vie et de la pensée de Heidegger dans l'expérience intime d'un christianisme vécu. Lorsqu'en 1945 Heidegger se voit suspendu de sa chaire d'enseignement par les autorités alliées d'occupation, lorsqu'il est menacé de se voir privé de sa propre bibliothèque, c'est encore à l'abbaye de Beuron (où il a souvent séjourné), qu'il peut trouver refuge pour la méditation et pour l'étude. Et entre-temps avait eu lieu – dans les « Traités impubliés » des années sombres (1935-1945) – la méditation de la thématique nietzschéenne de la « mort de Dieu », celle de la thématique hölderlinienne des « dieux enfuis » – et l'attente du « signe de la passée du dernier Dieu » (GA 65, s.). Ce « dernier Dieu », pourtant – celui-là même que Heidegger évoque en répondant aux journalistes du *Spiegel*, qui l'interrogent sur le destin des Temps modernes, que « seul un dieu peut encore nous sauver » –, les *Compléments à la philosophie* précisent d'entrée de jeu qu'il est « Le tout-Autre à l'égard des dieux étés, et surtout à l'égard du [Dieu] chrétien » (GA 65, 403). De cette « provenance théologique » qui fut la sienne alors qu'il se souciait « du

rapport entre la lettre des Écritures saintes et la pensée théologique spéculative » (donc déjà du rapport « entre le langage et l'Être »), Heidegger confie que « sans elle, il ne serait jamais arrivé sur le chemin de penser », et que « Provenance est toujours avenir » (GA 12, 91 ; *Acheminement à la parole*, p. 95).

Il a été reproché à Heidegger d'avoir (prétendument) masqué l'inspiration chrétienne, profondément empreinte au cœur de son travail de penser, et l'influence qu'auraient constamment exercée sur lui le christianisme et le « sentiment de l'expérience de la vie » dont nous sont témoins les écrits néotestamentaires, la patristique, saint Augustin, puis Luther, Pascal, Kierkegaard, etc. L'on est allé jusqu'à lui reprocher d'avoir cherché aussi par là à éclipser tout un élément hébraïque de la culture européenne, voué dès lors à constituer pour Heidegger une sorte de « dette impensée ». Selon Marlène Zarader : Heidegger aurait ainsi « exclu l'héritage hébraïco-biblique du champ de la pensée » – et cela (c'est un comble) « sans parvenir à en faire l'économie dans la sienne propre » ! Peut-on pourtant ainsi accuser Heidegger d'avoir prétendu (fût-ce « à son insu ») « effacer la double origine de l'Occident », alors même qu'il s'efforçait de « dépasser la métaphysique » et d'« en éclaircir l'impensé » ? Tout semble plutôt se passer comme si le puissant *héritage hébraïque* de l'Occident pouvait seulement avoir été pris en considération tel qu'historialement reconfiguré et intimement intégré à la *tradition chrétienne*. Si bien que, dans l'inspiration de Heidegger, c'est plutôt de *faire la part du grec et du chrétien* dans l'héritage occidental, qu'il peut s'agir, plutôt que celle du grec et de l'hébraïque. Heidegger n'a jamais cherché à dissimuler les préoccupations herméneutiques, théologiques et religieuses de son propre chemin de pensée, tout particulièrement dans les années durant lesquelles s'est patiemment élaborée la substance (et esquissé tout le sens) du grand ouvrage de 1927 – *Être et temps*. Il était notamment connu, depuis la parution du livre d'Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, que Heidegger avait consacré toute une part de son enseignement à la « phénoménologie de la vie religieuse » et aux Épîtres de Paul, ainsi qu'au problème intitulé : *Saint Augustin et le néoplatonisme* (GA 60), toute une part, aussi, de son enseignement aux « concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne », et que l'« expérience factuelle de la vie dans la foi chrétienne » (et tout particulièrement aux temps du « christianisme primitif » et de la prédication paulinienne) avait

été l'un des fils conducteurs (avec la lecture d'Aristote) de la « voie phénoménologique » originale ouverte par Heidegger en direction de l'« analytique existentiale » et de l'« ontologie fondamentale ». Il n'était un secret pour personne que saint Paul, saint Augustin, Luther, Pascal, Kierkegaard (tous dûment mentionnés en bonne place dans *Être et temps*), avaient joué un rôle important dans le parcours de cette voie spécifiquement heideggerienne du début des années 1920 ; que les *Cours* sur *La Phénoménologie de la vie religieuse* et sur *Saint Augustin et le néoplatonisme* avaient donné lieu à une interprétation du « caractère mouvementé de la vie », de la « finitude » ressaisie au fil d'une « herméneutique de la facticité » (GA 63), et qu'il s'agissait déjà de soustraire, à même la pensée d'Augustin, à l'emprise de l'« ontologie grecque ». Il était bien connu que Heidegger avait pris appui, dans sa lecture de l'Épître de Paul aux Romains, sur la lecture qu'en avait faite Luther dans les célèbres thèses de la *Controverse de Heidelberg* (Luther s'y réclamant hautement de la « théologie de la Croix » contre une « théologie de la Gloire » jugée suspecte d'avoir trop concédé à la considération du « monde », à l'esprit de « la philosophie grecque », et notamment à Aristote) :

> Compagnon dans ma quête me fut le jeune *Luther*, et modèle *: Aristote*, que Luther avait en détestation. Impulsions reçues : de *Kierkegaard* ; et les yeux, c'est *Husserl* qui me les a greffés [GA 63, 5-6].

La publication même des textes et matériaux qui constituèrent la substance de l'enseignement du « jeune Heidegger », préalable au surgissement d'*Être et temps*, atteste bien que rien n'était destiné à en demeurer dissimulé.

L'essentiel de l'« ex-plication » du penseur avec le christianisme semble pouvoir être décrit au fil conducteur d'une critique de l'alignement de la « théologie ecclésiale » sur la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, d'origine grecque, au détriment de l'expérience de la foi chrétienne elle-même et de l'historialité mouvementée de l'« événement chrétien ». Si la « métaphysique » est, dès son origine grecque, « double-et-une », elle est en effet en elle-même « ontologie au sens strict, et théologie ». Il s'ensuit que :

> [...] le caractère théologique de l'ontologie ne repose donc point sur le fait que la métaphysique grecque fut, plus tard, absorbée par la théologie ecclésiale du christianisme et par elle

> reconfigurée. Il repose bien plutôt dans la manière même dont, de très bonne heure, l'étant s'y est dé-celé comme l'étant.

L'événement de cette éclosion historiale onto-théo-logique, tel est bien « ce qui seul donna la possibilité à la théologie chrétienne de s'emparer de la philosophie grecque ». Mais la question se pose de savoir « si ce fut pour son usage ou pour son dommage ». Et Heidegger d'inviter les « théologiens eux-mêmes à en décider à partir de l'expérience de ce qui est chrétien *[aus der Erfahrung des Christlichen]*, en songeant à ce qui est écrit dans la première Épître aux Corinthiens de l'apôtre Paul [...] : ''Mais Dieu ne l'a-t-il pas réduite à la folie, la sagesse du monde ?'' (1 Co 1, 20) ». La « sagesse du monde » en question, c'est évidemment la philosophie grecque. D'où la question – ironique et décisive – que pose Heidegger à la théologie ecclésiale :

> La théologie chrétienne se décidera-t-elle encore enfin un jour à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre et, à sa suite, à considérer sérieusement la philosophie comme une folie ? [GA 9, 379 ; *Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ?*]

L'ironie mordante de la question posée à la « théologie chrétienne » revient à lui demander si elle se décidera enfin un jour à *se libérer de l'emprise* de ladite sagesse du monde, c'est-à-dire de la *métaphysique* : à prendre enfin acte du « dépassement de la métaphysique ». Fort de l'un des acquis majeurs de la « dé-struction de l'histoire de l'ontologie » mise en œuvre dès avant *Être et temps* : la mise au jour de la « constitution onto-théo-logique de la métaphysique », Heidegger n'en demeure pas moins fidèle à l'un des engagements essentiels des toutes premières *Leçons de Freiburg* des années 1920. Il s'agissait alors, en effet, sous les espèces d'une « herméneutique de la facticité » et d'une « phénoménologie de l'expérience religieuse » propre aux formes de vie du « christianisme primitif », de ressaisir *avant* qu'elle ne soit trop marquée à l'empreinte conjuguée de l'*ontologie grecque* et de la *théologie dogmatique* –, de ressaisir comme à la source l'expérience même de la vie humaine factive en sa mouvementation propre, telle qu'exposée, sous les espèces du « message chrétien » en son entente *paulinienne* (celle de l'annonce de l'imminence de la « proximité des temps »), à l'aventure de l'« Avent », à l'« éventualité et imminence » de la « Révélation », jusqu'en sa dimension « eschatologique » aventurée et même proprement « apocalyptique ». L'« acuité de l'instant » – à laquelle se voit portée l'existence des

« mortels » *dans l'imminence d'un « Événement » eschatologique révélateur, unique et décisif*, à bien des égards *redoutable* – reste, d'un bout à l'autre du chemin de pensée de Heidegger, l'élément même de l'« instant », de l'*Augenblick* à jamais seul propice au « souci » de penser ce qui est, en réserve, le « plus digne d'être pensé » – et que, signe des temps (qui devraient « donner à penser »), « nous ne pensons justement pas encore » : c'est-à-dire notre inextricable implication dans l'*Ereignis*.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, dans l'*Avant-propos* de 1970 à la conférence de 1927, *Phänomenologie und Theologie*, Heidegger se plaît encore à renvoyer, de façon assez ironiquement inactuelle, au petit écrit lui-même « intempestif » du théologien Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unseren heutigen Theologie*, paru la même année (1873) que la première des *Considérations intempestives* de Nietzsche, et où – insiste Heidegger (avis en est donné au petit nombre de « ceux qui pensent ») – l'« attente de la fin, négatrice du monde *[die weltverneinende Enderwartung]* est établie comme constituant le trait de fond du christianisme primitif » (GA 9, 45-46). Avis est alors donné – à qui consentirait à méditer « ce que pourrait bien comporter de multiplement digne-de-question la christianité du christianisme et de la théologie qui est la sienne », mais tout aussi bien et conjointement : « Ce qui, de la philosophie, y est [le] Digne-de-question » – de ce que « Philosophie & Théologie » y ont manifestement ici l'une et l'autre *destin lié*. Ce destin historialement « lié », c'est celui de l'onto-théo-logique. Ce qu'y a perdu la « théologie ecclésiale du christianisme », outre l'« esprit de pauvreté » et le sens de l'expérience proprement « eschatologique » du véritable christianisme, c'est l'éveil à la dimension propre à un Dieu qui soit « un Dieu divin », et non pas simplement la « cause première », l'« Étant suprême », le « Dieu des philosophes et des savants ».

Si la structure onto-théologique de la métaphysique porte nécessairement celle-ci à se perdre à son propre insu dans l'« oubli de l'Être » au bénéfice exclusif de l'« empire » que prend sur les humains la fascination du seul « étant dans son ensemble », de l'« étantité de l'Étant », voire de « l'Étant le plus étant » –, cette méconnaissance aveugle de la véritable portée, du véritable enjeu de la « différence ontologique » (celle de l'Être et de l'Étant), fait qu'il n'en saurait être autrement pour la *théologie chrétienne*, laquelle a lié historialement son sort (et par là son « destin ») à celui de la *métaphysique occidentale* – au point d'en porter (plus ou moins sciemment)

la « structure » à son comble. La profonde méconnaissance de l'enjeu de la *différence ontologique* ne peut alors manquer d'avoir porté la « théologie chrétienne » elle-même à méconnaître la portée et l'enjeu de la « différence théologique » : celle qu'il devait y avoir de *« Dieu » lui-même*, en son abyssale verticalité, à ce qui ne serait jamais que l'« Être » de l'« étantité de l'étant ». Et Dieu se voit alors réduit et abaissé à n'être jamais que l'Étant suprême (s'il n'est pas même réduit à n'être plus que la « Valeur suprême » dans un univers de « valeurs flottantes »). Mais il est alors *méconnu* (comme s'employa à le montrer un Maître Eckhart) dans sa « divinité » ou dans sa « déité » même. Et c'est peut-être alors aussi en ce sens que « Dieu » est bel et bien « mort ». Le « Dieu divin », prétendument « élevé » au statut métaphysique de « Cause première » et « cause de soi », n'est plus alors que le « Dieu des philosophes » – le « Dieu des philosophes et des savants ». Tel est bien, en un sens, le « coup » le plus mortel qui puisse avoir jamais été porté « contre Dieu » (GA 5, 259 s. ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 313). Heidegger l'écrit sans ambages :

> Ce n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, ce n'est pas que l'existence de Dieu ait été démontrée indémontrable, qui est le coup le plus dur porté contre Dieu ; c'est que Dieu, tenu pour réel, soit élevé au rang de la valeur suprême. Car ce coup-là provient justement de ceux qui croient et de leurs théologiens, lesquels parlent du plus Étant de tout l'étant, sans jamais se laisser venir à l'idée de penser à l'Être lui-même, et sans même y prendre conscience que ce penser et ce parler, du point de vue de la foi, est par excellence l'injure faite à Dieu, pour peu qu'elle vienne s'immiscer dans la théologie de la foi [GA 5, 259-260 *(Le Mot de Nietzsche « Dieu est mort »)*].

Le « Dieu » de l'onto-théologie est incommensurablement étranger au véritable « Dieu divin » :

> À ce Dieu-là [celui de la métaphysique], l'être humain ne peut adresser de prière, ni non plus lui faire offrande en sacrifice. Devant la *Causa sui*, l'être humain ne peut tomber à genoux avec respect ; il ne peut non plus devant un tel Dieu se faire musicien et danser. Dans cette mesure, le penser sans-dieu *[das gott-lose Denken]*, qui doit renoncer au Dieu de la philosophie, au Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus proche du Dieu divin *[dem göttlichen Gott vielleicht näher]*. Ce qui veut seulement dire qu'il est plus libre pour lui que l'onto-théo-logique ne voudrait s'en apercevoir [GA 11, 77 ; *La Constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, *Questions i*, p. 306].

Le « Dieu de la philosophie » – à la différence du seul véritable « Dieu divin » – n'est tout simplement « pas un Dieu » (*Esquisses tirées de l'atelier*, GA 13, 154). Dans le sentiment croissant de l'« absence de Dieu », pour qui médite sérieusement, l'étrange « état de chose » dont

semble devoir témoigner malgré elle la « théologie » qui n'est autre que celle de l'onto-théologie, l'attitude convenable consiste peut-être alors seulement dans le « silence » :

> Qui a de la théologie, qu'il s'agisse de la théologie de la foi chrétienne ou, aussi bien, de celle de la philosophie, une expérience acquise à une provenance nativement approfondie, il préfère aujourd'hui, dans le domaine de la pensée, à propos de Dieu, faire silence [GA 11, 63].

Von Gott zu schweigen – « se taire » et « faire silence [lorsqu'il s'agit] de Dieu », telle semble devoir être l'attitude soucieuse de répondre et de correspondre au sentiment – hölderlinien – de la « fuite des dieux », au sentiment poignant « des dieux enfuis », du « délaissement des dieux ». À quoi semble devoir se reconnaître l'« atmosphère vibratoire *[Stimmung]* » propre à une « époque de l'Être » qui pourrait bien encore (plus que jamais) être la nôtre – et entre toutes : « temps de détresse » – *dürftige Zeit* (voir *À quoi bon des poètes en temps de détresse*, GA 5, 269-320). Mais cette « absence » même, ressentie, cet « absentement » même « n'est pas rien » – comme le fait remarquer Heidegger dans les *Essais et conférences* :

> Le manque de Dieu et du divin est absence *[Abwesenheit]*. Mais absence n'est pas néant ; l'absence est seule justement la présence à laquelle il nous faut nous approprier, l'y-présence d'aître de la plénitude cachée de ce qui a eu aître et, ainsi rassemblé, y a bien encore aître *[die Anwesenheit des Gewesenen und so versammelt Wesenden]* : le divin *[das Göttliche]* – dans le monde grec, dans le Judaïsme prophétique, dans la prédication de Jésus. Ce Qui-n'est-plus est en lui-même un Pas-encore : celui de l'à-venue dissimulée de son aître inépuisable [GA 7, 185].

Il se pourrait donc bien, en un sens, que « Dieu », contre toutes apparences, ne fût pas « mort ». Qu'il se fût seulement « absenté » ou encore autrement « éloigné » de nous. Sur fond d'attente et de vigilance à l'égard de quelque « signe de la passée du dernier Dieu » (GA 65, 405-417) – d'un « Dieu ultime » et « fugitif » qui ne fût plus que le « tout-Autre à l'égard de ceux qui ont été, et surtout à l'égard du [Dieu] chrétien », que peut-il rester de « chrétien » à l'époque des « dieux enfuis », si ce n'est, peut-être, la présence « christique » de l'étranger, l'accueil du voyageur d'*Un soir d'hiver* de Trakl ?

Gérard Guest.

Ouvrages cités – O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1963. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

→ Angelus Silesius. Augustin. Beuron. Braig. Bultmann. Christ. Dieu(x). Dieu à l'extrême. Eckhart. Fribourg-en-Brisgau. *Geviert*. Gröber. Hölderlin. Kierkegaard. Luther. Mort de Dieu. Mystique. Nietzsche. Ontothéologie. Ott. Pascal. Paul. Pensée juive. Philosophie chrétienne. Religion. Salomon. Scolastique. Stein. Théologie. Thomas d'Aquin. Welte.

Ciel

> Et il est urgent
> De questionner le ciel

recommande Hölderlin dans l'esquisse « Colomb ». La philosophie pourtant n'a jamais cessé de scruter le ciel, « lieu » propre où se manifestent les *phénomènes* originels : lever du soleil, éclipse de la lune, passage de l'étoile. Elle tire même de là son nom le plus ancien d'astronomie sous l'obédience, aux dires de Socrate, de la Muse Uranie. Tous les grands métaphysiciens, de Platon à Hegel en passant par Descartes et Kant, écriront de magnifiques traités du ciel. Pourquoi y aurait-il alors urgence à questionner le ciel ? Parce que la contemplation métaphysique et, à partir d'elle, la théorie physique du ciel n'ont jamais pu être à la hauteur de l'exigence *phénoméno-logique* première que lui avait pourtant assignée dans son propre *Traité du Ciel* Aristote : penser le ciel, c'est montrer dans quelle mesure « le *logos* témoigne en faveur des phénomènes en même temps que les phénomènes témoignent en faveur du *logos* » (270 b4). Cette réciprocité des témoignages exige simplement de penser le ciel sans mettre entre parenthèses le monde – de comprendre autrement dit qu'il n'y a pas de ciel sans terre (ce qui, traduit théologiquement, veut dire que Dieu aussi a besoin de l'homme).

Lorsqu'en 1959 les Russes lancent leur première fusée à la conquête du ciel, Heidegger relève avec intérêt ces propos de Khrouchtchev : « Nous sommes les premiers au monde à avoir imprimé dans le ciel, de la terre à la lune, une trajectoire de feu. » Il se pourrait bien plutôt, poursuit Heidegger dans ses *Esquisses tirées de l'atelier* (GA 13, 152), que la « trajectoire des fusées pousse brutalement *terre et ciel* dans l'oubli ». La conquête spatiale, en effet, abolit aussi bien la terre que le ciel, au sens où *l'un et l'autre*

constituent l'habitation poétique de l'homme. À la même date, René Char proclamait *Aux riverains de la Sorgue* :

> L'homme de l'espace dont c'est le jour natal sera un milliard de fois moins lumineux et révélera un milliard de fois moins de choses cachées que l'homme granité, reclus et recouché de Lascaux, au dur membre débourbé de la mort.

Si Heidegger ne pense donc pas le ciel dans l'horizon scientifique de l'astronomie, c'est qu'il n'y a pour lui de ciel que dans l'allégie d'un monde, dont le déploiement intime est porté par la musicalité encore inouïe de ce qu'il nomme le Quatuor, la tendre entrappartenance de la terre, du ciel, des hommes et des dieux. C'est au cœur du *Dasein* que vient à s'allégir le ciel, ce qui veut dire que les astres, l'éclair ou le cortège des nuages ne cessent de constituer cette ouverture où vient constamment s'inscrire pour le *Dasein* un sens d'existence – cette *significativité* qui fait de chaque contrée un monde, bref cet *usage humain du ciel*, pourrait-on dire avec René-Guy Cadou *(Usage interne)* lorsqu'il décrit la poésie comme « ce grand élan qui nous transporte vers les choses usuelles – usuelles comme le ciel qui nous déborde ». Pour habiter le ciel, nul besoin de spoutnik – l'écoute des poètes offre un premier et salutaire viatique, tant il est vrai comme l'a écrit Baudelaire dans ses *Fusées* que la « musique creuse le ciel ».

Comment cependant des mortels peuvent-ils prétendre habiter le ciel ? De même que l'abîme que porte la terre et auquel appartient l'être humain est inaccessible aux Célestes (GA 39, 105), n'y a-t-il pas de manière analogue un abîme inversé au creux du ciel qui le rende inhabitable aux mortels ? En théologie métaphysique, cette question se règle à partir de la distinction du temps terrestre et de l'éternité céleste. Dans son cours sur *La Germanie*, Heidegger défait complètement cette distinction en pensant, à partir du temps originel, la manière dont se déploie l'abîme porté par la terre. Du même coup notre éternité céleste apparaît comme ce qu'elle est : une mesure « trop humaine » d'un temps qui n'a plus rien d'humain. En réalité, comme le chante Hölderlin, « est éphémère tout ce qui est céleste, mais non stérile » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 110).

La rencontre de l'éphémère permet-elle aux mortels d'habiter – « rien qu'un instant » – le ciel ? Si nous parvenons à penser cette question à partir de ce *Mi-lieu* qui n'est ni la terre ni le ciel ni le dieu ni l'homme, mais

l'appartenance des Quatre qui, du cœur de sa tendresse, rend possible toute habitation, la question prend une autre tournure :

> L'homme qui habite poétiquement porte tout ce qui apparaît, terre et ciel, et le sacré – il le porte à l'évidence stable pour elle-même, qui sauvegarde tout ; il le porte, dans la figure de l'œuvre, à une sûre stature.

Heidegger écrit ces lignes dans « Terre et Ciel de Hölderlin » (GA 4, 162 ; *Approche de Hölderlin*, p. 209), que nous devons considérer comme son grand traité du ciel.

Terre et ciel sont dialogue. D'abord résonne le ciel : « [...] ensuite / apparaissant chantent les nuages » – le texte de Heidegger est aussi un très beau traité des nuages ; *die Wolke dichtet*, le « nuage dicte son poème », écrit aussi Heidegger dans *Retour* (GA 4, 15). En écho au ciel, le chant des poètes « ne peut être que l'hymne qui depuis la terre appelle le ciel ». Portés par la « réflexion » et la « tendresse », les appels des poètes

> [...] sont comme un regard au-dehors, au dehors de la terre dans le plein du ciel. Merveilleuse mêmeté du regard et de l'appel dans le chant terrestre des poètes. Pourtant elle ne fait que correspondre à la mêmeté de l'éclair et de la voix du ciel. En tant que résonnant, le ciel est le *bleu école des yeux* [GA 4, 168 ; *Approche de Hölderlin*, p. 220].

Cette bouleversante définition du ciel est tirée des premiers vers de « Grèce » (dont le texte de Heidegger constitue le commentaire intégral) :

> Car au bleu école des yeux,
> De loin, au tumulte du ciel
> Résonne comme le chant du merle
> Des nuages la sereine tonalité bien
> Accordée par l'existence de Dieu, l'orage.

La voix du ciel, commente Heidegger, est la sereine tonalité des nuages :

> Ce qui accorde les nuages dans l'ouvert, c'est justement ce qu'ils abritent en eux : la « plus haute manifestation de l'orage », l'éclair, le tonnerre, la tempête et les flèches de la pluie. Y est en retrait la présence du dieu. Même si les nuées d'orage voilent le ciel, elles lui appartiennent et montrent la joie du dieu [GA 4, 165 ; *Approche de Hölderlin*, p. 214].

À cette joie divine vient répondre la joie proprement humaine dont Hölderlin a parlé de manière saisissante dans ce passage crucial de sa seconde lettre à Böhlendorff :

> La nature du pays natal se saisit de moi d'autant plus puissamment que je l'étudie davantage. L'orage [...] parmi les autres formes du ciel ; la lumière dans son ouvrage [...], sa force quand

> elle approche et quand elle s'en va ; ce qu'ont de caractéristique les forêts et la rencontre en une seule contrée de divers caractères de la nature, que tous les sites sacrés de la terre soient assemblés autour d'un site et la lumière philosophique autour de ma fenêtre voilà maintenant ma joie...

Quand résonne l'orage, le ciel s'illumine d'éclairs. *Blitz* (éclair) est le même mot que *Blick* (regard), note Heidegger. L'habitation poétique du ciel peut ainsi délivrer les premiers linéaments de ce que nous pourrions appeler une autre théologie :

> Dans le regard, il y a existence. L'orage s'appelle pour cette raison *existence de Dieu*. Terre et ciel, et les dieux en retrait dans le sacré – tout est, pour la paisiblement joyeuse disposition du poète, présent dans l'entier de la nature s'ouvrant originellement [GA 4, 161 ; *Approche de Hölderlin*, p. 208].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – R.-G. Cadou, *Usage interne*, dans *Poésie la vie entière*, Paris, Seghers, 2001. – R. Char, *Aux riverains de la Sorgue*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

→ Cruche. *Geviert*. Habiter. Hölderlin. Joie. Terre.

Cioran, Emil (1911-1995)

« J'ai écrit pour injurier la vie et pour m'injurier. Résultat ? Je me suis mieux supporté et j'ai mieux supporté la vie. » Tout Cioran est dans cette formule : un pessimisme certain et la transfiguration de ce dernier, grâce à un humour salvateur, mais aussi bien grâce à une pratique supérieure du *style*, conçu comme une « apothéose » qui l'apparente au dandy de la tradition baudelairienne. Comme le souligne son ami Armel Guerne : Cioran « apporte une forme d'humour nouvelle et singulière, la gravité particulière d'un sourire », devant la « fin du monde en gargouillis ». Mais Cioran est encore celui qui a le mieux parlé de lui-même, dans des épigrammes avec lesquelles aucun de ses ennemis n'a pu rivaliser : « antiprophète », « penseur crépusculaire », « ange réactionnaire », « profiteur du terrible », « galérien de la nuance », il est un « destructeur qui *ajoute* à l'existence, qui l'enrichit en la sapant » – un « nostalgique de l'âge des cavernes et du siècle des Lumières », bref « Hamlet chez les Midinettes ».

Disciple proclamé des Pères du Désert, de Maître Eckhart et des bouddhistes tardifs, Cioran, « ballotté entre le cynisme et l'élégie », a d'abord suivi des études de philosophie à Bucarest, entre 1928 et 1932. Fils d'un pope, il rejette dès l'adolescence la foi orthodoxe et ne se reconnaît plus alors que dans Schopenhauer, Philipp Mainländer ou Georg Simmel. Il précise : « J'ai cru aveuglément en la philosophie, j'étais fasciné par les grands systèmes – Kant, Hegel, Fichte. » Il écrit ses premiers textes en 1932, et, dès cette époque, commente Heidegger, dans un esprit polémique, d'où l'admiration n'est pas exclue, ni ne le sera jamais – jusqu'à l'entretien reproduit en allemand dans *Neuer Weg* de 1992. Ainsi dans son article sur « La Mélancolie » de Dürer, dans le journal *Calendarul* du 8 juillet 1932, peut-on lire ces phrases :

> Contrairement à Martin Heidegger, nous pensons que c'est la mélancolie qui dévoile à l'homme l'étant en soi, et non pas l'ennui, car celui-ci résulte de conditionnements tout à fait fortuits et extérieurs. Il est la forme vulgaire de la mélancolie.

Ailleurs, dans un autre article de *Calendarul* du 3 août 1932, sur « La vision de la mort dans l'art du Nord », Cioran note cette fois avec une sympathie prononcée :

> Là où l'existence prime et où la forme est vague et inconsistante, le problème de la mort est essentiel. Des preuves ? Pensez à Søren Kierkegaard ou à Martin Heidegger. Tandis que ce genre de question est tout à fait secondaire dans le formalisme anachronique et désuet de Kant.

À dater de 1933, Cioran, devenu insomniaque, change du tout au tout : il délaisse la philosophie (celle de Bergson, le « philosophe le moins tragique des temps modernes », et de Nietzsche sur qui il n'écrira jamais sa thèse) et s'engage en politique à l'extrême droite, du côté de la Garde de fer, « une secte délirante » (« J'ai éprouvé sur moi-même en ce temps-là comment sans la moindre conviction on peut céder à un engouement »), puis émigre à Paris, où il renaît de ses cendres, en passant, entre autres, du roumain au français. Le 16 juillet 1990, il confesse : « Je reste perplexe devant les années, les événements et tant de mots ayant un sens ou n'en ayant pas. » « Mon secret était simple : je n'avais pas le sens de la mesure. Au fond, c'est la clé de toute vitalité. » Après la guerre, Cioran écrit quelques livres tour à tour lyriques, polémiques et laconiques d'une tenue supérieure : « Le monde de Tchekhov dégradé en essai. » Heidegger revient souvent dans ses propos ; ainsi dans *Exercices négatifs*, publié à titre posthume, la matrice de

son premier livre français, *Précis de décomposition*, où, prudemment, les pages sur Heidegger ne figurent plus :

> Heidegger recueillit en professeur l'héritage de Kierkegaard : il en résulta une construction magnifique, mais sans sel, où les catégories resserrent les expériences essentielles, un catalogue d'angoisses, un fichier de désastres. Les tribulations de l'homme comme la poésie de sa déchirure y sont *enseignées*.

Ou encore, au sujet de la mort, qui le préoccupe comme son compère Ionesco :

> [...] les pages de Heidegger sur elle n'égaleront jamais en intensité celles de Tolstoï ou de Rilke. C'est que la philosophie est un mode d'expression inapte à rendre ce qu'il y a de plus intime et de plus nécessaire en nous. Elle est une réputation de profondeur, mais elle n'est pas profonde, ni réellement géniale.

Ou enfin :

> Les quelques pages de *Was ist Metaphysik ?* de Heidegger – petite brochure et le chef-d'œuvre de la philosophie contemporaine – ne remplacent certainement aucun vers d'aucun poète en proie au néant, mais c'est néanmoins un des essais les plus réussis de voler à la poésie sa matière.

Cioran avoue encore à Fernando Savater en 1977 : « De Heidegger m'intéresse le côté kierkegaardien, pas le côté husserlien. Mais, avant tout, je cherche le *cas*. » De là sa formule célèbre : « Les Allemands ne s'aperçoivent pas qu'il est ridicule de mettre dans le même sac un Pascal et un Heidegger. L'intervalle est de taille entre un *Schicksal* et un *Beruf*, entre une destinée et une profession » *(Aveux et anathèmes)*. Une formule que l'on pouvait lire, dès les années 1950, dans son *Anthologie du portrait*, avec une nuance à savourer : « De toute évidence, un Montaigne n'a pas souffert pour la connaissance : un sage, et rien de plus, un Pascal au contraire a *payé* pour la moindre affirmation ou négation qu'il s'est permise. » Cioran fonctionne comme un *excitant*, mais on se tromperait aisément – quiconque a *ri* avec Cioran sait de quoi il en retourne –, en cherchant chez lui une vérité, qu'il a avoué, pour sa part, n'avoir jamais trouvé, estimant que la vérité n'existe pas de toute façon : « Je ne suis rien de plus qu'un *Privat Denker* – un penseur privé –, j'essaie de parler de ce que j'ai vécu, de mes expériences personnelles, et j'ai renoncé à faire œuvre. »

Stéphane Barsacq.

Ouvrages cités – E. Cioran, *Aveux et anathèmes*, Paris, Gallimard, 1987 ; *Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1996.

→ Kierkegaard. Rien.

Cocteau, Jean (1889-1963)

Maître ès féeries de la Belle Époque jusqu'au début des années 1960, ce poète à la Protée laisse l'empreinte d'un ludion insaisissable : poète, dramaturge, romancier, cinéaste, journaliste, voire peintre de grand talent. Brillant, sans doute, il le fut, et plus encore, mais cette légèreté, digne du propos de Platon sur les poètes dans l'*Ion*, fut, sur plus de cinquante ans de créations, une force littéralement exemplaire. Rilke, par exemple, aimait Cocteau et projetait de le traduire avant sa mort – Cocteau qui, dans son journal, ne se reconnaît, pour sa part, qu'un seul maître, Friedrich Nietzsche. Aussi n'est-on guère surpris de lire le nom de Heidegger sous la plume de Cocteau, dans *Le Passé défini*, à la date du 23 octobre 1956, où, après l'évocation d'une conversation avec Picasso où il est question de « cette étrange grippe de l'univers », il cite le philosophe allemand, en une formule digne de Cocteau lui-même : « Martin Heidegger dit que les poètes intégrés dans le réel sont ses *prisonniers*. »

Stéphane Barsacq.

Ouvrage cité – J. Cocteau, *Le Passé défini. 1956-1957*, Paris, Gallimard, 2006.

Cohen, Hermann (1842-1918)

Lorsqu'au cours des premiers échanges de la fameuse disputation de Davos, en 1929, Ernst Cassirer lui demande de préciser sa pensée plutôt que de s'en tenir à l'appellation de « néo-kantisme », le premier nom qui vient à l'esprit et sur les lèvres de Heidegger est celui de Cohen (GA 3, 275), figure tutélaire de l'École de Marbourg, citadelle du néo-kantisme. Grande figure universitaire en Allemagne au tournant du siècle, le « génial Cohen », comme l'appellera Boris Pasternak, qui en fut l'auditeur à Marbourg, dans

Sauf-conduit (Première partie, IX ; *Œuvres*, p. 555) a dû conserver à Marbourg une certaine renommée lorsque, quelques années seulement après sa mort, Heidegger y est nommé. Entre Heidegger et Cohen, il y a un enjeu qui s'appelle Kant. C'est sur ce terrain que Heidegger a rencontré Cohen, mais non sur celui de ses écrits relatifs au judaïsme.

Certes, l'interprétation néo-kantienne, qui voit dans la *Critique de la raison pure* une « théorie de la connaissance » *(Erkenntnistheorie)* de la science mathématique de la nature, plutôt qu'une ontologie de l'étant comme objet, une liquidation de la métaphysique plutôt que sa refondation, est souvent prise pour cible ou repoussoir par Heidegger dans son interprétation de l'œuvre maîtresse de Kant. Le grand livre de 1929 sur *Kant et le problème de la métaphysique*, autrement appelé le *Kantbuch* de Heidegger, et dont le titre vise à faire apparaître que c'est avec Kant que la métaphysique devient à elle-même un problème, est un pavé dans la mare du néo-kantisme. « Le vice rédhibitoire du néo-kantisme », ira jusqu'à dire Heidegger dans un cours de 1928/1929, « consiste à n'avoir pas lu la toute première phrase de la *Critique de la raison pure*, sur laquelle pourtant toute la Critique est construite » (GA 27, 259), autrement dit à négliger la réceptivité de la sensibilité au profit de la spontanéité de l'entendement, au point de voir dans l'Esthétique transcendantale, qui en constitue proprement l'ouverture, un « corps étranger *(Fremdkörper)* ». D'où l'unilatéralité du néo-kantisme, qui, entre esthétique et logique, ne tient pas la balance égale. Il n'en demeure pas moins que si le néo-kantisme, dont Cohen fut une grande figure, s'est radicalement fourvoyé aux yeux de Heidegger dans son interprétation de Kant, c'est précisément par ce que ce fourvoiement a de radical qu'il atteint sa grandeur propre, en sorte que la *vituperatio* étrangement se retourne en *laudatio* de Cohen (et de Natorp) dans le cours de Marbourg de 1927-1928 sur Kant :

> C'est précisément cette unilatéralité radicale de l'école de Marbourg qui a bien plus stimulé l'interprétation de Kant que tous les compromis douteux qui ne se soucient pas d'emblée de la problématique centrale. Où l'on voit une fois de plus qu'un fourvoiement radical et accompli en toute rigueur scientifique est incomparablement plus fructueux pour la recherche qu'une demi-douzaine de vérités approximatives, autant dire un fourre-tout dont il n'y a rien à tirer [GA 25, 79 ; *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*].

Fût-elle assortie d'un reproche d'unilatéralité, la reconnaissance d'une rare radicalité n'est pas, sous la plume de Heidegger, un mince compliment. En Hermann Cohen, Heidegger semble donc avoir trouvé un *adversaire à*

sa mesure, avec tout le respect dû à sa mémoire. Mais que dans le débat qui, en 1929, oppose Cassirer à Heidegger, le véritable héritier de Cohen soit non pas Cassirer mais Heidegger, il fallait, pour le percevoir, s'appeler Franz Rosenzweig :

> Heidegger, le disciple de Husserl, le scolasticien aristotélicien [...] a défendu contre Cassirer une position philosophique qui est la nôtre, qui est celle de la pensée nouvelle et qui provient en droite ligne du « dernier Cohen » [*Philosophie*, nº 18, p. 89].

Pascal David.

Ouvrages cités – B. Pasternak, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007. – Fr. Rosenzweig, « Fronts inversés », *Philosophie*, nº 18, Paris, Éd. de Minuit, 1988.

→ *Critique de la raison pure*. Davos. Kant. Néo-kantisme.

Combat

Der Kampf, der Streit, die Auseinandersetzung ; polémos, éris

À notre époque, celle de l'abandonnement de l'être, le combat est déserté et ceux qui s'en réclament sont rares – et dénoncés comme suspects par tous ceux qui, à l'instar du dernier homme, visent « cette sorte méprisable de bien-être dont rêvent les épiciers, les chrétiens, les vaches, les femmes, les Anglais et autres démocrates » (Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*). Parmi ces suspects se trouvent d'abord incontestablement artistes et poètes. Lorsque Albert Camus publie *L'Homme révolté*, René Char, l'auteur des *Loyaux adversaires*, lui écrit dans une lettre du 16 juillet 1951 :

> Votre livre marque l'entrée dans le combat, dans le grand combat intérieur et externe aussi des vrais, des seuls arguments – actions valables pour le bienfait de l'homme, de *sa conservation en risque et en mouvement*. Vous n'êtes jamais naïf, vous pesez avec un scrupule. Cette montagne que vous élevez, édifiez tout à coup, refuge et arsenal à la fois, support et tremplin d'action et de pensée, nous serions nombreux, croyez-le, sans possessif exagéré, à en faire *notre* montagne.

Mais celui qu'*on* appelle l'ami de la sagesse, le philosophe, peut-il vraiment se réclamer du combat, en faire sa montagne ? C'était, dans la filiation de Nietzsche, l'avis de Chestov, lequel raconte en ces termes son « amitié orageuse » avec Husserl : « [...] nous avions eu une discussion

ardente à propos de la question : ‘‘Qu’est-ce que la philosophie ?’’ Je lui avais dit : la philosophie est une lutte, la lutte suprême. Et il m’avait rétorqué d’un ton tranchant : *“Nein, Philosophie ist Besinnung”* [‘‘Non, la philosophie est une méditation’’] » (*Spéculation et révélation*, p. 207). Chestov cependant ne cédera pas et son dernier grand livre, *Athènes et Jérusalem*, s’achèvera sur cette déclaration : « La philosophie n’est pas *Besinnen*, elle est lutte. Et cette lutte n’aura pas de fin. Le royaume de Dieu, ainsi qu’il est dit, s’obtient par la violence. »

Heidegger, de son côté, est clairement un penseur du combat, mais d’une façon qui n’a plus rien à voir avec la vision nietzschéenne de l’homme libre comme guerrier, ne serait-ce déjà que parce que la distinction entre *Besinnung* et lutte à laquelle tient tant Chestov ne lui semble pas du tout aller de soi. C’est même plutôt au cœur de la *Besinnung* – le recueillement du sens tel qu’il s’accomplit dans le lâcher-prise de la méditation – que le combat se dévoile comme un des noms de l’être. Mais il y a cependant ici deux plans qu’il faut distinguer : l’*être* comme combat et la *philosophie* comme combat.

Heidegger se réclame d’abord du combat parce qu’en son origine socratique – dans son nom propre – la philosophie est bien un combat. C’est dans son cours de 1928-1929 qu’il le développe de la manière la plus simple ; si la *sophia* au sens grec peut se saisir comme cette pleine maîtrise dans l’*entente* de l’entièreté du monde, qui d’emblée transcende les clivages entre l’art, la musique, la technique, le savoir, etc., pourquoi devrait-elle être accompagnée de la *philia*, de l’amour ? Parce que l’amour est le combat par excellence, répond Heidegger :

> À mesure que l’être humain aiguise son entente du monde tout entier, il fait l’épreuve du fait que cette entente n’est pas là sans autre forme de procès et qu’elle n’est pas simplement quelque chose que l’on pourrait acquérir à la manière d’une possession ou d’un patrimoine. Entendre exige de se donner de la peine, un effort exprès et constant qui, avant toutes choses, d’emblée, doit être porté par une inclination originelle pour les choses. Cette inclination affectueuse, cette amitié intime avec les choses mêmes, c’est ce qui est désigné par φιλία : une amitié, qui, comme toute amitié véritable, a, en son être même, à livrer combat en faveur de ce qu’elle aime [GA 27, 22].

Dans sa dénomination originelle, la *philia* philosophique est cet amour qui en son être même a à livrer combat en faveur de ce qui se donne à penser. Malgré la référence implicite à Socrate, ce serait une erreur de comprendre cette définition dans une perspective « humaine, trop humaine ». Le combat philosophique n’a strictement rien de subjectif (une

propriété qui émanerait d'une prétendue faculté agonistique propre aux penseurs grecs) ; il ne relève pas du tout de la joute sophistique, voire « dialectique », où les réfutations s'enchaînent les unes aux autres ; mais il ne s'agit pas pour autant de la lutte à mener contre les sophistes dans l'horizon de ce que Socrate a nommé dans le *Ménon* (75d) la « douceur dialectique ». Le véritable combat doit se déployer à partir de la chose même telle qu'elle se donne à penser ; c'est pourquoi, explique Heidegger :

> Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la « lutte amoureuse » *[liebender Streit]* qui est celle de la chose même. Elle les aide mutuellement à atteindre l'appartenance simple au Même... [GA 9, 336 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 91.]

Les mots de Hölderlin (« Rentrée, I ») n'arrivent pas par hasard dans ce passage de la *Lettre* et nous invitent à penser ce débat de combat et d'amour en dehors de l'orbe d'une dialectique au nom de laquelle toutes les contradictions sont délivrées. Dans le cheminement qui fut celui de Heidegger, c'est sans conteste la lecture des textes « théoriques » de Hölderlin qui le conduisit définitivement hors de la dialectique. Dans sa seconde lettre à Böhlendorff, Hölderlin évoque « l'Athlétique des gens du Sud, dans les ruines de l'esprit antique ». Il faut ici entendre *athlétique* au sens propre, et le penser non pas abstraitement, mais dans l'élément de l'esprit antique, à savoir la force de réflexion :

> Le verbe grec ἀθλέω veut dire : combattre, lutter, saisir et porter. Pensé en grec, l'Athlétique fait tour à tour surgir et se réserver tout ce qui est en lutte réciproque [GA 4, 160 ; *Approche de Hölderlin*, p. 206].

Le propre d'un combat est de réunir et de séparer en même temps – mais, pour les Grecs, dans une dimension athlétique de manifestation – apparition & disparition – où ce qui est en lutte réciproque dévoile en creux l'harmonie de la commune appartenance. Le combat athlétique est cette lutte au sein de laquelle chacun des combattants est de plus en plus révélé dans son être propre. Pour Hölderlin, la dimension athlétique des Grecs et leur force de réflexion constituent les deux manières de porter au rayonnement la beauté. L'une n'est compréhensible qu'en union avec l'autre : ils s'entrappartiennent – ne faisant qu'un avec ce que Hölderlin nomme la *tendresse (Innigkeit)*, le trait fondamental de la *popularité* des Grecs. Pour Hölderlin comme pour Heidegger, ce trait fondamental des Grecs apparaît à son comble dans la parole d'Héraclite, et au premier chef

dans le célèbre fragment DK B53, celui où Héraclite nomme le *polémos*. Le passage cité d'*Approche de Hölderlin* se poursuit ainsi :

> L'Athlétique, c'est le « belliqueux » héroïque, au sens du πόλεμος, c'est-à-dire de ce combat que Héraclite pense comme la mobilité au cœur et en vue de laquelle dieux et hommes, liberté et servitude ressortent dans le rayonnement de leur être.

Notons au passage les guillemets que Heidegger met à *belliqueux*. Le combat au sens du *polémos* héraclitéen n'a rien à voir avec la guerre, ni en son sens politique, ni en sa dimension mythique, telle qu'elle se dévoile dans l'*Iliade* par exemple. Ce que Héraclite appelle *polémos* se déploie « antérieurement » au divin et à l'humain. Parmi les fragments d'Héraclite, celui qui porte sur le *polémos* est un de ceux que Heidegger a le plus cité et le plus commenté. Pour une première raison déjà toute simple : à une époque où la volonté de puissance s'abîme comme volonté de volonté pour prendre le pouvoir politique en prônant la mobilisation générale, et où par conséquent, en renversement de la thèse de Clausewitz, c'est la politique qui s'est transformée en une modalité de la guerre, il fallait d'abord préserver la pensée d'Héraclite de tous les contresens et de toutes les récupérations éhontées. Le fragment 53 dit :

> Combat est père de tout, roi de tout. C'est lui qui fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, les uns comme libres, les autres comme esclaves.

Nous citons ici la traduction de J. Beaufret, qui a le mérite de la littéralité. Heidegger pour sa part traduit en cherchant à entendre ce que veut dire *père* d'un côté, et *roi* de l'autre. Dans son premier cours sur Hölderlin, il interprète de la manière suivante la parole d'Héraclite : « Le combat est la puissance d'engendrement de l'étant, mais non de telle façon qu'après avoir introduit les choses dans le devenir il se retire d'elles ; au contraire, le combat maintient et régit aussi l'étant précisément dans la constance de son être » (GA 39, 125). Dès le semestre suivant, dans le cours intitulé *Introduction en la métaphysique*, il reprend son analyse pour l'approfondir. Cette puissance d'engendrement et de sauvegarde est le règne de ce que les Grecs appelaient *Physis*, éclosion qui se déploie comme séjour en soi-même ; mais ce règne de la *Physis* ne vient à manifestation que parce qu'il échappe à ce qui pourtant ne cesse de s'échapper pour se maintenir en retrait. Ce règne n'a lieu que parce que l'*alèthéia* (la « vérité ») est en elle-même une *lutte*, où ce qui se dévoile dans la suspension du retrait *s'arrache*

à un non-dévoilement plus initial. Dans cet horizon, le *polémos* d'Héraclite vient tout simplement configurer le *monde*. D'où cette traduction :

> La confrontation est ce qui engendre (laisse éclore) tout (ce qui se déploie en présence) (non moins que) ce qui sauvegarde tout sous son règne. Les uns, elle les laisse apparaître comme des dieux, les autres comme des hommes, les uns elle les fait ressortir comme des serviteurs, les autres comme des hommes libres [GA 40, 66].

Heidegger traduit ici *polémos* par le terme très parlant d'*Auseinandersetzung*. Il en donne une explicitation élémentaire dans cet *Écrit politique* de 1945 où il revient sur son rectorat de 1933-1934, en vue précisément de rendre compte en quel sens philosophique le *Discours de rectorat* évoquait le combat. Il y explique que, loin de vouloir dire guerre, le mot *polémos* chez Héraclite a le même sens que *éris*, le « différend » *(Streit)*, qu'il ne s'agit pas, là non plus, d'entendre dans le sens de querelle ou de dissension et « encore moins l'usage de la violence pour abattre l'adversaire » ; *polémos* et *éris* veulent dire :

> [...] *Aus-einander-setzung*, la dis-position ex-plicative, et en telle figure que, dans cette *explication*, l'essence des deux qui s'expliquent vient s'exposer *(aus-setzen)* à la vue de l'autre, et ainsi se montre, vient à paraître, c'est-à-dire, en grec : vient au non-retrait, vient s'avérer. La lutte : chacun reconnaissant l'autre, s'exposer à l'essentiel [GA 16, 379 ; *Écrits politiques*, p. 223].

Au début de son premier cours sur Héraclite de 1943, Heidegger rappelle que *Éris* est attachée à la figure d'Artémis la souveraine, celle qui « par son apparaître propre, fait éclater la contradiction de tout ce qui est » (GA 55, 26). C'est dans l'éclatement et dans ce qu'il donne à voir – l'éclat – qu'il faut ainsi penser le combat configurateur de monde : le cosmos est éclatant. Mais l'éclatement n'est ni l'explosion ni la désagrégation ; il n'est éclatement que dans la sauvegarde de ce qui lui donne le jour. C'est ce que montre Heidegger dans son commentaire de l'*Introduction en la métaphysique* :

> En un tel départage s'ouvrent des failles, se creusent des écarts, des espacements et des dislocations. Grâce au départage au cœur de la configuration un monde trouve sa configuration. Ce départage ne revient pas à disloquer l'unité, encore moins la détruit-il. Il la configure, en est le recueil (λόγος). Πόλεμος et λόγος sont le même [p. 72 ; GA 40, 66].

Dans l'éclatement configurateur de monde, avec ces failles, ces écarts, ces espacements et ces dislocations, le combat en question n'est évidemment plus du tout à entendre au sens du combat philosophique. Le

combat en question « trace et démêle ce qui jamais jusqu'alors n'était parvenu aux oreilles, au dire, à la pensée » (GA 40, 66). En un mot, ce combat est l'éclat de l'être – une de ses nominations les plus intimes.

Et c'est le fil conducteur du travail « souterrain » de Heidegger, à partir précisément de ces années 1934-1935 où il commente le fragment d'Héraclite, que d'articuler toutes les modalités du combat comme nomination de l'être en son éclat. Il faut désormais penser l'éclat comme avenance *(Ereignis)*. Sans pouvoir exposer ici tous les linéaments de ce travail « souterrain », nous pouvons cependant renvoyer au second des grands traités qu'il rédige à cette période, *Besinnung*. Après une courte partie introductive, où Heidegger donne le ton de son travail par l'intermédiaire de sept « poèmes », il entre dans le livre en écrivant un court paragraphe programmatique qui n'est rien d'autre qu'une définition du combat (qui prélude en quelque sorte à ce qu'il appellera plus tard *Geviert*). Contrairement à ce que pensait Chestov le combat éclate au cœur de « ce qu'il y à méditer ». En effet, le propre de la pensée, quand elle ressortit à l'histoire de l'estre, est d'être à même de se préparer pour la seule et unique décision qui compte :

> Soit le règne de l'efficiente faisabilité de l'étant l'emporte en puissance sur l'être humain pour se déchaîner comme déploiement de puissance sans limite – soit l'estre offre la fondation de sa vérité comme l'urgence à partir de laquelle le *face-à-face* entre le dieu et l'homme se croise avec la *lutte* de la terre et du monde. Une telle rencontre croisée est le combat des combats : la source en propre de l'avenance, au sein de laquelle ce qui est peut être à nouveau approprié à son appartenance à l'estre. La guerre n'est que le règne non maîtrisé de l'efficiente faisabilité de l'étant – la paix n'est que l'apparente interruption de cette non-maîtrise. Le *combat* en revanche est ce qui vient se jouer à contre-jeu de l'offrande qui déploie son aître à partir de la douceur de la fierté propre au refus. « Combat » est ici pensé à partir du silence de ce qui irradie comme aître. « Combat » est le nom trop humain de l'a-venance lorsqu'elle se retire de l'être humain [GA 66, 15].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – L. Chestov, *Spéculation et révélation*, trad. S. Luneau, Paris, L'Âge d'Homme, 1990 ; *Athènes et Jérusalem*, trad. B. de Schloezer, Paris, Aubier, 1993.

→ *Alèthéia*. Amitié. Amour. Avenance. Douleur. *Ereignis*. Explication de fond. *Geviert*. Héraclite. Monde. *Philia*. Philosophie. Socrate. Terre.

Commencement

Le commencement est un élément de l'histoire de l'être entendue au sens de l'« eschatologie de l'être » (GA 5, 327 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 394). Il est vraisemblablement thématisé pour la première fois, et ce de manière déterminante, dans le cours de l'été 1932 intitulé *Le Commencement de la philosophie occidentale (Anaximandre et Parménide)* (GA 35), et compte probablement parmi les mots les plus difficiles chez Heidegger. Dans le *Discours de rectorat* de 1933, le commencement apparaît comme la « rupture par laquelle s'ouvre la philosophie grecque », qui n'est pas située « *derrière* nous » mais bien « *devant* nous » :

> En tant que ce qu'il y a de plus grand, le commencement est passé d'avance au-dessus de tout ce qui allait venir, et ainsi déjà au-dessus de nous-mêmes, pour aller loin au-devant [*Écrits politiques*, p. 101-103].

La notion de commencement est plus largement développée dans les *Apports à la philosophie* (GA 65), où la différence entre « premier » et « autre commencement » constitue l'un des axes principaux de l'*Ereignis*. Le rapport de ces commencements – leur « confrontation » ou *Auseinandersetzung* – y reçoit le nom de « passe » *(das Zuspiel)* (voir GA 65, 167-223). Un manuscrit des années 1940-1941 porte le titre général *Sur le commencement* (GA 70) ; un texte plus bref intitulé : « Commencement et début en l'*Ereignis* ''de'' la lyberté » *(An-fang und Beginn im Ereignis « der » Freyheit)* (GA 81, 227-229), probablement rédigé au milieu des années 1940, contient également une élaboration particulière du commencement.

Dans sa signification la plus aboutie, le commencement désigne le « déploiement de l'*être* même *[Wesung des Seins selbst]* » (GA 65, 58). Si le commencement est l'« être même », il ne peut être conçu comme un événement ponctuel dans le cadre d'une considération historique de l'histoire de la philosophie : le commencement ne peut jamais être interprété sur un mode « historisant ». Heidegger renoue donc, dans une perspective « historiale », avec une entente déterminée du mot grec *archè*. Selon Heidegger, ce mot « signifie tout à la fois commencement et règne *[Anfang und Herrschaft]* » (GA 9, 247). L'exploitation du concept par Aristote ne fut possible qu'au prix d'un « élargissement [de son sens] à un niveau inférieur ». Pour Heidegger, l'*archè* en tant que « commencement et

règne » n'est rien d'autre que l'*alèthéia* (GA 70, 96), c'est-à-dire la « vérité de l'être ». Cherchant à se frayer un accès en deçà de l'interprétation aristotélicienne de l'*archè*, Heidegger en appelle à un fragment de Pindare où il est question (dans la traduction heideggerienne) d'un « commencement d'aptitude à la grandeur » *(Anfang eines Taugens zur Größe)* – ainsi invoqué : « Maîtresse, Divine, Ouverture sans réserve » (voir GA 66, 11 ; GA 81, 215).

Ceci étant posé, le commencement est d'abord « ce qui, en anticipant, se fonde soi-même *[Sichgründende Vorausgreifende]* » (GA 65, 55). Il est ainsi le « fond » comme « abîme » *(Abgrund)* : « anticipant en tant qu'il fonde », il est « indépassable » *(unüberholbar)*. Au fil de cette interprétation, on peut constater que le commencement fonde un « sens de l'être » dont le « fond » ou l'« abîme » constitue dès lors une nécessité de l'histoire de l'être. Le commencement, comme « fond », s'assure donc dans son « anticipation » le « règne le plus haut » (57). Toute cette démarche interprétative est suspendue à une pensée décisive, celle selon laquelle l'« être même » est, au commencement, « instauré comme *règne* et partant élevé au rang de ce qui, dans l'ouvert, ne peut jamais être surmonté » (76). C'est relativement à ce « sens de l'être » que la philosophie devient le « savoir inutile et néanmoins seigneurial » *(nutzlosen, gleichwohl herrschaftlichen Wissen)* (36).

Le commencement, en tant que « déploiement de l'*être* même », se déploie comme le « premier » et comme l'« autre commencement ». Le « premier commencement » se rapporte à la « *vérité* de l'étant », sans qu'y soit posée la question de la vérité comme telle (179). Dans l'« autre commencement », en revanche, il est question de l'« être de la *vérité* », afin d'initialiser la « fondation » *(Gründung)* de la vérité de l'être, qui restait omise dans le « premier commencement ». Ainsi, la dimension intermédiaire entre le « premier » et l'« autre commencement » ouvre la « transition » *(Übergang)* vers une histoire située au-delà de la métaphysique.

Or, cette dimension ouverte par la différence entre les « commencements » présuppose une « distanciation » *(Fernstellung)*. Le caractère propre du commencement – le « trait initial » *(Anfänglichkeit)* – ne peut venir au jour qu'à la faveur d'une correspondance des « positions » qui sont celles des « commencements ». L'« autre commencement » laisse ainsi apparaître, ou même advenir, le « premier commencement » comme

tel. Il est un « penser initial » *(anfängliches Denken)*, qui seul peut atteindre le « trait initial » *(Anfänglichkeit)*. De ce point de vue, les *Apports à la philosophie* sont non seulement un questionnement de l'« autre commencement » en tant que « déploiement de l'*être* même », mais encore, un « autre commencement » de la « philosophie » elle-même (177). La philosophie, comme « savoir seigneurial », est « pensée initiale ».

Dans *Sur le commencement*, l'« essence plénière » *(volle Wesen)* de l'histoire, c'est-à-dire le commencement, est déployée en tant que *die Anfängnis* (GA 70, 13). Cette singulière formule pourrait indiquer un rapprochement des mots allemands *Anfang* et *Ereignis*. Une vue synthétique de l'*Anfängnis* requiert une brève considération du rapport caractéristique entre le commencement et le « déclin » *(Untergang)*, voire l'« adieu » *(Abschied)*.

Le « déclin » est « posé dans le commencement » (GA 66, 167). Son « début » est la « dévastation » (GA 70, 86). Selon Heidegger, cette « dévastation » est l'événement où l'« étant est déchu de sa domination sur l'être » tout en demeurant. Le philosophe explique que, dans cette perte de la domination de l'étant, le « déclin » est une « rechute », un « retour au commencement » *(Rücksturz in den Anfang)*. En ce sens, le « déclin » est aussi un « adieu » *(Abschied)*. Or, cet « adieu » n'est pas adressé au passé. Heidegger le caractérise comme « venue initiale » *(anfängliche Ankunft)*. Pour l'être, cette venue initiale s'ouvre comme un retour à la « dimension retirée *[Abgeschiedenheit]* de l'abritement *[Verbergung]* ». Toutes ces déterminations doivent être entendues comme autant de jalons dans la pensée heideggerienne de l'eschatologie de l'être.

Heidegger interprète enfin le commencement comme *An-fang*, attirant par là l'attention sur le verbe *fangen*, à savoir « saisir », « capturer », « capter ». Or, Heidegger dit qu'une telle « saisie initiale » consiste à « atteindre l'*Ereignis* dans le jeu faisant signe *[im winkenden Spiel]* » (GA 81, 227). Cet *An-fang* est rapporté à l'« uniquement estant » *(einzig Seyende)*, à l'« être humain destiné à la garde (liberté) de l'être même ». Ainsi, l'être est le « commencement qui s'empare de l'estant » (littéralement qui l'« ac-capare » : *An-fang des Seyenden*), où s'amorce le « retour » *(Heimkehr)* de l'être humain au pays natal *(Heimat)* qu'est l'*Ereignis*. La pensée atteint le lieu où le commencement prend le sens du début d'un « bâtir poétisant d'une habitation appropriée au pays natal qu'est la faveur *[Huld]* ».

Peter Trawny.

→ Anaximandre. Autre commencement. Bâtir. Dévastation. Douleur. *Ereignis*. Explication de fond. Histoire. Interprétation. Jeu de passe. Révolution. Tradition. Transition.

Communisme

Depuis la publication récente d'une partie des ouvrages dont Heidegger avait préféré mettre en attente la publication, entre autres les volumes 67, 69 et 90 de l'édition intégrale, le lecteur non prévenu peut commencer à se faire une idée de l'ampleur et de l'originalité de la pensée *politique* de Heidegger touchant en particulier le communisme – non pas tant le communisme historique (même si les renvois à Lénine ou les réflexions sur la Russie sont nombreux) que le « communisme » proprement historial (démarqué le plus souvent par ces guillemets). « Communisme » donc n'est pas le nom d'un régime politique parmi d'autres, ni celui d'une forme d'organisation économique et sociale, mais la dénomination philosophique de ce qui a lieu historialement (c'est-à-dire dans l'histoire de l'être) après la disparition du politique. Parce qu'il parle à la fois à partir de ce qui *est* commun et de la communauté (l'être en commun), le « communisme » désigne l'essence – à vocation totalitaire – de *tous* les régimes qui se sont institués à l'époque contemporaine en tant que celle-ci se trouve marquée du sceau tant visible qu'invisible de l'aître de la technique, à savoir la possession de tout et de tous par la puissance dans l'horizon de la subjectivité. En ce sens les penseurs du « communisme » sont autant Marx et Lénine que Nietzsche et Jünger ; la lecture critique que dans les années 1930 Heidegger entreprend de l'œuvre de ce dernier lui permet même d'affirmer (GA 90, 40) que « *Le Travailleur* d'Ernst Jünger [publié en 1932] constitue la métaphysique (élaborée à partir de la position de fond de la métaphysique nietzschéenne) du ''communisme'' impérial bien compris, c'est-à-dire débarrassé de toutes ses représentations ''bourgeoises'' »... que nous retrouvons par exemple encore chez Marx ou Lénine.

Ce « communisme » impérial est celui qui exerce son empire comme règne inconditionnel de la puissance et qu'illustre à merveille le *Métropolis* de Fritz Lang. Avec l'assomption de la subjectivité et le déploiement de l'essence de la technique, la notion de pouvoir *(Macht)* opère une véritable

mutation, passant du domaine épuisé du politique à celui de l'efficience technique déployée tous azimuts. Autrement dit, « communisme » il y a quand *Machen* (Faire) devient *Macht* (Puissance et Pouvoir) de manière tellement inconditionnelle qu'à son tour *Macht* vire en *Machenschaft* – notion qui préfigure ce que Heidegger appellera plus tard *Gestell* et qu'il nous faut entendre « littéralement et dans tous les sens » à partir du sens propre de *machination*, ce règne de l'efficience où la « machine » se *fait* sujet anonyme de toutes figures de la puissance s'exacerbant en surpuissance. D'où la définition très rigoureuse que Heidegger propose du « communisme » dans un texte très important écrit en 1939-1940 et intitulé précisément κοινόν (*Koinon* : l'être-commun) :

> Le « communisme » est l'effectuation de la puissance *[Durchmachtung]* qui traverse l'étant en entier comme tel, au moyen de ce qui donne à la puissance le pouvoir de se réaliser dans le règne de la puissance efficiente *[mit der Ermächtigung der Macht zur Machenschaft]* en tant que manière inconditionnée qu'a la puissance *[Macht]* de s'organiser en vue de l'efficiente faisabilité *[Machenschaft]* d'avance mise en ordre de tout étant [GA 69, 195].

À l'époque de l'abandonnement de l'être, ou époque du nihilisme, le règne de plus en plus « actuel » de l'efficience fait de la puissance le nom de l'être de l'étant. Cette puissance « machinique », tant mécanique que machinale, de l'efficience, qui, d'un point de vue humain a pris la place du pouvoir proprement politique de la parole pour s'instituer comme *organisation* (autre traduction possible pour *Machenschaft*) – cette puissance « communiste » se manifeste non seulement comme ce qui n'a aucune fin mais comme quelque chose qui, contre toute finalité, s'affirme et s'abîme dans la pure effectuation de sa puissance. D'où le caractère évidemment destructeur du « communisme », dont l'autre visage est la guerre totale qui signe notre temps, c'est-à-dire une guerre « mondiale » qui a définitivement aboli la distinction entre guerre et paix en inversant le rapport traditionnel que la philosophie classique avait établi entre politique et guerre. À notre époque « communiste », la guerre n'est plus, comme le pense encore Clausewitz, la « poursuite de la politique par d'autres moyens » puisque c'est la politique qui s'est transformée en une modalité de la guerre : lorsque la guerre surgit de la machination déchaînée de l'étant, elle transforme la politique ou plutôt la révèle comme n'étant plus que l'« exécution en elle-même incontrôlée de décisions métaphysiques » (GA 69, 209).

Cependant l'essence du « communisme » ne s'épuise nullement dans l'engrenage sans fin c'est-à-dire révolutionnaire (au sens propre) de ce que, parlant de la Russie, A. Soljenitsyne a si bien nommé la *Roue rouge*. Ou pour le dire autrement : cette Roue n'a pas essentiellement pour vocation à être « rouge ». Aux yeux de Heidegger en effet, le règne du « communisme » a progressivement ôté toute signification à la confrontation historiale entre régimes « démocratiques » et régimes « despotiques » ou, pour le dire avec Aristote, entre les constitutions qui considèrent la cité comme le bien de tous et celles qui considèrent la cité comme la propriété des dirigeants. Du point de vue « communiste », et l'élément démocratique et l'élément despotique apparaissent comme des illusions. Comme l'a remarquablement analysé Henri Crétella, ce qui définit le « communisme » n'est pas

> son mode apparent de gouvernement, mais la fonction qu'il remplit : le « plein pouvoir donné à la puissance », lequel ne peut être assuré que si « quelques-uns seulement » en prennent la direction. Non cependant, parce que la « puissance » : le pouvoir de faire dans son constant autodépassement, serait leur propriété réservée. La « puissance » au contraire, précise Heidegger, « ne tolère aucun propriétaire » : ni le « peuple » [...], ni un individu particulier, ni les « quelques-uns » ne sauraient la détenir jamais. Le « communisme » signifie par conséquent : non point propriété commune *de*, mais possession de tous *par* la puissance.

En un mot, résume Heidegger, « le ''communisme'' n'a tout simplement rien d''humain'' » (GA 69, 195).

Au titre de cette soumission *commune* à l'étant, le « communisme » constitue donc l'essence propre à tous les régimes politiques propres à notre temps dans leur vocation totalitaire : tant du bolchevisme proprement dit que du fascisme, du libéralisme et au premier chef bien sûr du nazisme. Hitler – faut-il le rappeler ? – a pris le pouvoir en Allemagne au nom d'une organisation qui avait trouvé sa dénomination dans la terminologie communiste : Parti Socialiste National des Travailleurs Allemands. Mais quelle serait alors précisément la différence entre le « communisme » historial et le communisme historique que Heidegger appelle parfois bolchevisme ou que H. Crétella nomme aussi soviétisme ? Dans un traité rédigé dans les années 1938-1939 et intitulé *Le Dépassement de la métaphysique*, Heidegger esquisse une réponse énigmatiquement suggestive : « Le bolchevisme, écrit-il, est seulement à même de détruire *[fähig zur Zerstörung]*, mais il lui manque la capacité de dévaster *[Kraft der Verwüstung]*, laquelle exige toujours une spiritualité élevée » (GA 67,

147). Sans pouvoir entrer ici dans l'analyse de ce que Heidegger appelle la dévastation, soulignons que ce qui la distingue de la destruction, c'est son pouvoir de déracinement absolu. De ce point de vue-là l'histoire « actuelle » de l'Occident dans son devenir planétaire se dessine en quelque sorte comme la course déchaînée dans le but de décider *qui* sera à même d'accomplir jusqu'à son terme l'aître du nihilisme, alors même que l'être s'adonne et s'abandonne au règne de l'efficience qui transforme l'être humain en serviteur absolu. S'abandonner à et servir... – à l'entendre originellement, il n'y a là rien de négatif. Autrement dit, si le bolchevisme demeure bien une catastrophe historique, l'histoire « communiste » de l'Occident dans sa vocation planétaire ne peut pas du tout se penser en termes de déclin ou de décadence. Et c'est la raison pour laquelle au sein du « communisme » essentiel la compétition propre à la dévastation a plutôt été « emportée » par ce que Heidegger aime à appeler l'« américanisme » tel qu'il constitue en son aître le cœur même de l'Europe débarrassée de son histoire : le règne de la volonté et du savoir – ou encore règne de l'esprit – rendant possible l'autonomisation de la puissance. En d'autres termes, le libéralisme « américain » d'une part, ou le national-socialisme « allemand » d'autre part, sont, chacun dans leur absolue singularité et de manière incomparable, d'essence plus *communiste* que le communisme soviétique.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – La citation de H. Crétella est extraite de « L'affaire Heidegger : un triple transfert », dans *Heidegger, à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007 – la seule étude digne de ce nom consacrée au communisme chez Heidegger.

→ Démocratie. Guerre. Jünger (E.). Lénine. Libéralisme. *Machenschaft*. Marx. Nazisme. Nihilisme. Peuple. Politique et *polis*. Travail.

Computation

Das rechnende Denken

C'est dans le texte intitulé *Gelassenheit* (publié en 1959, traduit en français sous le titre « Sérénité » dans les *Questions iii*, en 1966) que se trouve la distinction entre la « pensée qui calcule » et la « pensée qui médite » : distinction vite devenue célèbre, souvent interprétée comme

l'aveu d'un mépris foncier visant sous le terme de calcul ou de computation *(Berechnung)* tout ce qui relèverait de la science moderne, voire de la « rationalité » en général. Les choses sont en réalité moins simples ; et le simplisme est ici pour une part lié à la méconnaissance du long cheminement aboutissant aux conférences de Brême en 1949 et à la conférence de 1953 sur l'aître *(Wesen)* de la technique où la pensée de Heidegger, loin de condamner quoi que ce soit, s'efforce au contraire de rendre possible un *libre regard* sur notre monde, en tant que monde de la technique.

Car la computation est la forme nécessaire que prend la pensée dans le monde de la technique. Ce monde n'est pas seulement, dit Heidegger, le lieu d'une sophistication toujours plus grande des instruments. Il est d'abord l'aboutissement même de la direction prise par la pensée *philosophique* depuis les Grecs ; dès l'origine le sens même accordé à la pensée y est en jeu. Le propre de cette direction est de finir par ne plus comprendre ce qui est que sous l'aspect d'un objet dont on peut s'assurer par un processus techniquement maîtrisable, la méthode de détermination de ce processus constituant la base de la représentation de l'objet. Ce mode de pensée est historialement inséparable de ce que Heidegger nomme le « projet mathématique de la nature » qui prend forme chez Galilée et Descartes, dont Heidegger interroge les fondements dans un cours de 1935-1936 (GA 41), *Die Frage nach dem Ding (Qu'est-ce qu'une chose ?)*. « Mathématique » ne désigne pas seulement la réduction du « réel » à un ensemble de données mesurables et calculables ; mais la mise à disposition *a priori* du cadre de représentation à l'intérieur duquel on peut ramener un objet à des données, en s'assurant à la fois de la production d'un résultat et de la méthode qui conduit à ce résultat ; le propre de tels résultats étant de pouvoir à leur tour servir de données pour un nouveau calcul.

Ainsi la pensée calculante règne même là où il n'y a ni nombres ni objets proprement mathématiques ; elle détermine l'abord de toute réalité, sous les formes de cette pensée « analytique constructive » (GA 66, 38) qui, plus encore que dans les sciences de la nature qui furent son premier terrain d'élection, se déploie aujourd'hui dans la sphère « techno-économique », par la prévision, la détermination du rendement, l'appel incessant à l'« expertise ». Dans le paragraphe 58 des *Apports à la philosophie* où il envisage expressément pour la première fois le phénomène de la computation, Heidegger dit très clairement qu'elle n'est pas simplement un

mode de réflexion mais la loi fondamentale qui régit la manière dont l'homme moderne se tient dans son rapport à ce qui est. Ainsi va-t-il de soi pour nous, par exemple, de ramener le devenir d'un *pays* à un ensemble d'indices (y compris de « développement humain »).

Mais en même temps que toute chose au monde tend à apparaître comme *à la fois* représentable et productible (GA 66, 174) en un calcul, la pensée elle-même ne se laisse plus voir que sous l'aspect de la computation. Hobbes qui, non moins que Galilée et Descartes, est le héraut des Temps modernes et a écrit une *Computatio sive logica*, est le premier à ne voir dans la raison qu'un « calcul des dénominations générales dont nous avons convenu pour noter et signifier nos pensées » (*Léviathan*, chap. v, p. 38) : ce qui échappe à ce calcul de signes se ramenant au vague des affects. Dès lors, tout est métaphysiquement prêt pour que la pensée soit un jour assimilée à un processus opératoire : l'histoire de la « cybernétique » et des sciences cognitives, depuis les années 1940, témoigne de cette objectivation progressive de la pensée humaine comme système de traitement de l'information, cependant que l'« activité pensante » des sujets humains apparaît de plus en plus indissociable du fonctionnement perpétuel de systèmes informatiques interconnectés. Là est sans doute le danger propre à la pensée calculante : quand penser est devenu un processus parmi d'autres, susceptible de calcul et d'optimisation, menace l'absence de sens (*Sinnlosigkeit*, voir GA 69, 201), de façon d'autant plus insensible que le processus de calcul a pour loi de ramener tout problème à la normalité du fonctionnement.

Heidegger, dans *Gelassenheit*, précise que la pensée calculante et la pensée méditante sont toutes deux « légitimes et nécessaires ». Il reste que la pensée calculante est hors d'état de comprendre non seulement tout autre mode de pensée, mais aussi et surtout sa propre provenance et son propre sens. Inversement, la pensée qui médite est le lieu où s'ouvre la possibilité d'un libre regard sur ce que Heidegger, dans *Besinnung*, appelle l'irrésistible tendance à tout soumettre sans condition au calcul (*das Unaufhaltsame der unbedingten Verrechnung*, GA 66, 16).

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

→ Berger de l'être. Économie (calculante). *Gestell*. Gigantesque. Leibniz. Ordinateur. Penser. Raison. Science. Technique. Temps nouveaux.

Concept

En allemand *Begriff* dit, comme con-cept, le fait de prendre, de saisir (-*griff* venant de *greifen* et -cept de *capio*). C'est la manière dont la langue métaphysique, par la généralisation qu'elle opère, se saisit des choses et exerce sur elles une emprise. Par rapport au concept, ce que fait Heidegger peut se lire comme un long travail de déprise (*Ablassen*, voir GA 75, 77) afin de laisser parler les mots comme des nominations où ce qui est à dire se laisse dire – c'est-à-dire montrer – en ce qu'il a chaque fois de plus propre dans sa manière singulière d'advenir *(ereignen)*. Le progressif abandon de tout concept est en un sens la manière originale dont le lecteur de Husserl qu'est Heidegger va « droit aux choses mêmes », comme en témoigne cette injonction dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* : « Avant le mot et avant l'expression, toujours d'abord les phénomènes et ensuite seulement les concepts ! » (GA 20, 342.) Cet abandon de la « camisole de force des concepts » (GA 38, 62) – où se joue le renoncement à une langue catégoriale à la faveur d'une langue qui s'ancre dans les structures de la manière humaine d'être le là – s'est fait en plusieurs étapes que nous pouvons brièvement retracer.

Dès les premières années Heidegger s'occupe, « dans la perspective d'une fondation radicalement neuve de la philosophie » (GA 59, 8), de la « théorie de la formation philosophique du concept » qui donne son sous-titre au cours de 1920 ; Heidegger s'y demande notamment « si cela a en général du sens de parler, en philosophie, de concept » (GA 59, 8). Dans la perspective de la dé-struction « il s'agit de trouver au cœur de l'édifice conceptuel le foyer que constitue pour lui la ''saisie préalable'', et qui ''motive'' son édification » (G. Fagniez, *Études heideggeriennes*, n° 19, p. 121). Au cœur de toute saisie conceptuelle *(Begriff)*, en effet, se trouve une saisie préalable *(Vorgriff)* dont Heidegger fait apparaître qu'elle renvoie à une « expérience fondamentale » qui n'est autre que l'« expérience factive de vivre ». Mais au cœur de cette expérience factive que Heidegger ne tarde pas à nommer *das Dasein*, se révèle la dimension la plus propre de l'existence humaine qui échappe à toute conceptualité, alors même qu'elle

est le foyer de notre ouverture au monde. Pour n'être pas impensable, tout au contraire (c'est elle, en un sens, qui seule donne à penser), elle n'en est pas moins « inconceptuelle » *(unbegriffliche)* ; c'est à la dernière page d'*Être et temps* que Heidegger écrit ainsi :

> L'ouvertude préalable de l'être a beau n'être pas conceptuelle, elle permet au Dasein, en tant qu'être-au-monde existant, de pouvoir se rapporter à l'*étant*, qu'il s'agisse de celui qui se rencontre à l'intérieur du monde ou de lui-même en tant qu'existant.

Toute la pensée de Heidegger n'aura dès lors de cesse de méditer la manière dont être, en son ouvertude, fait événement au cœur de l'existence humaine, et comme effraction en elle, faisant ainsi éclater (comme le montre la graphie elle-même éclatée du mot ek-sistence) tous les carcans de la subjectivité métaphysique, pour mettre à découvert la primordiale et constitutive ouvertude du *Dasein*. L'événement merveilleux et sidérant de cette silencieuse effraction – celui-là même que Heidegger nommera *das Ereignis* –, il ne s'agit pas d'en forcer ou d'en briser l'inconceptuelle avenance, mais de la méditer, c'est-à-dire aussi de la nommer, par une parole qui ne se saisit pas de ce qu'elle a à dire. Ce dire qui, tout en prenant sa mesure sur ce qui est à dire se laisse désemparer par lui, c'est-à-dire littéralement s'en dé-saisit *(entfangendes)* pour le laisser être, Heidegger le nommera tardivement dé-dire *(Entsagen)* (voir notamment le manuscrit de 1973-1975 dont la Martin-Heidegger-Gesellschaft a fourni les premières pages dans sa livraison de 2007 sous le titre : *« Kehre » ? « Sagen der Kehre »*).

À l'époque où *Être et temps* est en gestation, Heidegger n'en est évidemment pas là, mais l'ampleur de la tâche n'est pas moindre : il s'agit de se frayer un nouveau passage dans une langue héritée depuis des siècles. Le travail d'« appropriation positive de la tradition », à partir de la factivité de l'existence, « implique donc nécessairement une dé-struction, autrement dit une dé-construction *[Abbau]* critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés » (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 31). C'est ce travail qu'on voit admirablement à l'œuvre dans le cours de 1924 sur Aristote où d'emblée Heidegger s'enquiert (GA 18, § 4) des « moments de la conceptualité des concepts aristotéliciens fondamentaux et de la question de leur sol ». Heidegger approfondira encore la notion de *concepts fondamentaux* jusqu'à en bouleverser entièrement le sens en

particulier dans le cours de 1941 qui porte précisément ce titre. Il ne s'agit plus seulement d'élaborer des « concepts existentiels » (GA 59, 37) ou des « concepts *herméneutiques* » (GA 9, 32), mais de se laisser appeler par la parole du fond, que l'être nous adresse au point que « concevoir signifie ici : *être pris ensemble avec* dans l'être et par l'être » (*Concepts fondamentaux*, GA 51, 93). En ce sens, Heidegger parle volontiers non pas de *Begriff* mais d'*Inbegriff*, qui signifie couramment le fait de s'incarner dans... (par opposition à l'abstraction théorique des concepts), mais qu'il entend d'abord littéralement comme : être saisi dans (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29-30, 13).

> Toute véritable saisie conceptuelle est une manière d'être saisi dans *[Inbegriff]*. Ce qui veut dire : elle prend en garde un savoir de l'essentiel, de telle manière que, celui qui sait, elle le saisit et l'implique lui-même de façon décisive dans ce qu'a d'essentiel ce qui est su [GA 47, 73].

C'est cette entente du concept comme manière d'être pris dans l'aître de l'essentiel que Heidegger nomme le *concept au sens de l'histoire de l'estre* (GA 69, § 101) et dont il expose le sens de façon très claire dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, § 27) en le distinguant du mode catégorial de la parole métaphysique qui saisit dans un énoncé la généralité de l'étant là-devant.

Mais dans les textes plus tardifs où la langue se fait toujours plus simple, Heidegger cherche encore « une autre rigueur du dire » (GA 6.2, 303) et oppose de plus en plus la « rigueur de la pensée » à l'« exactitude faite avec art, c'est-à-dire l'exactitude technique et théorique des concepts » (GA 9, 315). Laissant pleinement se déployer la parole, il renonce finalement à parler de concept – comme le suggère un passage de la lettre du 19 avril 1972 à Hannah Arendt où il évoque une guise en laquelle la « pensée ne connaît ni con-cept ni manière d'être ''en prise sur'', aucun *conceptus*, lequel revient déjà à défigurer l'ὁρισμός. Les Grecs ne connaissaient aucun ''concept'' ; une telle hérésie n'a assurément rien pour plaire à la ''pensée'' actuelle éprise de ''modèles''. »

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – G. Fagniez, « 1920 : Heidegger lecteur de Dilthey », *Études heideggeriennes*, Berlin, Duncker & Humblot, n° 19, 2003.

Conjointure

Die Bewandtnis

Puisque seul l'être de l'être humain relève de l'entente de l'être, et ne relève que d'elle, le questionnement, eu égard à l'être en tant que tel, peut se voir amené à interroger l'humain dans *son être (Dasein)* qui, d'abord et le plus souvent, s'accomplit en un *être auprès* des choses se rencontrant dans la proximité que concède le monde ambiant. Ces choses, qui se trouvent à portée de la main, apparaissent alors comme des *utilisables*. À partir du monde ambiant et en son sein, cet étant est là, devant, se montre dans sa « destination à l'emploi » (*ÊT*, 121), voire comme susceptible de servir à... C'est par cet « *à* quoi » que l'utilisable révèle son caractère de renvoi : il renvoie à ce que, depuis sa destination (à l'emploi), il vise ; à ce d'où il tient son « pour quoi » ; à ce dont il retourne dans son être. Originairement, les choses ne font donc pas leur apparition de manière isolée, pour, seulement après coup, constituer un tout, mais c'est avec l'accomplissement de l'être du *Dasein* qu'y est déjà essentiellement dévoilé « un ensemble cohérent d'utilisables » (*ÊT*, 125). Cette cohérence se voit parfaitement évoquée par le mot français « conjointure » qui traduit ici le mot allemand *Bewandtnis*.

Dans le mot *Bewandtnis*, parle, à sa manière, le verbe *wenden* (tourner) comme parle *pélomai* dans le mot grec de *télos* où, bien que de façon différente, il y va également du sens dans lequel l'être d'une chose, en un certain contexte, est susceptible de tourner, de la tournure qu'il y prend. Bien qu'elle ne désigne pas à proprement parler la « tournure des choses », comme on dit, la conjointure dit bien ce dont il retourne en chaque chose. *Bewandtnis*, cela peut signifier que « par exemple *avec* cet utilisable, que nous appelons... marteau, la conjointure sera de taper à coup (de marteau), acte qui a pour conjointure de consolider, ce dernier acte ayant pour conjointure la protection contre les intempéries ; cette dernière ''est'' à-dessein-de mettre le Dasein à l'abri... » (*ÊT*, 121). Ce qu'il faut souligner ici, c'est que toute conjointure est précédée ontologiquement de l'ensemble cohérent dans lequel elle figure, et que finalement elle ne débouche pas sur un étant de l'ordre d'un utilisable, mais sur l'existence du *Dasein* lui-même. L'ensemble de tous les renvois dont il retourne entre les choses renvoie en définitive au Dasein qui en est aussi la source. Autrement dit « le ''pour-

quoi’’ initial est un à-dessein-de quelque chose » (*ÊT*, 122) dans lequel « se découvre l’être-au-monde existant en tant que tel » (*ÊT*, 188), l’ouvertude où se tient l’entente du monde.

L’analyse de la conjointure qui, de manière extraordinairement précise et *concrète*, ouvre *Être et temps* a ceci de décisif qu’elle libère d’emblée de la visée théorique traditionnelle de la philosophie et introduit à ce regard singulier selon lequel les choses ne sont pas abstraitement conceptualisées, mais abordées eu égard à ce dont il retourne en elle, c’est-à-dire quant à leur *sens*, qui renvoie lui-même à l’entente que le Dasein a du monde. Les pages sur la conjointure sont un sommet de phénoménologie.

Notons enfin que ce qui, dans l’horizon d’*Être et temps*, se montre sous la figure de la *conjointure*, c’est cet aspect fondamental de la *chose* qui est de rassembler, de cueillir, voire d’accueillir foncièrement : *les contrées du « monde »* que Heidegger pense notamment dans la conférence sur *La Chose (Essais et conférences)*. Ce serait donc un grave malentendu que de vouloir identifier le rassemblement propre à la chose et la conjointure de renvois qu’est toute chose en tant qu’elle est phénoménologiquement un util avec l’enchaînement fonctionnel par lequel la technique moderne alimente sa sommation.

Jürgen Gedinat.

→ Chose. Déloignement. Monde. Util.

Conscience

Si, comme le montre Heidegger en 1923-1924 dans son *Introduction à la recherche phénoménologique*, il a fallu attendre la philosophie grecque tardive pour que soit nommé, avec le terme *suneidêsis* (repris dans le Nouveau Testament), le témoignage intérieur de la conscience morale permettant à chacun de juger sa conduite (GA 17, 47), pas plus les Grecs que le christianisme n’ont fait de la conscience le thème d’une investigation spécifique, le privilège qui lui fut ensuite accordé étant motivé par le « souci de la connaissance connue » (GA 17, 111). C’est avec Descartes que la conscience (du latin *cum-scientia* : accompagné de savoir), désignant la saisie immédiate de la pensée par elle-même (dès que je pense à quelque chose je sais, non seulement que j’y pense mais également que cette pensée

est mienne), devient en tant que conscience de soi le fondement d'un savoir certain qui se représente un objet en le rapportant au sujet. Le mode d'être de ce dernier comme chose pensante, montre Heidegger dans *Être et temps* (§ 20) est alors interprété à partir de la conception traditionnelle de la substance comme ce qui reste constamment présent. C'est dans le prolongement de la pensée cartésienne qu'apparaît dans la langue allemande, en se distinguant de *Gewissen*, le terme *Bewußtsein*, composé en 1719 par le leibnizien C. Wolff qui, tout en s'opposant à Descartes, en dépend sur des points décisifs. D'abord écrit *Bewußt sein* pour répondre au latin *conscius esse*, être conscient, il est apparenté au verbe *wissen*, savoir (que l'on retrouve dans *Wissenschaft*, science), et devient le mot fondamental de la métaphysique moderne, repris par Kant puis par l'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel). Le primat de la conscience et l'idée d'un savoir certain trouvent leur accomplissement chez Hegel, qui a vu en Descartes le « héros » grâce auquel le sujet fut posé comme sujet conscient de lui-même, et un moment historique décisif dans le procès au cours duquel l'Absolu revient à soi. Dégageant le sens de la *Phénoménologie de l'esprit* à partir de son titre initial, « Science de l'expérience de la conscience », Heidegger montre en 1942, dans *Hegel et son concept de l'expérience*, que la conscience devient le mouvement par lequel l'Esprit s'apparaît à lui-même et, au terme du procès, se sait lui-même, la vérité ayant dans le savoir absolu la figure de la parfaite certitude de soi-même, éternellement égale à elle-même dans un présent constant. Si, reprenant à son tour l'héritage cartésien, Husserl ne fait pas de la conscience une chose pensante mais une intentionalité, il n'en reste pas moins conduit, montre Heidegger en 1925 dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (§ 11), par l'idée que la conscience doit être la région d'une science rigoureuse. Et les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, éditées par Heidegger en 1928, continuent de penser le temps comme immanent à la conscience en montrant que l'unification de ses trois dimensions se fait à partir du présent.

En se thématisant comme conscience, l'être humain s'est cependant borné l'accès à son propre être qui n'est pas entièrement soumis à une connaissance théorique : l'attitude théorique n'advient qu'en second lieu comme modification d'un rapport au monde plus originaire, et le rapport au temps constitutif du souci propre à un être qui a *à être* ne peut être déterminé à partir du seul présent. *Dasein* n'est donc pas un simple mot

venant artificiellement remplacer celui de *Bewußtsein* : précisant la relation entre *Bewußtsein* et *Dasein* dans son séminaire sur Héraclite avec Fink, Heidegger écrit que la « conscience est seulement possible sur le fond du *Da*, comme mode dérivé de lui » (GA 15, 205). Reprenant cette analyse lors du séminaire de Zähringen *(Questions iv)* au cours de la séance du 7 septembre 1973, il montre que le verbe « être » n'a pas le même sens dans les deux mots : si être dans *Bewußtsein* signifie être présent à soi, ce dont on est conscient étant alors présent dans la subjectivité, être dans *Dasein* dit l'être-hors-de qui se tient entre les trois ekstases temporelles et soutient leur jeu réciproque.

Florence Nicolas.

→ Conscience morale. Descartes. Représentation. Sujet.

Conscience morale

Das Gewissen

Au mot français « conscience » sont susceptibles de correspondre deux mots allemands différents, puisque ce mot a la particularité de présenter deux sens bien distincts (voir Littré, sens 1 et 2). La conscience comme présence à soi de la pensée s'appelle donc en allemand *das Bewußtsein* et la conscience du devoir moral s'appelle, elle, *das Gewissen*. D'où la nécessité, quand on passe de l'allemand au français, pour distinguer les deux sens, d'ajouter dans le second cas l'adjectif « morale », là où en français Victor Hugo ou J.-J. Rousseau disent simplement « la conscience » – mais le font dans des contextes qui permettent de déterminer clairement que c'est du second sens qu'il s'agit – et cela dans un usage non spécifiquement terminologique du mot. C'est ainsi que J.-J. Rousseau écrit par exemple : « La voix de la conscience ne peut pas plus être étouffée dans le cœur humain que celle de la raison dans l'entendement et l'insensibilité morale est aussi peu naturelle que la folie » (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue troisième, p. 972).

Il se trouve des gens pour déplorer l'absence de préoccupation morale dans la pensée de Heidegger et pour incriminer l'indifférence à l'éthique qui a conduit cet individu, comme chacun sait, à pactiser avec le diable. À ceux-là il faut signaler, s'ils l'ignorent encore, qu'il y a dans *Être et temps*

tout un chapitre consacré à l'analyse de la conscience morale (§ 54 à 60) et qu'il s'agit là d'un texte d'une telle force qu'il ne perd rien à être comparé aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. Que demande-t-on de plus ?

Dans *Être et temps*, Heidegger a des raisons d'écarter le mot *Bewußtsein* ou d'en réduire l'usage au strict minimum (voir § 43) – « entendre » étant le terme grâce auquel Heidegger évite, contourne et subvertit la « conscience » (celle dont Hegel disait qu'elle est essentiellement conscience de soi). Rien de tel avec le mot *Gewissen* qui, lui, revient abondamment et tout naturellement dans toute la seconde section du livre. L'analyse approfondie qui lui est consacrée consiste pour l'essentiel dans l'interprétation de *la voix de la conscience morale*. Pour cette dernière expression, Heidegger n'indique pas de référence spéciale, jugeant évidente pour le lecteur sa provenance (surtout chrétienne) à partir de toute une tradition de philosophie et de théologie morales. Une étude serrée de ce chapitre fera bien de s'appuyer sur l'usage caractéristique qu'en fait Fichte – à la suite évidemment de Kant et de Rousseau –, notamment dans *La Destination de l'homme* (voir en particulier dans le liv. III, le début du chap. i), où il écrit en toutes lettres : « La voix de ma conscience morale m'appelle... » (*ruft mir zu*, *Werke*, t. II, p. 259). C'est sur cet *appel* qu'est axée toute l'analyse de Heidegger, pour qui Fichte est une lecture sans doute plus familière que notre Rousseau. Cependant ce n'est pas Fichte qui a inventé la « voix de la conscience » mais l'intéressant ici, c'est qu'avec lui nous la saisissons à un point d'extrême subjectivisation, alors même que la pensée du *Dasein* engage la désobstruction du « sujet » comme « définition » moderne de l'être (en quel sens il peut néanmoins être parlé de la « subjectivité » de la conscience morale, Heidegger l'explique à la page 278). Ce qui tranche par rapport à toute littérature pénitentielle, sans que la puissance et la pertinence de celle-ci soit d'ailleurs aucunement récusée (Heidegger n'a jamais cessé de lire Maître Eckhart), c'est que l'appel de la conscience morale se voit enraciné dans le souci comme manifestation éminente de l'ouvertude du *Dasein*. Ici, pourrait-on dire, la *réclamation* (au sens où l'on parle de la réclamation d'une créance), l'appel à la vraie responsabilité (voir F. Fédier, *Regarder voir*, p. 257-258) prime sur le remords.

La conscience morale est l'appel du souci à partir de l'étrangeté de l'être-au-monde ; il appelle le *Dasein* au pouvoir être en faute le plus propre » (*ÊT*, § 59, p. 289).

Dès lors qu'elle appartient à l'ouvertude du *Dasein* la conscience morale révèle un aspect « inattendu » de celle-ci.

Au fond pour Husserl, la phénoménologie étant une phénoménologie de la conscience *(Bewußtsein)* ne pouvait jamais être qu'une phénoménologie de la perception (et ce n'est pas Merleau-Ponty qui a jamais dit le contraire). Avant lui, mais presque comme lui, toute la spiritualité chrétienne a mis l'accent sur l'intériorité : *In interiore homine habitat veritas*, « c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité », dit saint Augustin, d'ailleurs cité par Husserl. Et l'exploration de l'« inconscient » telle que la conçoit Freud ne fait elle-même que renchérir sur cette pétition d'intériorité (en tant qu'existential la conscience morale, observe très justement H. P. Hempel, se situe en deçà de ce que Freud appelle le sur-moi). Mais qu'en est-il quand il apparaît que la prétendue intériorité « vit » et ne peut vivre que sur un préalable d'ouvertude, que plus il s'enfonce en lui-même, que ce soit dans le rêve ou dans le remords, le *Dasein* reste ouvert et ne cesse de s'ouvrir ?

Dans l'appel de la conscience morale aussi et de manière insigne le « *Dasein* est son ouvertude ».

François Vezin.

Ouvrages cités – F. Fédier, *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995. – J. G. Fichte, *Werke*, t. II, Berlin, W. De Gruyter, 1971. – J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.

→ Conscience. Mal. Morale. Ouvertude. Responsabilité.

Consommation

Le règne de la consommation rend impossible l'apparition des choses qui instituent un espace de présence et demandent à être soignées, entretenues, c'est-à-dire : *ménagées* (voir « Bâtir habiter penser », *Essais et conférences*, GA 7, 144). Comme consommateur, l'être humain n'est pas celui qui prend soin de ce dont il a la charge, mais celui qui use ce qui est par avance sommé de pouvoir être remplacé. La consommation est une sommation. Elle étend son règne à l'intérieur du dispositif qu'est la technique, dans le

dispositif unitaire de sommation, « dans le *Gestell*, où l'homme est mis en demeure de correspondre à l'exploitation-consommation », dit Heidegger au Thor (11 septembre 1969). La constante mise à disposition atteint son summum à travers la consommation. C'est ainsi que s'organisent nos rapports à ce qui est :

> La consommation inclut l'usage ordonné de l'étant, lequel devient l'occasion et la matière de performances et d'un accroissement de ces dernières. Cet usage de l'étant est à son tour utilisé au bénéfice de l'équipement. Mais pour autant que celui-ci ne sert qu'à transformer en certitudes l'amélioration des rendements et la mise en sûreté en ce qu'elle a de propre, et pour autant que le but utilisé est en réalité l'absence de but, cet usage est en réalité une usure [GA 7, 90 ; *Essais et conférences*, p. 105 s.].

Utiliser devient user. Toute chose devient donc un ersatz, « mais en vérité l'ersatz et sa fabrication en masse ne constituent pas un expédient provisoire, mais la seule forme possible sous laquelle la volonté de volonté [...] se maintient en action ». C'est pourquoi la consommation tourne à vide, elle est l'activité frénétique liée à la dévastation et à ce que Heidegger appelle la « déshérence » *(die Verwahrlosung)* : la situation dans laquelle plus rien ne se voit véritablement approprié par un héritier. Là où il n'y a plus rien à soigner et où l'être humain *ne sait plus* comment prendre soin de quoi que ce soit, la consommation est la tentative d'entretenir un rapport avec quelque chose en multipliant les produits consommés. Prendre soin de quelque chose, qu'il s'agisse d'une chose ou d'une pensée, suppose que nous sachions d'une certaine manière nous adapter à elle, à ce qu'elle réclame en terme d'attention et de gestes. La consommation nous épargne ce soin grâce à la constante remplaçabilité de ce qui n'a d'être qu'en tant qu'il est voué à faire place à un autre produit consommable.

En ce sens, la frénésie de consommation signale le retrait de l'être et la volonté d'y substituer une foule incessamment constante d'étants et ainsi d'y trouver à s'activer. À l'intérieur du vide qu'implique le retrait de l'être, la « consommation de l'étant pour les fabrications de la technique – dont la culture fait aussi partie – est la seule issue par laquelle l'homme si féru de lui-même puisse encore sauver la subjectivité en la transférant au surhomme » (GA 7, 90). La consommation est l'un des traits de l'activité du surhomme, qui veut sans cesse vouloir et y trouve le fondement de sa subjectivité, à tel point qu'il s'assure de pouvoir ne pas cesser de vouloir.

Heidegger pense la consommation dans ses soubassements métaphysiques et demande ainsi :

> Les slogans de mai 1968 contre la société de consommation vont-ils jusqu'à reconnaître dans la consommation le visage *actuel* de l'être ? [*Questions iv*, p. 305.]

La consommation n'est pas un simple phénomène sociologique mais implique une détermination de l'être comme fonds exploitable et donc consommable pour une volonté qui ne cesse de vouloir. La consommation se comprend à partir de la métaphysique de la volonté qui se veut elle-même. En 1941-1942, Heidegger écrit dans *Das Ereignis* :

> La volonté de volonté comme trait fondamental de l'être détermine l'être comme règne de l'efficience *[Machenschaft]*. Il lui suffit seulement que la volonté inconditionnelle d'ordre, c'est-à-dire la mise en ordre *[das Ordnen]*, soit ordonnée. C'est le but de la dévastation planétaire.
> La consommation *[Verzehr]* des matières premières et l'emploi *[Verbrauch]* des hommes en tant que matière première la plus importante (le « matériel humain ») ne sont que des conséquences de la dévastation en tant que mise en sécurité la plus extrême de la possibilité illimitée de la volonté de volonté [GA 71, 115-116].

La manière dont l'étant est organisé est sans but en ce qu'elle est soumise à l'assurance de ne cesser de vouloir :

> Partout où l'étant reste au-dessous des besoins – et pour la volonté de volonté, qui va s'intensifiant, les besoins sont toujours et partout de moins en moins satisfaits – il faut que la technique intervienne, créant des articles de remplacement et consommant des matières premières [GA 7, 94 ; *Essais et conférences*, p. 111].

La production d'ersatz ne s'est pas arrêtée aux années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale. Il est au contraire exigé de toute chose qu'elle soit un ersatz assurant ainsi la pérennité du vouloir. Pour cette raison, « être aujourd'hui, c'est être-remplaçable » (*Questions iv*, p. 304).

Adéline Froidecourt.

→ Bâtir. Dévastation. Fonds disponible. *Führer*. *Gestell*. Marcuse. Totalitarisme. Volonté.

Contrée

Dès *Être et temps*, Heidegger note que le « scandale de la philosophie » ne tient pas au fait que l'existence du monde n'est toujours pas démontrée, « mais à l'inverse, *en ce que de telles démonstrations sont encore et*

toujours attendues et tentées » (p. 205). Parmi les multiples manières par lesquelles Heidegger a cherché à *dire le monde* – à le montrer, donc, en le laissant advenir dans sa déclosion propre – la contrée en est une insigne qui est au cœur du dialogue Ἀγχιβασίη (GA 77) dont un extrait a d'abord paru sous le titre *Pour donner son site à la Gelassenheit (Questions iii)*. Dans les deux versions de cet extrait, il arrive à Heidegger de remplacer *contrée* par *monde* et inversement (GA 77, 149 = GA 13, 69).

Le mot « contrée » – qui figure en français dans le dictionnaire Grimm à l'article *Gegend* – semble bien convenir pour traduire *die Gegend* qui est une traduction du latin vulgaire *contrata*. Cette traduction suit en effet l'esprit dans lequel Heidegger accentue ce mot, au point qu'il en emploie volontiers la forme ancienne *Gegnet* où s'entend plus directement le radical *gegen* : contre. La contrée n'est pas une zone géographique parmi d'autres, mais désigne *la* contrée, dit Heidegger, c'est-à-dire la dimension unique à partir de laquelle les choses viennent à notre *encontre*. C'est donc de *rencontre (Begegnung)* qu'il s'agit, comme l'évoque *Le Principe de raison* (GA 10, 122), mais dans un sens singulier : la véritable rencontre que laisse advenir la contrée n'est ni l'en-face *(Gegenüber)* du phénomène grec, ni, encore moins, l'en-face de ce qui se tient comme objet *(Gegenstand)*. Cette modalité d'encontre que Heidegger, dans *Acheminement vers la parole* (GA 12, 199), a également repensée comme *Gegen-einander-über* en écoutant Goethe et Mörike, est la proximité en laquelle les choses viennent trouver le temps de leur séjour *(Weile)* dans le repos de la libre ampleur *(freie Weite)* que libère la contrée. Ainsi, les « choses qui apparaissent dans la contrée, n'ont plus le caractère de ce qui se tient en face comme objets » (GA 77, 114), non seulement parce qu'elles ne sont plus l'en-face d'un sujet, mais parce qu'elles ne se tiennent même plus. Dans son déploiement, en effet, la contrée est : *das Gegnende*, le mouvement de venue à l'encontre grâce auquel les choses trouvent le repos à partir duquel elles séjournent dans leur appartenance propre. La contrée, cependant, et c'est là ce qui la différencie de la pensée grecque de l'ouvert sans retrait, ne fait pas elle-même encontre, mais demeure en retrait – elle est la « vérité se déployant dans son abritement en retrait » (GA 13, 64), ce que Heidegger nomme également dans l'autre version du même passage : *die Wesung der Wahrheit*, l'« aîtrée de la vérité » (GA 77, 144).

Heidegger distingue en outre deux modalités pour la contrée de s'ouvrir : selon que l'encontre de la contrée est rencontre de l'être humain ou des

choses. Heidegger nomme la première *die Vergegnis* et la seconde *die Bedingnis*. Il est difficile de traduire sans les figer ces mots qui ne sont pas des concepts, mais plutôt ce qu'on appelle en musique le point culminant d'un morceau, car l'un comme l'autre tout à coup recueillent de manière vibratoire tous les harmoniques que Heidegger a peu à peu laissés résonner au fil du dialogue. Le second terme nomme la manière dont, dans la contrée, la chose est amenée à sa condition de chose ; le premier, la manière dont la contrée se déploie en faisant advenir l'aître de l'homme dans son encontre. Ainsi pris et comme engagé *(eingelassen)* dans cet encontre, l'homme, dit Heidegger, s'ouvre à la *Gelassenheit (sérénité)* en laquelle la pensée se fait attente (*Warten*, dont le sens premier est : prendre en garde ce qui vient à notre encontre). Or cette attente n'attend aucun objet, mais est tout entière tendue vers la contrée. Toujours à l'écoute de sa langue, Heidegger nomme ainsi la rencontre qui a lieu dans cette sereine tension : *die Gegen-wart*, à savoir, en essayant de suivre toutes les inflexions de ce mot que Heidegger entend, comme dit Rimbaud, « littéralement et dans tous les sens » : la présence d'un présent où le monde vient à l'encontre en étant pris en garde dans son abritement grâce à la manière dont l'être humain le rencontre dans la sérénité de l'attente.

Hadrien France-Lanord.

→ Attente. Chose. *Gelassenheit*. Lao-tseu. Monde. Présent. Proximité et lointain. Rencontre.

Corbin, Henry (1903-1978)

Il revient à Henry Corbin d'être un des premiers traducteurs de Martin Heidegger qu'il lit dès 1930 alors qu'il a vingt-sept ans. Après avoir suivi les cours d'Étienne Gilson, Henry Corbin apprend l'arabe et le sanscrit, puis le persan et le turc. Alors qu'il prend conscience de l'importance de la pensée des grands mystiques de l'islam, dont Hallaj et Ghazali – auquel il consacre une conférence en 1932 –, il traduit Martin Heidegger. Détaché par la Bibliothèque nationale pour un séjour à Berlin, il profite de l'occasion pour, à son retour, soumettre en juillet 1936 à Fribourg-en-Brisgau le volume *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, qui sera pour de nombreux Français le premier accès à Heidegger et qui comprend des

traductions d'extraits d'*Être et temps*, de *De l'essence du fondement*, et de *Hölderlin et la question de la poésie*. Il retrouve alors Martin Heidegger qu'il avait rencontré deux ans auparavant. Sa traduction est publiée en 1938, année où il apprend l'araméen et le syriaque et où il prépare l'exposition « Les Arts de l'Iran, l'ancienne perse et Baghdad » à la Bibliothèque nationale. Demeurant en Turquie pendant toute la Seconde Guerre, il prépare l'édition des œuvres de Sahravardî avant de se rendre ensuite en Iran où il fonde le Département d'iranologie dans le nouvel Institut français.

Henry Corbin a toujours revendiqué d'être à la fois le traducteur de Heidegger et l'introducteur en France de la philosophie iranienne islamique. S'en étonner était à ses yeux le symptôme « d'un cloisonnement, d'un étiquetage *a priori* de nos disciplines » contre lequel il s'est toujours élevé. Et contrairement à ce qui a souvent été dit, Henry Corbin n'est pas passé de Heidegger à la pensée iranienne, mais a travaillé, selon son expression, « sur plusieurs fronts » pour sortir de la limitation d'un rationalisme étroit. Ce chemin l'a, expliquait-il dans un entretien pour France Culture le 2 juin 1976, guidé « vers Fribourg, vers Téhéran, vers Ispahan, ces villes [qui] restent pour moi essentiellement des ''cités emblématiques'', les symboles d'un parcours ». Auprès de Heidegger, il apprend l'herméneutique et la phénoménologie et lui en sera toujours redevable. Toutefois, il ne s'est jamais agi pour lui de mélanger Heidegger et Sahravardî comme on a pu le lui reprocher, mais de savoir lire :

> Ce que nous comprenons en vérité, ce n'est jamais que ce que nous éprouvons et subissons, ce dont nous pâtissons dans notre être même. L'herméneutique ne consiste pas à délibérer sur des concepts, elle est essentiellement le dévoilement de ce qui se passe en nous.

Henry Corbin ne s'est jamais voulu historien, mais phénoménologue herméneute, qui « doit toujours être *Dasein* parce qu'il n'y a jamais rien pour lui de passé ou de dépassé ». C'est à partir de là que s'explique l'originalité de son travail, la profondeur de ses analyses du religieux, qui lui a permis de penser le sens du prophétisme et de l'imagination, la « grande voyageuse en pays métaphysique ». C'est afin de distinguer cette imagination des divagations de l'imaginaire, qu'il a forgé la notion d'« imaginal ».

Fabrice Midal.

Bibliographie – M. Heidegger, lettres à Henry Corbin, dans *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, Ch. Jambet (dir.), Paris, 1981.

Corps

Il ne viendrait à personne l'idée de soutenir que le Dasein est incorporel, pourtant il n'y a dans *Être et temps* que quelques lignes dévolues au corps. Ainsi, dans la laconique formule du § 23 à propos de la spatialité corporelle du Dasein, Heidegger déclare que la spatialisation du Dasein dans sa corporéité « abrite en elle une problématique particulière dans laquelle il n'y a pas à entrer ici... » (*ÊT*, 108). Il n'en demeure pas moins que l'être-au-monde du Dasein doit faire droit à la corporéité. Mettre à nu le phénomène du corps vivant et existant, ce que la langue allemande appelle *Leib* (apparenté au verbe *leben* : vivre), est cependant très difficile. C'est en vertu de cette difficulté, comme Heidegger l'explique en 1972 que la question ne pouvait être traitée dès 1927 (*Zollikoner Seminare*, p. 292). Elle suppose que soient écartés les embarras philosophiques et scientifiques usuels liés à la distinction corps-âme qui fait autorité partout où le corps est réduit au somatique *(Körper)* ou assimilé à un phénomène psychique, ou bien écartelé entre ces deux pôles, comme il est indiqué dès le cours sur Nietzsche de 1936 (GA 6.1, 99 ; *Nietzsche I*, p. 95).

Il s'agit de penser le corps vivant et existant sans que sa liaison au corps organique *(Körper)*, condition insubstituable de toute existence, occulte le phénomène. L'indication de la *Lettre sur l'humanisme* (1947*)* selon laquelle : « Le corps vif *[Leib]* de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal » (GA 9, 324), constitue une incitation en ce sens, si laconique soit-elle. L'apparente proximité du corps explique qu'il soit si souvent passé sous silence. Cette proximité est d'ailleurs si intime qu'elle se retire dans le lointain comme « mes lunettes sur mon nez sont moins proches que la personne à qui je parle » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 314). Heidegger a abordé la question du corps du Dasein à la faveur des Séminaires qui eurent lieu de 1959 à 1969 à Zollikon (Zurich) et des entretiens, poursuivis jusqu'en 1972, avec son ami psychiatre Medard Boss. La publication, en 1987, chez V. Klostermann, des protocoles de ces séminaires, des entretiens

et de la correspondance échangée avec cet ami revêt ainsi la plus grande importance.

C'est dans une optique irréductible à toute autre, en rupture avec toutes les approches précédentes, même celles qui se réclament de la phénoménologie, que se pose la question de la corporéité du Dasein. La difficulté provient de ce que le corps de qui existe n'est pas un simple étant subsistant : il se dépasse en direction du monde. Heidegger dit :

> Si le corps vif *[Leib]* en tant que tel est à chaque fois mon corps, alors ce mode d'être est le mien, ainsi l'être-corps *[leiben]* est-il codéterminé par mon être homme au sens du séjour ekstatique au milieu de l'étant qu'il éclaircit [*Zollikoner Seminare*, p. 113].

Contrairement au corps somatique doté de mensurations, le corps vif n'a pas des limites mais une portée, celle du séjour terrestre d'un mortel. Par « séjour », il faut ici entendre l'habiter comme ajointement d'une spatialité, ou plutôt d'un certain lieu, et d'une temporellité. Dans *Temps et être* (1962), Heidegger soutient, en effet, que : « La tentative dans *Être et temps* § 70 de ramener la spatialité à la temporellité du Dasein n'est pas tenable » (p. 46). L'unité interne du lieu et du temps est supposée en tout mouvement et la plupart des mouvements de l'existence accomplissent un dé-loignement, une mise en présence. Le corps n'est donc pas le « point zéro » de l'orientation et du mouvement dont parle Husserl : il n'est pas un « ici » (*Ideen II*, § 41). Il est plutôt un centre en perpétuel décentrement, un « depuis-ici en ce moment » et un « jusque-là plus tard » qui saisit, soulève, marche ou bien court vers un lieu. Le lieu reçoit sa configuration de l'habiter où le corps vif éprouve telle ou telle tonalité *(Stimmung)*. « Affirmer que le corps vif est porté par la tonalité ce n'est pas le spiritualiser de manière éthérée, c'est justement en vertu de son entrelacement avec la tonalité que la corporéité vive acquiert pour nous son caractère embarrassant ou libérateur, déconcertant ou réconfortant », écrit Heidegger en 1934 (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 153). Comme les tonalités « ontologiquement ne sont pas rien » (*ÊT*, 134), elles manifestent une entente du monde. Elles entretiennent aussi nécessairement un rapport avec le plaisir ou la peine, se déployant en quelque sympathie ou antipathie tacitement ajustée au corps vif, lequel « se fonde sur la correspondance » (*Zollikoner Seminare*, p. 89, 232). Les tonalités plaisantes allègent et permettent de porter allégrement le fardeau de l'existence, tandis que les tonalités sombres rétractent et

alourdissent. Il est indispensable de prolonger ces développements en précisant que ce qui se ressent dans la tonalité implique le sentir. Mais il ne faut pas penser le sentir moyennant le concept de « sensations » en tenant celles-ci, à la manière des empiristes, pour de pures données isolées.

En outre, sentir n'est pas non plus constater des qualités ou percevoir des objets : ce que l'homme sent, il le ressent aussi indissociablement. Admettre que l'expérience sensorielle relève ainsi de l'être-au-monde c'est indiquer, rompant avec la métaphysique, que le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût doivent être pensés à neuf. « L'être-corps *[leiben]* relève de l'être-au-monde, c'est en premier lieu une entente de l'être », écrit Heidegger (*Zollikoner Seminare*, p. 248), ce qui ne veut pas dire que l'entente de l'être émerge du seul corps mais que nous n'existons corporellement que pour autant que nous avons une entente de l'être.

Ainsi penser le corps vif, c'est reconnaître sa dimension proprement existentiale : l'être-le-là corporel est ouvert à l'être. Nos sens sentent et ressentent, ils sentent les sensibles et qu'il y a du sensible, ils sont aussi à même d'éprouver qu'il n'y a rien. Le toucher, par exemple, est à la fois ouvert au tangible et au rien de tangible. Toute actualisation du sentir engage un rapport à l'être et n'est pas uniquement une expérience ontique entachée d'un subjectivisme arbitraire. En privilégiant le mode présent où le corps existe et se vit plutôt que le « corps vécu » abordé en mode parfait et du point de vue de la conscience comme dans la pensée de Husserl, puis de Sartre et même de Merleau-Ponty, il est enfin possible de mettre au jour une existentialité du sentir et de se démarquer de l'âme corporéisée de ces phénoménologues qui reste le pendant du corps spiritualisé de la métaphysique. Le corps vif n'a pas à être constitué et il n'est pas un simple « organe du vouloir porteur du mouvement ». Notre corps nous enseigne que notre vouloir émerge d'un pouvoir-être qui, ontologiquement, présuppose l'appel du souci (*ÊT*, 195). Le corps vif qui nous dispose au monde et nous « intone » n'est ni le simple instrument d'une volonté, ni le corrélat d'une visée intentionnelle. Ainsi, il n'a pas à être constitué, il participe toujours-déjà de la factivité du Dasein dont on peut dire qu'il est la pièce maîtresse. En somme, l'être-corps codétermine l'être-soi, l'être-au-monde et l'être-ensemble avec les autres du Dasein. L'être-ensemble n'est pas le côtoiement de « sujets » auxquels il s'agirait d'accorder une corporéité adventice. Autrui, en effet, n'est pas un sujet rival d'un sujet comme la notion d'intersubjectivité peut le laisser croire et l'autre être-au-

monde a toujours déjà pris corps. Le souci mutuel ne va pas sans tonalités qui prêtent à toute rencontre une physionomie. La rencontre met à découvert ces modalités de l'être-corps où la présence, tournée vers autrui, se fait geste et accordage, même les attitudes les moins intentionnelles : rougir, pâlir, soupirer sont autant de gestes (*Zollikoner Seminare*, p. 144 s.).

Ainsi l'époque de la technique n'est pas seulement celle où la biophysique, ayant fait main basse sur le vivant, sacrifie l'être à l'étant et soumet le corps à l'hégémonie de son dispositif en le ravalant au rang de marchandise, car, en son extrême péril, elle abrite aussi, dans la fin de la philosophie, la promesse d'un autre déploiement de la corporéité vive.

Ingrid Auriol.

→ Binswanger. Boss. *Daseinsanalyse*. Écoute. Espace. Génétique. Geste. Racisme. Sculpture. Sexualité. *Stimmung*.

Critique de la raison pure

Commençons par esquisser le paysage. Lorsque nous regardons fugitivement un arbre ou que nous nous arrêtons pour le contempler, nous voyons toujours déjà plus que ce nous percevons de l'arbre individuel : nous sommes pris dans l'arborescence de l'arbre *(das Baumhafte)*. Pour voir quoi que ce soit ou ne serait-ce que pour l'imaginer, il faut d'abord que se manifeste un horizon, une aura de visibilité. Nous percevons l'arbre à travers son arborescence : c'est seulement à partir de cette traversée du regard que l'arbre se donne à voir et que, pour le dire avec Aristote, nous sommes d'une certaine manière arbre nous-mêmes. L'horizon nous dépasse de toutes parts – et cette arborescence n'est pas plus « notre œuvre » qu'elle n'est le fait de l'arbre.

Tel est le constat phénoménologique qu'établissent les trois promeneurs dans le premier des trois Dialogues que Heidegger a réunis sous le titre de *Dialogues du chemin de campagne* (GA 77, 83-87). Or, un peu plus loin (GA 77, 98), Heidegger explique que cette dimension d'horizon (cette horizontellité) n'est rien d'autre que ce que Kant nomme le transcendantal. Et si Kant, bien sûr, n'a pas inventé le mot, il lui a imprimé une telle marque que ce mot, à lui seul, peut nommer ce que sa pensée a d'unique. L'arborescence relativement à l'arbre perçu ou rêvé – c'est ce qui pour Kant

constitue la dimension d'encontre où vient faire face l'objet *(das Gegenstandhafte)* relativement à l'objet *(der Gegenstand)*. Grâce à cette dimension transcendantale, à cette horizontellité que Kant se risque à appeler imagination transcendantale, c'est-à-dire pouvoir de figurer et configurer *a priori* le rapport à ce qui est, ou pour le dire encore autrement, grâce à la mise à nu de la structure de la transcendance comme condition de possibilité *a priori* de l'objet de l'expérience, Kant nous permet d'entendre ce mot d'*objet* « pour la première fois d'une oreille nouvelle ». C'est Jean Beaufret qui parle ainsi dans son essai intitulé : « Kant et la notion de *Darstellung* », avant de nous proposer cette belle définition :

> Est objet ce dont la présence nous saisit à l'encontre dans la modalité adverse de l'apparition qui nous appelle à lui correspondre, sans qu'au grand jamais nul ne puisse, en remontant en deçà d'elle, se dégager du vis-à-vis qu'elle propose incontournablement [*Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 100].

La « modalité adverse de l'apparition qui nous appelle à lui correspondre », – tel est l'horizon ontologique du transcendantal dont la configuration élémentaire est l'œuvre de l'imagination. Comme le résume cette fois Heidegger dans son *Kant et le problème de la métaphysique* :

> La possibilité intrinsèque de la connaissance ontologique se montre à partir de l'entièreté spécifique de la structure de la transcendance. L'imagination pure en constitue le milieu polarisant [p. 146 ; GA 3, 88].

Le premier des *Dialogues du chemin de campagne* a été composé entre 1944 et 1945, et il nous fait entrer dans une dimension de la pensée qui semble à première vue se situer à mille lieues des questions traditionnelles de la métaphysique et de la question kantienne de la refondation de l'ontologie qui constitue le fil directeur de la *Critique de la raison pure*. Pourtant il y est question de Kant et du transcendantal. Cela demande que nous nous intéressions de plus près à la place qu'occupent Kant et la *Critique de la raison pure* non pas simplement dans le travail du professeur Heidegger, tout attaché à faire lire à ses étudiants l'œuvre « peut-être la plus originale de la philosophie » (J. Beaufret dans un texte inédit : « La *Critique de la raison pure* »), non pas seulement dans l'optique de la désobstruction de la métaphysique, mais dans la pensée de Heidegger partant de la métaphysique pour frayer le chemin d'un autre commencement de la pensée.

Lorsqu'il se met, au milieu des années 1930, à la rédaction des *Apports à la philosophie*, Heidegger est parfaitement conscient qu'il s'engage dans une voie radicalement dépaysante et difficile, celle qui consiste à tenter de penser la vérité de l'être sans s'abriter derrière la question métaphysique de l'étantité, de l'être de l'étant. C'est la raison pour laquelle il réservera la publication du livre pour les générations ultérieures. Mais ce qu'il nous faut bien saisir, c'est que cet autre commencement de la pensée ne s'éprouve pas pour autant comme un nouveau commencement. Aussi étrange que cela puisse paraître au premier abord, lire la *Critique de la raison pure* avec Heidegger, c'est faire une expérience assez unique qui peut nous projeter à la croisée du premier et de l'autre commencement. De ce point de vue, la toute première phrase de son cours du semestre d'hiver 1927-1928 consacré à la *Critique de la raison pure* a peut-être bien quelque chose d'emblématique : « L'intention de ce cours est d'atteindre une compréhension philosophique de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire d'apprendre à philosopher » (*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, GA 25, 1).

Pour Kant, comme pour Heidegger, le cœur de la philosophie est la métaphysique, c'est-à-dire la détermination ontologique de l'être pour tout étant. En ce sens concevoir l'être (c'est-à-dire l'estre ou la vérité de l'estre) comme être *d'un étant* est la limite de la métaphysique – ce qui lui est à jamais refusé. Il s'agit là du leitmotiv des *Apports à la philosophie*, ainsi :

> Tant que l'estre est conçu comme étantité – en tant que le « général » en quelque manière, soit en tant qu'une condition arbitrairement placée derrière l'étant pour rendre compte de lui, c'est-à-dire de la manière dont il est représenté, dont il est objet et finalement dont il est « en soi » – aussi longtemps l'estre-même sera-t-il rabattu dans la vérité de l'étant, dans la justesse de la représentation.

Aussitôt après ce constat, Heidegger enchaîne cependant avec ces lignes étonnantes :

> Étant donné que tout cela s'accomplit de la façon la plus pure chez Kant, il est *possible*, au contact de son œuvre, d'essayer de faire apparaître quelque chose de plus original encore, que l'on ne peut pas déduire en partant de lui, quelque chose de tout autre – au péril toutefois qu'un tel essai soit lu d'un point de vue kantien, et mésinterprété comme une sorte de kantisme arbitraire, ce qui aboutit à neutraliser toute l'entreprise [GA 65, 93].

La *Critique de la raison pure* représente ainsi l'accomplissement *le plus pur* de la métaphysique, autrement dit non pas une théorie de la connaissance, comme l'affirment les philosophes néo-kantiens de l'École

de Marbourg, mais bien la refondation de l'ontologie à partir de l'imagination transcendantale, c'est-à-dire du temps. Dans son grand cours du semestre d'hiver 1927-1928, Heidegger proposait déjà une interprétation tant ontologique qu'existentiale de la fameuse expression « métaphysique de la métaphysique » avec laquelle Kant définissait le projet de la *Critique de la raison pure* dans sa lettre à Markus Herz de 1781 :

> Ce qui entre dans le champ de la recherche [kantienne], c'est le comportement d'être le là *[Dasein]* propre à l'être humain, et certes non pas primairement et proprement le comportement connaissant par rapport à l'étant, mais l'entente de la *constitution d'être* de l'étant telle qu'elle est au fondement de ce comportement. *L'horizon général de la problématique de la* Critique *est ainsi* [...] *être le là envisagé en son entente de l'être* [*Interprétation...*, GA 25, 69].

La *possibilité* dont parle Heidegger dans les *Apports à la philosophie* de faire apparaître au contact de la *Critique de la raison pure* « quelque chose de plus original encore » fait implicitement référence à la publication, en 1929, de son traité : *Kant et le problème de la métaphysique* (familièrement appelé le *Kantbuch*). Notons ici en passant que, de son vivant, Heidegger n'a publié en tout et pour tout que deux traités, *Être et temps* en 1927 et le *Kantbuch* en 1929 – tous ses autres livres, même s'ils ont une unité manifeste et une harmonie secrète indéniables, sont des *recueils* d'essais, de conférences ou de cours ; en ce sens *Être et temps* et *Kant le problème de la métaphysique* forment un diptyque en tous points exceptionnel. La raison d'être contingente de ce diptyque est d'abord le fait que le *Kantbuch* est venu « provisoirement » pallier le retard de la seconde partie d'*Être et temps*. Comme Heidegger l'écrit dans l'avant-propos à la 1re édition :

> L'interprétation de la *Critique de la raison pure* trouve son origine dans une première élaboration de la seconde partie d'*Être et temps*. [...] Et en même temps, à titre d'*introduction* « historiale », elle rend plus lisible la problématique mise en œuvre dans la première partie d'*Être et temps* [GA 3, xvi ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 53].

Néanmoins, cette raison d'être contingente et proprement pédagogique se double en réalité d'une raison plus profonde – c'est ce que dit en toutes lettres un autre passage inouï des *Apports à la philosophie* où il est question d'abord de ce qu'a d'unique l'entrappartenance entre estre et être le là :

> Mais si nous commençons par méconnaître le caractère dépaysant et surtout *unique* (qui le rend incomparable) de l'estre et, tout uniment avec lui, d'être le là, alors nous tombons facilement dans l'opinion qui fait croire que cette « relation » est analogue, ou serait même équivalente à celle qui règne entre sujet et objet. Or être le là a surmonté toute subjectivité, et estre n'est

> jamais objet se tenant en face et pouvant être représenté ; susceptible d'être objet n'est jamais qu'un étant, et encore pas n'importe lequel [GA 65, 252].

Avec cette remarque, nous avons quitté le sol traditionnel de la métaphysique. Pourtant Heidegger enchaîne aussitôt avec cette objection étonnante :

> Qu'en est-il cependant si la subjectivité est conçue [comme chez Kant] en tant que subjectivité *transcendantale* ; si la relation à l'*objectivité* de l'objet et, outre cela, l'objet, la « nature », passe pour le seul étant dont on puisse avoir l'expérience, de sorte que l'objectivité ne fait plus qu'un avec l'étantité ? Est-ce que là ne s'offre pas une occasion – que dis-je –, est-ce que le caractère historialement singulier de la position fondamentale que déploie la pensée de Kant n'est pas propre à rendre pour la première fois à nos contemporains un peu plus intelligible, à partir d'un point de vue traditionnel, *et malgré toutes les différences essentielles*, ce qu'il en est de cette relation : être le là – estre ? [GA 65, 253.]

Et Heidegger de répondre lapidairement :

> Sans aucun doute.

Dans les lignes qui suivent, il explique que tel est précisément le sens de la lecture « plus originale » qu'il a tenté d'accomplir de la *Critique de la raison pure* dans le *Kantbuch* « en faisant ressortir le rôle cardinal de l'imagination transcendantale » (voir également les passages proprement sidérants des *Apports à la philosophie* – GA 65, 278, 314, 426, 448 –, où Kant est présenté à chaque fois comme *le seul* philosophe de l'histoire à avoir « risqué le saut »).

Pouvons-nous aller jusqu'à dire, à partir de là, qu'à sa manière Kant aurait déjà écrit *Être et temps*, voire « Temps et être » ? Ce n'est évidemment pas ce que dit Heidegger (c'est bien lui qui souligne « toutes les différences essentielles ») ; néanmoins il y a là une question centrale qui, au-delà même des *Apports à la philosophie*, ne trouvera sa réponse que dans sa conférence de 1961 intitulée « La thèse de Kant sur l'être » (voir *Questions ii*).

Mais pour y arriver, commençons par résumer les points fondamentaux de l'interprétation par Heidegger de la *Critique de la raison pure*, tels qu'ils se dégagent tant du traité de 1929 que du cours de 1927-1928 (sans oublier le cours du semestre d'hiver 1935-1936, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, dont la moitié est consacrée à l'interprétation de l'Analytique des principes) :

1. Il faut d'abord saisir que « la *méthode* de la *Critique*, considérée comme attitude fondamentale, est ce que, depuis Husserl, nous comprenons, accomplissons et apprenons à fonder plus radicalement comme *méthode phénoménologique* » (*Interprétation...*, GA 25, 71). C'est ainsi, pour bien faire comprendre à quel point Kant nous permet de repenser de fond en comble la question de la réceptivité et de la sensibilité, que Heidegger pourra donner cette belle définition de l'intuition finie *(Anschauung)* au sens de l'Esthétique transcendantale (*Interprétation...*, GA 25, 85) : « Se-laisser-donner quelque chose comme la chose en chair et en os qu'elle est ; laisser-faire-encontre immédiat d'un étant. » La clef phénoménologique de la *Critique de la raison pure* se découvre par exemple dans cette phrase capitale de l'Analytique des principes où Kant établit que :

> Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et avoir en lui signification et sens, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon [A 155 ; B 194].

De la même manière, Heidegger ne cesse d'expliquer que la source de la plupart des contresens qu'ont pu faire les tenants de l'École de Marbourg réside dans le fait qu'ils ne voient pas que ce que Kant appelle la logique transcendantale « n'est, en son fond, nullement de la logique, mais quelque chose de totalement autre » (*Interprétation...*, GA 25, 212) – bref quelque chose qui mériterait bien de s'appeler ontologie phénoménologique.

2. Toujours de ce point de vue phénoménologique, une des clefs essentielles de la lecture de Heidegger est l'insistance qu'il met à lire *à la lettre* la toute première phrase de la *Critique*, c'est-à-dire la première phrase de l'Esthétique transcendantale :

> De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, la manière dont elle se rapporte immédiatement à eux et à laquelle tend toute pensée comme moyen est l'*intuition* [A 19 ; B 33].

L'intuition finie, autrement dit la réceptivité de l'être humain, est l'alpha et l'oméga de la connaissance – entendons bien : de la connaissance ontologique. Ainsi *toute* pensée, écrit Kant, est au service de l'intuition – même la pensée des concepts purs de l'entendement, même l'aperception transcendantale dans sa synthèse *a priori*. Heidegger aime à répéter qu'il faut nous enfoncer à coups de marteau cette première phrase capitale (*Interprétation...*, GA 25) ; il le redit dans le *Kantbuch* même si les traducteurs français l'ont esquivé – GA 3, 21). À partir de là, il devient

possible de reformuler plus originellement la question de fond de la *Critique de la raison pure* – comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? – pour l'entendre de façon plus radicale, à savoir : « [...] quelle est l'intuition qui est à la base du connaître ontologique et à laquelle tend tout penser philosophique ? À cette question suprêmement fatale [...] la réponse de Kant est en substance celle-ci : ce qui constitue comme *intuition* la *connaissance* ontologique, c'est le *temps* » (*Interprétation...*, GA 25, 84). Autrement dit, toute détermination ontologique est une détermination temporelle.

Par conséquent les catégories ont également pour origine le temps – Heidegger ne cesse de le souligner et d'y revenir. Ainsi :

> Le lieu d'origine des concepts ne saurait donc se trouver ni seulement, ni primairement dans l'entendement, mais bien dans l'entendement fondé et guidé par l'intuition – en d'autres termes : c'est précisément si et parce que les concepts ont leur origine dans le pouvoir de l'entendement qu'ils naissent aussi et primairement – du fait de la médiateté de l'entendement – de l'intuition. Les catégories ont donc une double origine : en tant que notions, elles proviennent des fonctions de l'union [de la réflexion, c'est-à-dire de l'entendement], en tant que γενὴ τοῦ ὄντος [genres de l'être] de l'image *[Bild]* pure de la sensibilité, du temps [*Interprétation...*, GA 25, 253].

ou encore :

> [...] le concept pur de l'entendement n'est absolument pas donné par la pure fonction formelle logique [de l'entendement], mais il naît de la synthèse imaginative, rapportée à l'intuition, donc au temps [*Interprétation...*, GA 25, 284].

3. Ce que Heidegger a découvert chez Kant, c'est la possibilité d'un rapport au réel – au phénomène – qui ne soit pas d'emblée pris et enfermé dans la structure sujet-objet. Entendu transcendantalement, cela veut dire que l'espace et le temps se donnent à nous de façon inobjective. Sans pouvoir ici entrer dans le détail des formidables analyses de Heidegger sur la réalité empirique et l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps, nous pouvons garder en mémoire que si l'espace et le temps, en tant que formes pures de l'intuition, sont des « intuitions sans chose », ils ne sont pas pour autant des intuitions sans intuitionné. Dans ses *Reflexionen*, Kant écrira ceci : « espace et temps sont les formes de la préfiguration *[Vorbildung]* dans l'intuition » (*Interprétation...*, GA 25, 130).

Mais quel est exactement ce contenu inobjectif – c'est-à-dire proprement imaginaire – du temps ? Qu'est-ce que le temps prend en vue de cette façon pure, préalable et inobjective ? Dans ses *Leçons de métaphysique*, Kant

explique que le « temps est la condition du jeu de la sensation » – ce que Heidegger interprète en ces termes :

> La *pure* intuition du temps, le comportement par rapport au « maintenant », au « il y a un instant » ou au « dans un instant » n'est pas lié à un étant là-devant *déterminé*. Nous pouvons varier à notre gré notre comportement, nous pouvons nous comporter en nous jouant – nous jouons avec le temps ou pour le dire mieux, le temps joue avec lui-même. Espace et temps sont des formes de la préfiguration de la manière même dont l'étant là-devant nous fait encontre au sein du temps et au sein de l'espace, ils *pré-figurent* l'*espace de jeu* qui est la dimension au sein de laquelle l'étant là-devant peut faire encontre [*Interprétation...*, GA 25, 130-131].

Espace et temps peuvent être ainsi appelés « syndotiques » : ils donnent le divers de l'intuition au rythme primordial d'une con-donation – d'un donner ensemble – à partir de l'unité comme entièreté. Et puisque le temps est la forme pure de l'intuition du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de soi, le temps compris dans sa con-donation première par rapport à celle de l'espace est « autoaffection originaire pure » (*Interprétation...*, GA 25, 151). Cette subjectivité originaire du temps entendue comme autoaffection du soi constitue d'ailleurs, souligne Heidegger, un gain de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (celle de 1787) sur la première (celle de 1781) *(ibid.)* : « Le soi est ici abordé ou affecté de façon pure, *a priori*, libre d'expérience par le temps, et cela de telle manière que c'est lui-même en tant qu'intuitionner du temps qui est le fondement de son être-affecté par le temps. » Et de conclure : « Avec cette interprétation, Kant a conquis la compréhension la plus radicale du temps, une compréhension qui n'avait été ni ne devait être atteinte ni avant, ni après lui » *(ibid.)*. Dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger maintiendra cette conclusion :

> Kant en effet demeure le seul qui ait, depuis les Grecs, mis l'interprétation de l'*étantité* (οὐσία) en une certaine relation avec le « temps », ce qui fait de lui un témoin du règne à couvert dans lequel se tiennent en appartenance commune l'étantité et le temps [GA 65, 254].

4. L'interprétation de Heidegger trouve son point d'orgue dans la thèse suivante, à savoir que c'est le chapitre intitulé : « Du schématisme des concepts purs de l'entendement » (le premier chapitre de l'Analytique des principes), qui constitue la source vive de l'ensemble du traité. Indépendamment du plan de la *Critique de la raison pure*, c'est ce chapitre et lui seul qui rend possible une lecture cohérente tant de l'Esthétique transcendantale que des chapitres difficiles de la Déduction des concepts dans l'Analytique des concepts – ensemble de chapitres qui sont pourtant placés avant celui du Schématisme.

Le concept « se rapporte toujours immédiatement au schème de l'imagination », écrit Kant (A 141 ; B 180) ; « Ce que la logique nomme concept se fonde sur le schème », commente Heidegger au § 21 du *Kantbuch* (GA 3, 98 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 156). Le schème est ce qui met le concept en image, ce qui lui donne figure et le configure ; les concepts purs (les catégories) fondent leur visibilité à partir de schèmes ou d'images qui sont eux-mêmes purs ; or l'image pure par excellence, c'est le temps :

> Le temps est, en tant qu'intuition pure, ce qui fournit une vue *[Anblick]* antérieurement à toute expérience. C'est pourquoi on doit appeler image pure, la vue pure [...] qui s'offre dans une telle intuition pure. Kant le dit lui-même dans le chapitre du schématisme (A 142 ; B 182) : « l'image pure [...] de tous les objets des sens en général est le temps » [*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 161 ; GA 3, 103].

De manière plus secrète, l'insistance avec laquelle Heidegger souligne l'originalité capitale de cette question du schématisme est la manière qu'il a trouvée de ressaisir de façon plus originelle l'intuition catégoriale que Husserl avait conçue dans la VIe *Recherche logique*, ou plutôt de la repenser entièrement à partir de la finitude. Dans « La thèse de Kant sur l'être », il en vient à citer cette phrase qui ne figure que dans la seconde édition de l'Analytique des principes (GA 9, 457 ; *Questions ii*, p. 87) : La possibilité, l'existence et la nécessité « ne peuvent être *justifiées* par rien [c'est-à-dire établies et fondées dans leur signification] [...], si l'on fait abstraction de toute intuition sensible (la seule que nous ayons). (B 302) ». Et dans la marge de son propre exemplaire, Heidegger porte cette inscription : « À l'inverse – ''l'intuition catégoriale de Husserl'' (VIe *Recherche Logique*) ; mais que veut dire ''catégorie'' pour Husserl ? »

Ce *retournement* de l'intuition catégoriale au schématisme temporel de la catégorie est analysé avec finesse par Jean Beaufret dans une note de son « Kant et la notion de *Darstellung* » :

> Husserl, dans la VIe des *Recherches logiques*, aborde à nouveau la question de l'intuitivité du catégorial à la faveur d'un « élargissement du concept d'intuition ». Mais dans son analyse, rien ne subsiste plus de l'interprétation de Kant (à qui manque, dit-il, « le concept authentiquement phénoménologique de l'*a priori* »), c'est-à-dire de l'interprétation de toute intuition à partir de la sensibilité comme « réceptivité originaire ». D'où l'idée proprement husserlienne d'une intuition comme « originairement donnante », alors que pour Kant l'intuition est moins *donnante* qu'elle ne se *laisse donner* ce qui lui apparaît, et qui ainsi s'annonce comme ob-jet pour une connaissance essentiellement finie [...]. Si Husserl et Kant paraissent parfois dire la même chose, c'est cependant en sens inverse l'un de l'autre qu'ils parlent. L'intuition originairement donnante de Husserl est bien plus proche de l'*intuitus* cartésien [...] que de

l'*Anschauung* kantienne éprouvée comme finitude radicale [*Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 105].

La refondation transcendantale de la question de la transcendance, c'est-à-dire celle de la visibilité de l'être, n'a de sens qu'au cœur de la finitude. La finitude de la transcendance « est le fondement de la possibilité intrinsèque, c'est-à-dire de la nécessité de la métaphysique » (GA 3, 113 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 171). Et cette mise en perspective de la finitude apparaît au grand jour dans la *Critique de la raison pure* avec le rôle qu'y joue en permanence l'objet transcendantal = X, qui est un des noms kantiens du *rien* (d'étant). Bref, la finitude humaine s'articule bien à partir de la transcendance, laquelle ne peut s'accomplir qu'à travers le schématisme – l'imaginaire temporel – et l'imagination transcendantale. Évoquant dans les *Apports à la philosophie* le schématisme et l'imagination, Heidegger note lapidairement que « la pensée philosophique [de Kant] n'évite pas le passage au bord des abîmes » (GA 65, 448). Et c'est ce rapport à l'abîme que n'ont pas perçu les successeurs de Kant qui, eux, n'ont pas hésité à « franchir les limites » (GA 65, 315) pour instaurer au nom de l'idéalisme le savoir absolu. En mars 1930, quelques mois après la publication de son *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger prononce à Amsterdam une conférence qu'il intitule – à dessein – « Hegel et le problème de la métaphysique » ; il y montre à quel point la pensée de Hegel représente l'« accomplissement de la métaphysique occidentale tout entière » (« Hegel et le problème de la métaphysique », dans *La Fête de la pensée*, p. 19). Cependant, ce n'est pas du tout dans le même horizon que, aux yeux de Heidegger, Kant et Hegel « accomplissent » la métaphysique : dans le déploiement du savoir en tant qu'absolu, la philosophie s'achève, dans tous les sens du terme, en « perdant » son rapport à la finitude (finitude humaine et finitude de l'être tout aussi bien), tandis qu'avec Kant la métaphysique s'accomplit de la façon la « plus pure » en demeurant « problème » – à partir d'une pensée de la finitude (voir également GA 36-37, 69-77 : « Hegel. L'accomplissement de la métaphysique comme Théo-Logique »).

5. Le dernier point est assurément le plus connu, mais pas forcément le plus essentiel : selon Heidegger, dans la mise en évidence du rôle capital de l'imagination transcendantale, Kant aurait lui-même, entre la première (1781) et la seconde édition (1787) de son maître-ouvrage, reculé devant sa propre audace philosophique. Dans la première édition Kant avait posé le

principe d'une racine commune à la sensibilité et à l'entendement – pour finalement renoncer à chercher en quoi elle consiste : « La seconde édition de la *Critique de la raison pure* rejette dans l'ombre et transforme au profit de l'entendement l'imagination transcendantale, telle du moins qu'elle apparaissait au grand jour dans l'élan passionné de la première rédaction » (GA 3, 161 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 217). Alors que Kant avait encore laissé en 1787 l'idée que l'imagination était une « fonction inapparente, mais indispensable de l'âme » (A 78 ; B 103), il corrige dans son propre exemplaire et remplace « fonction de l'âme » par « fonction de l'entendement ». Pour Heidegger, « la seconde édition a tranché en faveur de l'entendement pur contre l'imagination pure afin de sauver la suprématie de la raison » (GA 3, 170 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 225).

Néanmoins ces variations entre les éditions ne sont pas capitales. D'une part, parce que, même si nous assistons bien à un recul, Kant est « forcé de maintenir, sous peine de voir s'effondrer toute l'instauration du fondement, tout ce qui, dans la première édition, donnait à [l'imagination] sa fonction de fondement transcendantal » (GA 3, 161 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 217). Mais plus encore, la nature du problème tient à l'imagination transcendantale elle-même. Heidegger fait remarquer que, même dans la première édition, il n'est pas traité de l'imagination dans l'Esthétique transcendantale (alors que c'est essentiellement là qu'elle est d'abord à l'œuvre). Il le note avec une formule extrêmement parlante en disant que : « L'imagination transcendantale est *heimatlos* – sans foyer, sans patrie, privée de racines » (GA 3, 136 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 194). Alors même d'ailleurs qu'il consacre des pages éblouissantes à l'analyse phénoménologique de la perception, de l'image et du schème, Heidegger finit lui-même par souligner quelque part que ce que Kant appelle dans la *Critique de la raison pure Einbildungskraft* ne mérite pas au fond de s'appeler imagination (au sens anthropologique, psychologique et philosophique classique du terme).

Une telle interprétation de la *Critique de la raison pure* ne laisse pas de poser la question de sa légitimité – et Heidegger en est parfaitement conscient. Le cours de 1927-1928 comme le *Kantbuch* sont scandés par des apartés de nature herméneutique. Ainsi dès la première heure de cours, Heidegger annonce à ses étudiants que « bien comprendre Kant, cela signifie le comprendre mieux que lui-même ne s'est compris »

(*Interprétation...*, GA 25, 3). Un peu plus tard, il développera ce point en explicitant l'enjeu de son interprétation :

> Tant que l'on demeure incapable de discerner dans une œuvre autre chose que ce que l'on attend à s'y trouver, il est désespérément impossible de saisir en son centre la radicalisation de la problématique philosophique que Kant a accomplie. Par suite notre effort, dans le débat avec Kant, doit tendre avant tout à tirer au clair les choses mêmes, ou plutôt à entraîner dans une obscurité nouvelle les problèmes que nous serons parvenus à éclaircir [*Interprétation...*, GA 25, 75].

Encore plus loin, il analysera le sens de ce qu'il nomme un « sur-éclairage *[Überhellung]* de l'ensemble de l'œuvre destiné à mieux faire apparaître après coup ce qui demeure chez Kant déséquilibré, problématique » (*Interprétation...*, GA 25, 93).

Dans le *Kantbuch*, afin de donner une perspective historiale à ce « sur-éclairage » dont la finalité est de mettre en évidence ce que l'auteur a voulu dire au-delà même de ce qu'il a dit, Heidegger a la bonne idée de citer les dernières lignes de la fameuse réponse de Kant aux critiques du leibnizien Eberhard :

> Ainsi la *Critique de la raison pure* pourrait-elle bien être la véritable apologie de Leibniz, fût-ce à l'encontre des partisans de celui-ci [...] ; elle pourrait être aussi une apologie de bien des philosophes plus anciens auxquels maints historiographes de la philosophie, tout en les couvrant de louanges, font dire de purs non-sens ; car ils n'en comprennent pas les intentions lorsqu'ils négligent de chercher la clef de toutes les interprétations des œuvres de la raison dans les concepts purs et ils ignorent ainsi la critique de la raison elle-même en tant qu'elle est la forme commune de tous les concepts, incapables qu'ils sont de reconnaître, au-delà des mots que ces philosophes ont employés, *ce que ceux-ci ont voulu dire.* (*Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 1388.) [GA 3, 201 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 256.]

Cependant, et en dépit des diverses mises au point que Heidegger a pu faire sur la nécessité d'user d'une certaine « violence » herméneutique pour mieux creuser la différence abyssale entre la justesse historiographique d'une lecture et son sens historial (GA 65, 253), la question demeure : le « sur-éclairage » de la *Critique de la raison pure* ne risque-t-il pas de conduire à une sur-interprétation ? C'est ce que reconnaît en toutes lettres Heidegger dans l'avant-propos qu'il rédige en août 1973 pour la 4e édition de son *Kantbuch* (et qu'il choisit de placer avant les trois autres, qui, eux, sont republiés dans l'ordre chronologique). Ce 4e avant-propos débute avec la retranscription d'une inscription en style télégraphique que Heidegger a portée dans son exemplaire au milieu des années 1930 :

Kantbuch
[n'a de sens] qu'avec *Être et temps* seulement ; vite devenu manifeste que la véritable question n'a pas été abordée (voir « Temps et être » et Dé-struction)

Une manière de trouver refuge – d'être en chemin
[il ne s'agit] pas de nouvelles découvertes en matière de philologie kantienne –

[Être] Étantité – Objectivité
et « temps »
schématisme

mais en même temps : le véritable chemin est barré
et rendu impraticable [ininterprétable] [...]. [GA 3, xiii.]

La suite de l'avant-propos vient commenter ces remarques marginales. La rédaction du *Kantbuch* prend sa source dans la mésentente de la question de l'être telle qu'elle fut posée dans *Être et temps* – d'où cette tentation d'aller trouver refuge chez Kant :

> Cette manière déterminée d'aller trouver refuge conduisit à ce que la *Critique de la raison pure* fut interprétée dans l'horizon du questionnement d'*Être et temps*, et à ce qu'à la question de Kant fut substitué à vrai dire un questionnement qui lui était étranger, même s'il impliquait cette question.
> Dans mes écrits ultérieurs [...], j'ai tenté de revenir sur cette surinterprétation *[Überdeutung]* de Kant, sans pourtant réécrire à nouveau un *Kantbuch* lui-même approprié [GA 3, xiv].

Parmi les « écrits ultérieurs » qu'évoque ici Heidegger figure bien évidemment la conférence de 1961 intitulée : « La thèse Kant sur l'être », laquelle a pour fil directeur l'interprétation minutieuse de cette unique phrase tirée de la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* (A 598 ; B 626) :

> *Être* n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui pourrait s'ajouter au concept d'une chose. C'est seulement la position d'une chose, ou de certaines déterminations en elles-mêmes.

Notons que, dans ce texte très important, il n'est jamais question de l'imagination (le mot n'apparaissant fugitivement qu'une seule fois, dans une citation de Kant) et qu'au cœur même de son analyse de l'être comme position, Heidegger privilégie clairement des passages appartenant à la seule seconde édition de la *Critique*. Toutefois, au cours de son interprétation, Heidegger ne revient en aucune manière sur ses « découvertes » phénoménologiques du *Kantbuch*, mais il modifie en

quelque sorte la perspective – d'où la mise en lumière de cet autre fil conducteur « auquel Kant se tient dans l'établissement et dans l'élucidation de sa thèse sur l'être : l'être et ses modalités [possibilité, effectivité et nécessité] sont à définir à partir de leur rapport à l'entendement » (GA 9, 461 ; *Questions ii*, p. 91). Ainsi, sans renoncer le moins du monde à son interprétation du rôle premier de l'intuition et de la réceptivité (donc de la finitude), puisqu'il rappelle qu'au sein de l'entendement l'aperception transcendantale ne peut unifier, c'est-à-dire imposer une unité, qu'en étant d'abord tributaire de l'affection et de son laisser-donner, Heidegger réhabilite en quelque sorte le rôle de l'entendement, c'est-à-dire de la pensée. Si être veut dire position, c'est qu'il y va de l'accomplissement d'un geste de la pensée :

> [...] la pensée comme simple fait de poser pro-pose l'horizon à l'intérieur duquel quelque chose comme la qualité-d'être-posé, l'objectivité, peut être aperçue. La pensée a pour rôle de donner au préalable l'horizon afin que l'être et ses modalités soient élucidés comme position [GA 9, 478 ; *Questions ii*, p. 113].

Le final de la conférence peut donc mettre les points sur les *i* : la perspective de la *Critique de la raison pure*, ce n'est pas du tout le rapport entre être et temps (même si, entrant en présence dans l'horizon de l'objectivité, être s'éprouve comme temps) – mais le rapport entre *être et pensée*. De ce point de vue-là Kant a davantage à voir avec Parménide qu'avec Heidegger. La conférence s'achève avec la citation du 3e fragment du *Poème* de Parménide : « Le Même, en vérité, est à la fois penser et être » (GA 9, 477 ; *Questions ii*, p. 112). Dans le langage de la *Critique de la raison pure*, cet « en même temps » de la pensée et de l'être trouve une traduction magistrale dans l'énoncé du principe suprême de tous les jugements synthétiques *a priori* : « Les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience* » (A 158 ; B 197).

C'est Heidegger en revanche – et non Kant – qui a vu que dans ce « en même temps », le temps demandait la parole. Mais parce qu'elle se trouve à la croisée de « être et pensée » et de « être et temps », la *Critique de la raison pure* témoigne bien d'une expérience *unique* :

> Il faut qu'il y ait là un homme suffisamment armé pour soutenir ce qu'a d'inépuisable le simple, afin que le simple ne se dérobe plus à lui en passant fallacieusement à ses yeux pour du vide. Le simple, en quoi s'est rassemblé tout le déferlement de la pleine essence, doit être retrouvé en chaque étant. Ou plutôt non ! C'est plus exactement celui-ci, l'étant, qui doit se retrouver en

> celui-là, le simple. Or le simple, nous ne l'atteignons que si nous sommes à même de préserver chaque étant, chaque chose, en la maintenant dans l'espace de jeu de son secret – sans aller croire qu'en analysant ce que nous connaissons déjà bel et bien des propriétés de l'estre, nous pourrions arriver à nous en emparer.
> *Une seule fois*, une telle analyse, et la fixation d'*une seule* expérience comme étant l'expérience par excellence, ont été nécessaire afin que Kant puisse seulement une bonne fois montrer la direction dans laquelle il est possible d'apercevoir ce que le genre de connaissance appelé « transcendantal » est censé saisir. Or même pour que cette indication et son élaboration complète dans l'œuvre de Kant puissent avoir lieu, il a fallu des siècles de préparation assidue [GA 65, 278].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – *La Fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, H. France-Lanord, F. Midal (éd.), Paris, Lettrage Distribution, 2001. – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. I & II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1985.

→ *Être et temps*. Hegel. Image. Interprétation. Kant.

Cruche

> Pas d'autre mot qui sonne comme cruche. Grâce à cet U qui s'ouvre en son milieu, cruche est plus creux que creux et l'est à sa façon. C'est un creux entouré d'une terre fragile : rugueuse et fêlable à merci.
> Cruche d'abord est vide et le plus tôt possible vide encore.
> Cruche vide est sonore.
> Cruche d'abord est vide et s'emplit en chantant.
> De si peu haut que l'eau s'y précipite, cruche d'abord est vide et s'emplit en chantant.

Le poème « La cruche » de Francis Ponge est tiré du recueil *Cinq sapates* magnifiquement illustré par Braque à qui nous devons une *Cruche bleue* qu'aimait spécialement Heidegger (voir la lettre à H. Arendt du 19 mars 1950) et la peinture de nombreux autres récipients (vases, pots, pichets ou théières), ainsi que cet aphorisme : « Le vase donne une forme au vide, et la musique au silence. » Heidegger admirait les cahiers *Le Jour et la Nuit* d'où est tirée cette pensée et, à l'instar de ces deux poètes, il semble qu'il ait aussi eu une sorte de dilection pour la chose qu'est la cruche. Chez Rilke également, dans les *Sonnets à Orphée* en particulier, la cruche « en son mûrissement ceinte » (II, 18), revient avec une singulière teneur.

En allemand, toutefois, le mot *Krug* n'est pas aussi évasé que cruche et a une sonorité sourde, très dense, qui n'est pas sans évoquer « cette retenue de la simple chose, cette compacité reposant en elle-même et n'étant poussée vers rien » dont parle *L'Origine de l'œuvre d'art*, le premier texte où est simplement mentionnée une cruche (GA 5, 5 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 17). Mais la cruche apparaît au premier plan dans plusieurs autres textes où l'enjeu est toujours de laisser être la chose dans sa mise en cause *(dingen)* comme allégie du monde, et non de la saisir métaphysiquement comme *support* de propriétés (ὑποκείμενον) ou comme *objet*. Les inflexions cependant sont chaque fois différentes, qui apparaissent comme autant d'aventures de la parole sur un chemin de pensée qui fraye une voie pour laisser advenir les choses dans la proximité.

Dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 339), le vide de la cruche se montre comme ce qui laisse traluire l'Ouvert *(das Offene)* et, en tant que tel, ce « vide original » (GA 65, 380) se déclôt à même le hors-fond *(Ab-grund)* à partir duquel la vérité de l'être se déploie comme espace-et-temps *(Zeit-Raum)*. Dans le grand *Entretien sur le chemin de campagne* Ἀγχιβασίη (GA 77, 126-137), il s'agit de clarifier le rapport entre la chose et la contrée *(Gegnet)*, c'est-à-dire cette dimension où, hors de toute objectivation, l'être humain peut dans la sérénité s'engager à laisser être les choses *(Gelassenheit)*. Dans *La Chose*, enfin (*Essais et conférences*, GA 7, 168-179), c'est en laissant être le vide à partir duquel la cruche offre ce qu'elle verse qu'advient le monde comme présent où l'unisson du Quatuor *(Geviert)* que forment les mortels et les divins, la terre et le ciel trouve son séjour.

Loin d'être une image, la cruche, cette modique *(gering)* chose, est chaque fois le « presque rien du tout simple » (Heidegger à Char, 16 septembre 1963, « en mémoire du grand ami Georges Braque ») et, plus creuse que creuse, en son vide elle est abri pour... rien.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – Fr. Ponge, *Cinq sapates*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999.

→ Braque. Chillida. Chose. Contrée. *Gelassenheit*. *Geviert*. Proximité et lointain.

Culture

La manière dont nous concevons aujourd'hui la culture dépend de la conception de l'homme comme animal qui dépasse sa naturelle animalité en « créant » de la culture. Dans ce sens va aussi l'opposition scolaire entre nature et culture, laquelle permettrait à l'homme de s'extirper du règne animal dans lequel il se trouverait « naturellement ». La culture reste couramment vue comme l'apanage d'une humanité supérieure et « civilisée » – au point qu'en langue allemande *Kultur* signifie à la fois la culture et la civilisation, par opposition aux sociétés barbares qui n'auraient pas encore atteint notre stade d'humanité.

Parce qu'il ne pense jamais l'être humain à partir de l'animalité, Heidegger ne pense pas non plus la culture comme la garantie de sortir de l'animalité afin de s'accomplir comme être humain. Dans *Être et temps*, il met en question cette compréhension de la culture dans un paragraphe où il est question de ceux que nous nommons encore – faute de dépasser notre conception de la culture – les peuples « primitifs » : la culture ne peut être l'assurance de quitter une manière d'être moyenne, celle de la « quotidienneté » qui reste bel et bien « un mode d'être du *Dasein* là même où le *Dasein* se meut dans une culture hautement différenciée et développée » (*ÊT*, 50-51). De la même façon, la « structure existentiale du dévalement » n'est rien que l'on puisse éliminer le « jour où l'humanité aurait atteint un stade de culture plus avancé » (*ÊT*, 176). Nous ne cessons pourtant d'envisager la culture comme ce qui nous donnerait l'assurance d'être une fois pour toutes des êtres pleinement humains, grâce à un modèle d'humanité qui nous tirerait immanquablement vers le haut – dans un séminaire sur la *Deuxième considération intempestive* de Nietzsche, Heidegger écrit :

> Cette habitude – c'est-à-dire cette manière de voir l'être humain nous est devenue familière – sans que nous sachions et sans que nous nous mettions franchement à penser sur quoi elle se fonde : sur la conception de l'être humain comme sujet, laquelle est propre aux Temps nouveaux, dans le fait que celui-ci se produise lui-même et s'obstine à tenir bon comme centre de l'étant... [GA 46, 54.]

Dans les Temps nouveaux règne à la base de la culture ce que s'impose le sujet comme être souverain. Comme sujet, l'être humain est le centre autour duquel l'étant, une fois qu'il est objet de représentation, acquiert une tenue. Au sein de cette conception de l'homme comme sujet souverainement

producteur, la culture est ce qui doit *l'assurer* de se façonner *(bilden)* lui-même à partir d'une image idéale qui lui préexiste *(Vorbild)*.

C'est en ce sens que, dans *L'Époque de la formatation du monde*, Heidegger travaille la notion de *Bildung* (culture, formation, éducation). Et s'il renvoie dans une note marginale de *Science et méditation* (GA 7, 63) à l'articulation qu'établit Humboldt dans *Sur la diversité de structure des langues humaines* (§ 4) entre *Cultur*, *Civilisation* et *Bildung*, il entend le mot *Bildung* à partir de son sens premier : former, façonner.

L'idée de culture renferme dès lors une détermination de l'être humain comme ce qui est à façonner, configurer, voire *form*ater, c'est-à-dire *comme ce qui est techniquement à produire* et Heidegger écrit ainsi dans *Besinnung* : « La culture a métaphysiquement le même foyer de déploiement que la technique » (GA 66, 170). L'être humain est ici sommé de se produire lui-même en se conformant à un modèle culturel. La culture est censée assurer la continuelle mise en chantier de l'élévation de l'être humain au rang de sujet, au sein de « communautés » qui sont autant de champs d'exploitation à configurer. La configuration à laquelle se livre la culture reste celle qui a le visage du sujet :

> Plus la configuration de la vie étend son emprise, plus ce qui est en vie – hommes et peuples – ressortit lui-même à la masse, plus les besoins se multiplient, d'autant plus la culture devient indispensable (eu égard à la présupposition fondamentale de l'être humain comme sujet) [GA 46, 54].

Les rapports entre les hommes sont vus à l'aune du manque de « cohésion » propre à la « masse » dès que toute communauté est appréhendée comme ce qui devrait avoir l'unité et l'indépendance du sujet. La culture unifie une masse en prétendant la façonner selon un modèle d'humanité. La fonction unificatrice de la culture fait de cette dernière ce qui gère une totalité. La culture est ainsi censée façonner les êtres humains à partir du modèle d'humanité qu'elle vise, de sorte que l'humanité devient de moins en moins susceptible d'être questionnée :

> Plus la culture acquiert de puissance dans le fonctionnement de son activité d'exploitation *[Betreibung]*, plus il se trouve attesté que *la vie*, en tout ce qu'*elle réclame*, n'a pas à être questionnée. Plus la vie est privée de question, d'autant plus l'aliénation par rapport à l'estre proprement dit est définitive [GA 46, 54].

L'être humain est censé tirer de la culture un modèle d'humanité déjà tout prêt, sans se poser la question de savoir qui il est ni ce qu'il a à être selon ce

dont il hérite. En ce sens, la culture fournit un modèle idéal et inconditionné de l'être humain comme sujet souverain. Il devient loisible de se lancer dans le dénombrement des facultés idéales que doit s'attribuer cet étant qu'est le sujet indépendant. Ce dénombrement permet de dresser techniquement le bilan de tout ce qui compose le modèle culturel. La culture présente un stock d'idées concernant l'être humain idéal et les références qui doivent être les siennes – dans le langage d'aujourd'hui : elle présente quelles en sont les *valeurs*. Les « valeurs culturelles » *(Kulturwerte)* désignent ce qui est par avance évalué comme valable pour produire un modèle d'humanité. Comprise à l'aune de cette culture, la pensée devient un moyen, celui de promouvoir et d'appliquer des valeurs. Heidegger remarque que l'esprit se voit privé de ce qui fait son pouvoir d'être lui-même, à savoir : penser en se confrontant à ce qu'il ne pense pas encore et qu'il n'a pas assez pensé. Dans le domaine des sciences, ces dernières se voient dans la nécessité de suivre des programmes de recherches au service de la valeur qu'est le « progrès », sans questionner leurs fondements – ce qui signe la fin du « savant » au profit du « scientifique » rivé à son domaine d'exploitation de l'étant. Les domaines de recherches doivent eux-mêmes être *validés* par le domaine public selon les valeurs culturelles en cours. La culture invite à faire fructifier les valeurs validées en son stock et à développer tout au plus leurs variantes : c'est ainsi que les droits de l'homme sont cités à tout va sans être véritablement pensés. La culture devient dès lors une industrie *(Kulturbetrieb)* à faire fonctionner : la pensée se réduit au calcul qui lie ce qu'elle tire d'un « fonds » culturel, sans avoir à se tourner vers ce qu'elle ne pense pas encore assez.

Parvenue à ce stade, la culture n'a plus de sens que comme ce qui permet au sujet de se fonder en se produisant lui-même, ce qui est très différent de l'ancien sens de *cultura* qui n'a rien de subjectif et qui doit s'entendre verbalement comme *ce que fait celui qui prend soin* de ce qui demande à éclore (latin : *colo*, *colere*), de possibilités qui *sont* déjà (GA 7, 195). C'est dans sa méditation sur le sens de ce que signifie *bâtir* (*bauen*, dont le dictionnaire Grimm propose comme traduction : *colere*, *aedificare* et *habitare*) que Heidegger redonne à entendre le sens véritable du latin *cultura* comme manière d'être au monde en ménageant ce qui est (voir « Bâtir Habiter Penser », *Essais et conférences*, GA 7, 149 ; « ... l'homme habite en poète... », *Essais et conférences*, GA 7, 195). En ce sens, dit

Heidegger, la « culture n'est que et est toujours déjà la conséquence d'un ''habiter''... » (GA 53, 171).

C'est aussi dans cette direction que va le poète Pindare quand il dit : « Devinsses-tu celui que tu es » (*Pythique* II, 72, voir GA 40, 108 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 110). Pindare ne dit pas qu'il faut instituer une culture ni un modèle d'humanité, mais que la manière dont un être humain devient lui-même requiert l'attention à des possibilités chaque fois singulières. Ces possibilités sont découvertes sans avoir à être produites : « Quels enfers l'être humain doit-il encore traverser jusqu'à ce qu'il apprenne qu'il ne se fait pas lui-même ? » (lettre à H. Arendt du 12 avril 1968). Heidegger remarque que la formation *(Bildung)* d'un être humain, dès la mise en place de la métaphysique avec Platon, est happée par un modèle sur lequel se régler : c'est en ayant le « regard tourné vers les idées », que l'être humain reçoit une formation véritable (GA 9, 236 ; *Questions ii*, p. 160). La *paideia* (l'« éducation ») subit une déviation en devenant conformité à ce qui doit être su. Instaurée à partir d'un modèle métaphysique, la formation se met à dévier vers le formatage.

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – A. Ernout, A. Meillet, art. « Colo », dans *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1994.

→ Autodestruction. Bâtir. Image. Politique culturelle. Valeur.

Curiosité

Heidegger traite de la curiosité dès son cours du semestre d'hiver 1921, en se référant au livre X des *Confessions* de saint Augustin. L'analyse augustinienne est alors restituée à son contexte (*Phénoménologie de la vie religieuse*, GA 60, 210-227). En s'éloignant de la continence qui « le rassemble et le ramène à l'unité », l'homme, en lutte avec lui-même, est livré à la « dispersion ». Celle-ci se déploie en trois directions tentatrices : concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et ambition du siècle. La curiosité est la concupiscence des yeux, elle est donc l'une des tentations de la « convoitise charnelle ». Toutefois, elle n'est pas une délectation prise dans la chair mais une expérience faite par la chair car, à la différence de la volupté tournée, elle, vers ce qui est sensuellement plaisant, la curiosité,

affublée du nom de science, ne résiste pas au désir malsain de voir tout aussi bien ce qui s'annonce à elle comme répugnant ou comme horrible.

Au § 36 d'*Être et temps*, Heidegger transpose en vue de l'analytique du Dasein sa lecture d'Augustin. Il montre que l'interprétation grecque de la genèse existentiale de la science à partir du voir caractérise toute la pensée occidentale ultérieure. À l'appui, il cite longuement Augustin qui souligne la remarquable primauté de la vue en toute visée de connaissance puisque « voir » se dit à propos de la vue et à propos de tous les autres sens également, puis il établit que la curiosité est cette tendance quotidienne « à aller à la rencontre du monde que propose particulièrement la perception ».

C'est lorsque la préoccupation cesse de prévaloir que le souci, dépourvu d'emploi, se change en curiosité, c'est-à-dire en possibilité de voir qui réduit toutes choses à leur seul aspect. Cette mutation du souci est d'ailleurs déjà discernable d'après le terme latin *curiositas* composé de *cura*, « soin », « souci », formé surtout à partir de *curiosus* qui signifie « curieux », « indiscret » et, à l'époque impériale, « espion ». La curiosité est soucieuse de voir non pour savoir, mais pour se précipiter sans cesse au-devant de la nouveauté comme le substantif allemand *Neugier* – littéralement : « avidité pour ce qui est nouveau » – le donne à entendre. Elle se caractérise par les deux moments constitutifs que sont l'instabilité et la dispersion lesquels engendrent une perpétuelle tendance à l'agitation. C'est ce qui tend à rapprocher la curiosité du « divertissement » pascalien comme diversion par rapport à l'ennui et détournement de soi. Si la « curiosité est partout et nulle part » (*ÊT*, 173), elle ne se confond en rien avec la tonalité fondamentale qui est la source du questionnement philosophique : la contemplation émerveillée. Animée du souci de voir non pour savoir mais pour avoir vu et pour s'en prévaloir, la curiosité est gouvernée par l'« on-dit ». On-dit, curiosité et équivoque sont des déterminations existentiales. Constitutives du Dasein en son être, elles manifestent un genre d'être fondamental pour la quotidienneté : le dévalement.

Ingrid Auriol.

Bibliographie – Tout au long du cours du semestre d'été 1923 *Ontologie. Herméneutique de la factivité* (GA 63), la curiosité est un des fils conducteurs pour dire la manière dont le Dasein a un accès herméneutique à son propre être en tant que factivité.

→ Dévalement. Nouveauté. Temps nouveaux.

Cybernétique

Employé en 1948 par Norbert Wiener dans son livre *Cybernetics*, le terme « cybernétique » vient du grec *kubernêsis* qui signifie, au sens propre, l'action de manœuvrer un vaisseau et, au sens figuré, l'action de diriger ou de gouverner. Sans se distinguer clairement de l'informatique qui ne connaîtra qu'ensuite un développement autonome, la cybernétique étudie, en mettant l'accent sur le mécanisme de la rétroaction, les processus de transmission et de transformation de l'information par les machines, chez les êtres vivants et dans les processus sociaux. Les machines offrant le modèle d'un parfait contrôle, elles présentent un modèle dont on a pensé qu'il pourrait améliorer la communication humaine, et l'usage de notions initialement très techniques va s'élargir au point de laisser espérer que la cybernétique pourrait rendre possible l'unification du savoir. Le modèle cybernétique s'est ainsi imposé non seulement en biologie, mais également dans les sciences sociales : R. Jakobson, dans ses *Essais de linguistique générale*, s'est appuyé sur le modèle développé par l'ingénieur C. Shannon, ancien élève de N. Wiener, pour élaborer une conception de la langue qui en fait un système de codage structurant la transmission d'informations ; C. Lévi-Strauss, dans un article reproduit dans l'*Anthropologie structurale* sous le titre : « Langage et société », rend un hommage appuyé au livre de N. Wiener ; G. Bateson a entrepris, dans *Vers une écologie de l'esprit*, d'appliquer le modèle cybernétique à la psychiatrie. Analysant en 1962, dans *Langue de tradition et langue technique*, les écrits de N. Wiener, Heidegger y voit un appauvrissement considérable de ce que parler veut dire, les possibilités techniques de la machine devenant la norme et la seule langue subsistante étant celle qui permet de transmettre des informations d'une manière univoque, sûre et rapide. En 1964 dans *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée* comme en 1965 dans *L'Affaire de la pensée*, il montre comment la philosophie est désormais relayée par la cybernétique, appelée à sa place à unifier les diverses sciences, mais de manière purement technique et sans interrogation sur les fondements. Et, en 1967 dans *La Provenance de l'art et la destination de la pensée*, reprenant ses analyses et montrant comment la cybernétique confirme ce qu'avait su voir Nietzsche lorsqu'il parlait de la « victoire de la méthode sur la science », il met en lumière les présupposés métaphysiques qui lui ont permis de se développer en même temps qu'il en souligne les enjeux :

l’homme se trouve désormais réduit à un être social dont le propre est l’activité en milieu social dans le cadre de la société industrielle, la cybernétique visant à contrôler un monde soumis aux commandes d’une science technicisée.

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – Gr. Bateson, *Vers une écologie de l’esprit*, trad. P. Drisso, L. Lot, E. Simion, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1995. – R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. N. Ruwet, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958. – N. Wiener, *Cybernetics : or the Controland Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, 1965.

→ Fin de la philosophie. *Führer*. Information. Ordinateur.

D

Dasein

Dasein s'entend immédiatement en allemand pour dire le fait d'être présent, d'être là et on le rencontre aussi bien dans la langue courante que dans celle des philosophes où il émergea au XVIIIe siècle pour traduire *existentia*. C'est ce sens qu'il conserve jusque chez Hegel, qui lui donne cependant une frappe singulière dans la *Science de la logique* : *Dasein* désigne le résultat de l'unité de l'être et du néant que produit le devenir. Les poètes aussi l'emploient, notamment Rilke qui lui a conféré un sens éminent, comme lorsqu'il écrit *À un jeune poète* que :

> Aussi *loin* que cela puisse aller, il nous faut accepter notre existence *[Dasein]* ; tout, même l'inouï, doit y être possible. C'est au fond le seul courage qu'on exige de nous : avoir à cœur d'être ouvert face à l'étrange, au merveilleux, à l'inexplicable qui peut venir à notre rencontre.

Cependant, même ce sens très élevé que *Dasein* reçoit chez Rilke n'est pas comparable, malgré une apparence de proximité, à celui que Heidegger découvre dans le mot *Dasein* en en changeant l'accentuation pour lui faire dire quelque chose d'entièrement inouï :

> Le *Da-sein* demeure incomparable, il n'autorise aucune perspective selon laquelle il pourrait encore être rangé comme quelque chose de connu [GA 66, 325].

Incomparable, *Dasein* l'est au premier chef parce que ce n'est pas un étant, ni même une nouvelle détermination de l'homme par rapport à d'autres (âme, esprit, conscience, raison, etc.) précise encore Heidegger (GA 70, § 105). C'est l'écoute entièrement neuve d'un mot qui n'est pas nouveau qu'il faut donc essayer d'entendre, en suivant le choix qu'a fait Heidegger, « maladroitement et comme j'ai pu », dira-t-il en 1973 à Zähringen (*Questions iv*, p. 317), et tout à fait conscient, comme il l'écrit dans un passage très éclairant de l'*Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, « que la métaphysique l'emploie pour ce qui est d'habitude désigné par *existentia*, réalité effective, réalité et objectivité et quoique l'expression usuelle de *menschliches Dasein* emploie d'ordinaire le mot dans sa signification métaphysique » (GA 9, 372 ; *Questions i*, p. 32).

D’une certaine manière, rien n’était plus risqué que d’appeler *Dasein* ce que Heidegger a cherché à dire au début des années 1920 en remplacement du mot *Leben* (vie) dans son acception philosophique (et non pas biologique), que Heidegger avait hérité de ses prédécesseurs (notamment Dilthey) et dont il ne tarde pas à éprouver l’insuffisance. Le risque tient au fait que ce que Heidegger tente de dire avec le mot *Dasein* s’oppose précisément à l’acception habituelle et métaphysique du terme, à savoir : la présence, que ce soit au sens grec de ce qui entre en présence à la mesure de la *physis*, au sens scolastique de l’*existentia* (par opposition à *essentia*), ou au sens moderne de la réalité effective. Chacune de ces formes de présence désigne autant de modulations métaphysiques de ce que Heidegger nomme dans *Être et temps* : *die Vorhandenheit*, l’être là-devant (au sens large du terme, qui inclut celui de *Zuhandenheit*, l’utilisabilité). *Être et temps* est le premier ouvrage de l’histoire de la philosophie qui thématise la différence entre ce qui est de l’ordre du *Dasein (daseinsmäßig)* et ce qui ne ressortit pas à l’être du *Dasein*, au point de faire de cette différence (qui trouve elle-même son assise dans cette autre différence qu’est le schisme *(Unterschied)* de la différence ontologique) l’ancrage essentiel de la méditation. Après l’« exposition de la question du sens de être », c’est donc par une « analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* » que commence *Être et temps* et c’est avec le *Dasein* encore que se termine le livre demeuré inachevé.

Tout semble ainsi clair : en centrant son propos sur une analytique du *Dasein*, *Être et temps* est le premier ouvrage qui fait enfin vraiment droit à la question de l’existence de l’homme, alors que toute la métaphysique depuis Platon n’aura jamais posé la question de l’homme qu’à l’aune d’une ontologie catégoriale de l’étant là-devant. Que la métaphysique ne pose la question de l’homme qu’à partir de concepts forgés pour appréhender la présence de l’étant là-devant, le règne des *catégories* – esquissées par Platon (*Sophiste*, 262d s.), définies par Aristote, repensées par Kant ou Hegel – l’atteste suffisamment. Mais de là à en déduire, à l’inverse, que Heidegger fonde la question du sens de être sur l’existence de l’homme, il y a un saut... que ne fait pas Heidegger, mais que fera, à partir de lui, l’existentialisme. Nous pourrions dire en plagiant Kant, que, si pour Heidegger la question du sens de être débute avec l’existence, elle n’en résulte pas pour autant tout entière de l’existence. Mais le contresens existentialiste repose en réalité sur une mésentente à propos du terme *Dasein* purement et simplement assimilé à la *réalité humaine*. C’est de cette

manière aussi que Husserl lit *Être et temps*, déçu par son meilleur élève qu'il croit en train d'échafauder une nouvelle anthropologie.

Il est vrai cependant que ces lectures égarantes ne sont pas absolument sans fondement : elles tiennent en partie à l'*ambiguïté* (voir GA 65, 455 et GA 66, 322) qui est encore celle du mot *Dasein* dans *Être et temps*, et que Heidegger n'aura de cesse de clarifier à mesure qu'il creuse le mot *Dasein* de manière toujours plus abyssale en particulier dans les traités impubliés des années 1936-1944. Creusement *abyssal*, au sens strict, en ceci qu'il s'engage à plein dans le hors-fond *(Ab-grund)* qu'« est » le *Dasein* dont Heidegger disait déjà dans le cours de 1925 sur les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* :

> Il ne se rencontre pas simplement comme une chose là-devant, laquelle donnerait un fondement et une assise au fait qu'il soit, mais le fondement est *existential*, au sens où c'est un fondement ouvert *[erschlossener]* – et en vérité un *abîme* [GA 20, 402].

C'est donc en plongeant dans l'ouvertude *(Erschlossenheit)* que s'ouvre l'abîme qu'est le *Dasein*. Dans *Être et temps*, Heidegger dit bien en conclusion d'un paragraphe décisif : « Le Dasein est son ouvertude » (*ÊT*, 133). Mais pour pouvoir ainsi plonger – pour *faire le saut dans le Dasein* dit parfois Heidegger –, il nous faut commencer par clarifier l'ambiguïté qui plane encore dans la langue d'*Être et temps*. C'est en clarifiant cette ambiguïté que nous pourrons également élucider la question du rapport entre le *Dasein* et l'homme.

La première définition de *Dasein* dans *Être et temps* figure à la page 7 :

> Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein*.

Ici, *Dasein* désigne simplement l'étant qu'est l'homme. Mais dès la page 12, *Dasein* est caractérisé comme « pure expression d'être », au sens où, comme dit Heidegger page 25 : le *Dasein* est l'« être de l'être humain ». Malgré cette hésitation, dans *Être et temps*, le sens véritable et nouveau de *Dasein* n'est pas homme, mais être de l'homme. Toutefois, l'ambiguïté n'est pas encore réellement levée car l'expression *être de l'homme* est elle-même problématique dans la mesure où Heidegger ne l'entend pas au sens courant. Au sens strict, *Dasein* n'est en fait pas non plus l'être de l'homme, comme l'est pour Aristote la *psychè* ou la *conscience* pour les modernes, et afin d'éviter toute confusion, Heidegger emploiera dans *Kant et le problème*

de la métaphysique (§ 41) l'expression singulière de « *Dasein* en l'être humain ». En amont de toute définition de l'homme, « ce que tente de dire [...] le mot *Dasein*, c'est précisément qu'avec l'homme, ce dont il s'agit avant tout et ''essentiellement'', c'est d'être » (François Vezin, *Être et temps*, Gallimard, p. 523). C'est pourquoi l'accent tonique porte sur *sein* (être), qui donne, en tant que *verbe*, sa résonance à ce mot singulier qui est essentiellement un mouvement. *Dasein*, c'est pour l'être humain l'instance primordiale de toute tenue possible, c'est un *avoir à être*. À être quoi ? À proprement parler : *rien*, c'est-à-dire le là *(Da)* – où nous voyons que *Dasein* ne détermine en effet rien. Pour donner à entendre cette nouvelle tonalité du mot *Dasein* (littéralement : être le là), Heidegger souligne dans le séminaire sur Héraclite de 1966-1967 que « dans *Être et temps*, *Dasein* est écrit ainsi : *Da-sein* » (GA 15, 204 ; Fink/Heidegger, *Héraclite*, p. 175). L'essentiel du problème est donc de comprendre le passage de *Dasein* à *Da-sein*, ainsi que le suggère un livre d'Ivo De Gennaro et Gino Zaccaria magnifiquement intitulé, *Dasein : Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*.

À la différence des textes postérieurs au milieu des années 1930, dans *Être et temps*, *Dasein* est en fait rarement écrit avec un tiret – mais chaque fois à des endroits décisifs : dans le titre des paragraphes 29, 31 et 34 qui désignent les trois articulations majeures de la sous-partie intitulée : « La constitution existentiale du là », et surtout à la page 350 où nous lisons : « L'étant qui porte le nom de *Da-sein* est ''*éclairé*'' *[gelichtet]*. » Cette éclaircie *(Lichtung)* qu'*est* en lui-même le *Dasein* (*ÊT*, 133) et dont Heidegger verra plus tard qu'elle ne peut être pleinement pensée qu'à partir de la déclosion de l'être même (voir *L'Affaire de la pensée*, p. 247), cette éclaircie a pour nom dans *Être et temps* : ouvertude *(Erschlossenheit)*. Et c'est cette ouvertude précisément que désigne le là (*ÊT*, 132). Ce n'est donc pas un hasard si c'est lorsqu'il s'aventure au plus loin dans la pensée du là que, dès *Être et temps*, Heidegger écrit *Da-sein* avec un tiret. *Da-sein* n'est ainsi qu'à la faveur du là que l'être même, en sa flagrance *(Offenheit)*, soudainement ouvre à même lui. C'est cela que Heidegger nomme au début des *Apports à la philosophie* (GA 65, 8) « laisser jaillir le *Da-sein* à partir de la *vérité de l'estre* » et qu'il développe de manière très approfondie dans toute la première moitié de la fugue intitulée *die Gründung* : la fondation, au sens où il s'agit moins de fournir un fondement (fixer l'être dans l'étant) que de donner une assise (donner à l'être une tenue). N'étant pas lui-même un étant, mais hors-fond, « Da-*sein* ''est'' l'assise de la vérité de l'estre en

tant qu'*Ereignis* » (GA 65, 455 – notons comment Heidegger souligne ici le *sein* de Da-*sein*). Pour que la vérité de l'estre se déploie, *il faut (braucht)* en effet qu'elle soit prise en garde et mise à l'abri ; et, parce qu'il n'est pas lui-même un étant, *Da-sein* est le site abyssal à même lequel l'estre est soutenu comme estre et non pas déposé, en tant qu'étant, dans l'oubli. *Da-sein* est en ce sens cela seul qui peut être le « répondant eu égard à l'estre » *(die Erwiderung zum Seyn)*, dit Heidegger (GA 70, 128). Le tiret de *Da-sein* rend ainsi visible – comme étant son cœur abyssalement excentré – le double rapport que dit ce mot (la cor-respondance entre être et être humain) et trace à même le mot la scission qui fait d'avance éclater toute velléité de le saisir à partir de la compacité ontique qui est celle de l'étant là-devant (compacité qui est par excellence celle de la conscience comme sphère close).

Dans l'*Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger écrit :

> Afin d'atteindre d'un seul et même tenant et en *un seul* mot, aussi bien la relation *[Bezug]* de l'être à l'aître de l'être humain que le rapport essentiel qu'entretient en son aître *[das Wesensverhältnis]* l'être humain avec la flagrance (« là ») de l'être, fut choisi, pour désigner le domaine d'aître au sein duquel l'être humain se tient en tant qu'être humain, le mot *Dasein* [GA 9, 372 ; *Questions i*, p. 32].

En son trait, *Da-sein* dit ce qui porte le rapport d'entre-appartenance entre être et être humain – rapport à double sens, mais non réciproque, dans la mesure où à l'estre il faut, pour que sa vérité se déploie, le *Da-sein* qui la prend en garde, et où le *Da-sein* ne se déclôt en son là qu'en *étant* (au sens actif du verbe) requis et approprié par la flagrance de l'estre. Notons bien que si ce n'est pas l'être humain qui peut décider d'être requis et approprié par la flagrance de l'estre, être ainsi requis – être le là – n'est pas plus passif que l'attente de Matisse lorsqu'il déclare : « J'attends le coup de foudre qui ne peut manquer de venir. » Ce n'est donc pas en partant de l'homme que nous pouvons approcher le *Da-sein*, mais c'est à partir du *Da-sein* que l'être humain peut se déployer, précise Heidegger : « en tant qu'être humain ». L'être humain en tant qu'être humain, ce n'est « plus l'homme pensé de manière anthropologique, c'est-à-dire métaphysique, mais plutôt saisi à partir de l'entente qu'a l'être humain de l'être, entente qui se déploie en tant que prise en garde de la vérité de l'estre » (GA 66, 328). L'être humain en tant qu'être humain, ce n'est donc pas l'homme paradoxalement bestialisé qu'est l'homme en tant qu'*animal* rationnel dont l'humanité propre est d'emblée aliénée par l'animalité, quand bien même elle se voit jointe à une

raison. Ce n'est pas non plus l'homme assujetti qu'est l'homme en tant que *sujet*, tel qu'il s'aliène lui-même à la puissance purement ontique de sa présence.

Si *Da-sein* n'est pas un nouveau nom pour l'homme, ni une nouvelle détermination de l'homme, il n'en est pas moins vrai que l'« homme n'est un être humain que sur le fond du *Dasein* en lui » (GA 3, 229), car, précisera Heidegger quinze ans plus tard, « *Da-sein* et être humain entretiennent en leur aître un rapport essentiel dans la mesure où le *Da-sein* désigne le fondement de la possibilité de l'être humain à venir et où l'être humain *est* à venir, pour autant qu'il assume le là à être, à supposer qu'il se saisisse comme celui qui prend en garde la vérité de l'estre – laquelle prise en garde s'annonce comme ''souci'' » (GA 65, 297). L'*être humain à venir* n'est pas l'humanité d'une utopique science-fiction, mais l'humanité telle qu'elle *est* (au présent souligne Heidegger) sans cesse prête à venir, c'est-à-dire à jaillir inépuisablement en chaque être humain, pour peu que nous travaillions à laisser advenir le *Da-sein* en nous. Ce que demande la pensée de Heidegger, c'est donc bien une expérience abyssale : que l'« être humain vire du tout au tout en son *Da-sein* » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, GA 9, 113). En se laissant ex-poser hors de la subjectivité par l'être, l'être humain se détourne de la puissance aliénante de l'étant pour se tourner vers ce qui l'approprie à être : *Da-sein*. Ainsi seulement approprié par le *Da-sein* en lui, l'être humain advient en tant qu'humain. *Da-sein* dit ainsi la dignité de l'*homo humanus*, le véritable port de l'humain, tel qu'il ne peut se déployer que dans le rapport qu'entre-tiennent être et être humain. Tenir et supporter ce rapport s'appelle pour le *Da-sein* : *ek-sister*.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992, p. 16-20. – P. David, art. « Dasein », *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éd. du Seuil - Le Robert, 2004, p. 281-287. – I. De Gennaro et G. Zaccaria, *Dasein : Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Milan, Christian Marinotti, 2007. – F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, Francfort, Klostermann, 1985 (c'est un des meilleurs livres qui soient pour une réelle *introduction* dans la pensée de Heidegger). – Fr. Vezin, « Le mot Dasein », *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 519-527.

→ Animal rationnel. Étant là-devant. Être humain. Être le-là. Existence. Finitude. Histoire. Humanisme. Liberté. Mélodie. Ouvertude. Pauvreté. Sexualité. Souci. *Stimmung*. Vérité.

Daseinsanalyse

Dans la propre pensée de Heidegger, la *Daseinsanalyse* ou analyse du Dasein n'est rien d'autre que l'accomplissement de l'analytique du Dasein (*ÊT*, 83) et elle a un sens ontologique. *Analyse* dans le mot composé *Daseinsanalyse*, ne veut pas dire résolution par décomposition en éléments simples, sens qui tend à prévaloir en chimie, dans le domaine des sciences en général, et par analogie, jusqu'à un certain point toutefois « limité », au dire de Freud lui-même, en psychanalyse, car la *cure* fondée sur l'investigation de contenus de pensées accessibles par « libre association » culmine en un libre dénouement des symptômes ramenés à leurs « motifs pulsionnels ». Heidegger est redevable du terme *analytique* à Kant qui oppose la méthode synthétique et la méthode analytique, cette dernière signifiant « seulement que l'on part de ce que l'on recherche comme d'une donnée et que l'on remonte aux conditions sous lesquelles seules, cela est possible » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, p. 34-35, n. 1). L'analytique, en tant que méthode régressive d'exposition, garde en vue l'unité irréductible du Dasein (*Zollikoner Seminare*, p. 150 ; *Séminaires de Zurich*, p. 176) et en exhume la structure existentiale : l'être-au-monde comme être-soi-même et être-ensemble avec d'autres, le souci, la temporellité, l'être-vers-la mort.

Comment dès lors entendre la *Daseinsanalyse* ou *analyse du Dasein* en son sens psychiatrique ? Pourquoi Medard Boss procède-t-il, après la publication de son ouvrage sur les perversions sexuelles de 1947, à une refondation de celle-ci ?

Dans le mouvement que constitue la psychiatrie phénoménologique, la *Daseinsanalyse* est un courant à la fois fertile et complexe, c'est pourquoi le terme paraît équivoque. La *Daseinsanalyse* procède du désir de renouveler l'entente des maladies « mentales » et, ultérieurement, les pratiques thérapeutiques s'y rapportant, en se fondant sur l'analytique du Dasein mise au jour par Heidegger dans *Être et temps*. Cette tâche implique que la

psychanalyse tout autant que la médecine psychiatrique soient épurées de leurs présupposés métaphysiques.

Le premier à vouloir faire œuvre en cette direction fut le psychiatre suisse Ludwig Binswanger. Marqué par Bleuler, le « maître vénéré », dont il est assistant durant l'année 1906 à la clinique psychiatrique du Burghölzli, Binswanger, alors doctorant de Jung, a l'occasion d'y rencontrer des admirateurs de Freud : Eitington et K. Abraham. Les réserves qu'il formule à l'égard de la psychiatrie clinique concernent, comme lui-même l'écrit, la « relation entre le corps et l'esprit ». Rencontrant Freud en mars 1907, il se lie d'amitié avec lui. Formé à la philosophie, lecteur de Kant, de Bergson, de Dilthey, de Natorp, de Scheler et de Husserl, Binswanger, se réclame de la « phénoménologie » husserlienne : il appréhende la conscience à partir des actes perceptifs qui l'animent et, plus généralement, de son *intentionnalité*. Bien qu'il commence par saluer l'approche unifiante de la psychanalyse qui tente de dépasser le dualisme du corps et de l'âme « cancer de toute psychologie », il en vient à concevoir celle-ci, en raison du naturalisme de la « physique freudienne de l'âme » et de l'énergétique pulsionnelle qui la sous-tend, comme une « continuation de l'étude psychiatrique » tournée vers l'histoire du développement de l'organisme et non vers l'existence de l'homme et son « destin ». Binswanger qui a lu le maître ouvrage de Heidegger *Être et temps* peu après sa parution, met en évidence, dans *Sur la fuite des idées* (1933), le style bondissant caractéristique de la personne « maniaque » et, à partir de 1944, il s'attache à caractériser le « monde altéré » de malades souffrant de schizophrénie, comme en témoignent les cinq études nosographiques rassemblées et publiées en 1957. Dans une conférence de 1956 intitulée : « Importance et signification de l'analytique existentiale de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à l'entente d'elle-même », Binswanger tient l'« être-au-monde » pour le « fil d'Ariane méthodologique » du psychiatre.

Cependant, comme la pensée de Heidegger ébranle de fond en comble les vues métaphysiques usuelles et la philosophie du sujet, il n'était pas évident pour un esprit très tôt imprégné de philosophie, de s'engager sans restriction dans cette voie nouvelle. La *Daseinsanalyse* de Binswanger repose, Heidegger y insiste, sur une entente faussée de sa pensée dont la portée ontologique n'est pas reconnue. Que cette *Daseinsanalyse* psychiatrique ait été, dans un premier temps, présentée au public français sous la dénomination « d'analyse existentielle » est, à ce titre, révélateur.

Dans *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Formes fondamentales et connaissance du Dasein humain)*, publié en 1942, Binswanger entend compléter le « lugubre souci » de Heidegger par l'attention portée au phénomène de l'« amour ». Cette prétention repose manifestement sur un malentendu – Binswanger, pour sa part, parle de *contresens productif* –, elle manifeste la méconnaissance de la portée ontologique du souci et implique la négation de la primauté de l'être-ensemble dans *Être et temps*. En se focalisant avant tout sur l'« être-au-monde », Binswanger fragmente l'unité de structure de l'analytique et s'en tient, en réalité, moyennant quelque élargissement, à la subjectivité du sujet (*Zollikoner Seminare*, p. 237 ; *Séminaires de Zurich*, p. 261). L'itinéraire intellectuel du psychiatre, le « retour à Husserl » des années 1960, marqué par la publication de *Mélancolie et Manie* (1960) ou de *Délire* (1965) se conçoit d'ailleurs d'autant plus aisément si, là où il est question d'être-au-monde et de *Dasein*, c'est encore la phénoménologie husserlienne de la conscience qui continue de gouverner sa pensée. Binswanger n'en reste pas moins, en ce qu'il renouvelle la compréhension des psychoses avec Jaspers, Gebsattel, Minkowski notamment, un des fondateurs de la psychiatrie phénoménologique. En outre, son tact à l'égard des malades est avéré. Binswanger assuma à partir de 1911 la direction de la clinique familiale de Bellevue à Kreuzlingen, en se défendant de diriger un asile d'aliénés. L'important dossier relatif à l'histoire clinique d'Aby Warburg publiée en français sous le titre *La Guérison infinie*, constitue, à cet égard, un document instructif. Le traitement de Warburg poursuivi de 1921 à 1924, c'est-à-dire à une époque où la psychiatrie ne disposait ni des neuroleptiques introduits en 1950, ni des antidépresseurs – le premier d'entre eux fut découvert en 1957 par Roland Kuhn – outre les entretiens avec le médecin allie le « repos au lit », qui a parfois valeur de rétorsion punitive, et l'hydrothérapie, à l'administration d'opium, d'hyoscine ou de véronal. L'existence du malade, soumise à un horaire très régulier, est, dès que son état l'autorise, ponctuée de réceptions chez l'épouse du psychiatre, d'excursions, de soirées musicales et de visites. Ainsi, même si la guérison de Warburg est assurément davantage liée à la propre détermination du savant à reprendre son activité scientifique et à l'amitié filiale que Fritz Saxl lui témoigna en cette occasion, qu'au secours de la médecine, ce fut déjà un indéniable mérite que celle-ci lui ait permis de persévérer en ce

sens. Aby Warburg proféra le 21 avril 1923, à Bellevue, la conférence *Le Rituel du serpent* qui devait augurer du recul de son mal.

Également formé au Burghölzli auprès des Bleuler, père et fils, le psychiatre Medard Boss, après une analyse commencée avec Freud et poursuivie avec Karen Horney, prit part à un séminaire avec Jung durant une dizaine d'années. Il découvrit *Être et temps* durant la Seconde Guerre mondiale et écrivit au penseur en 1946. Le dialogue qui s'instaura alors engendra une longue amitié qui, sans ignorer les travaux de Binswanger, aboutit toutefois à une autre fondation de la *Daseinsanalyse* psychiatrique.

C'est sous la conduite de Heidegger et de Boss, dans la maison de ce dernier, à Zollikon, non loin de Zurich, en présence de cinquante à soixante-dix psychiatres confirmés et étudiants en psychiatrie, qu'eurent lieu, deux à trois fois par semestre, de 1959 à 1969, les *Séminaires de Zurich*. Les protocoles de ceux-ci réalisés surtout à partir de 1964, augmentés de sténogrammes des entretiens de Heidegger avec Boss menés de 1961 à 1972 et de certaines des lettres adressées par Heidegger à son ami entre 1947 et 1971, furent édités par Medard Boss en 1987.

Entre l'analytique du Dasein de Heidegger et l'analytique du Dasein psychiatrique la juste relation est celle d'une ontologie fondamentale à une ontologie régionale. L'analytique irrigue la pratique de la cure ou *analyse du Dasein*. Fondée dans l'écoute de la parole de l'analysant s'adressant à l'analyste, celle-ci vient à la rencontre de phénomènes déterminés (*Zollikoner Seminare*, p. 163 ; *Séminaires de Zurich*, p. 188), elle est donc nécessairement ontique. Cette dimension ontique n'est cependant pas séparée de la dimension ontologique. « L'éclaircie de l'être rend possible l'apparaître du donné ontique », dit Heidegger s'entretenant avec Medard Boss le 29 novembre 1965. En nommant *Dasein* celui pour lequel dans son être il y va de son être, Heidegger, en effet, ne s'est pas contenté d'élargir la notion de « sujet » ou celle de « conscience », il a ouvert un chemin fermé à la métaphysique : l'homme n'ayant pas le genre d'être de ce qui est utilisable ou de ce qui est là-devant, n'est proprement lui-même qu'en tant qu'il est revendiqué par l'être. Ainsi, une pratique thérapeutique véritablement à l'aune de la dignité de l'homme et de sa liberté doit préserver et restaurer, autant qu'il est possible, ce rapport à l'être.

N'est-ce pas ce que toute pratique de soin loyale, à commencer par la psychanalyse freudienne, ne peut ou n'a pu manquer de faire, quelle que soit la manière dont elle le formule ? Quelle est l'originalité de l'analyse du

Dasein de Boss par rapport à l'analyse freudienne et à la *Daseinsanalyse* de Binswanger ?

Il semble qu'aux yeux de Boss, Binswanger ait paradoxalement à la fois nourri trop d'ambition et espéré trop peu de l'analyse du Dasein. Binswanger déclare, en 1954, que la « psychothérapie fondée sur l'analyse du Dasein part du principe qu'elle ne montre pas seulement au malade mais lui fait éprouver, autant que possible, en l'ébranlant existentiellement, quand et dans quelle mesure, il a manqué la structure de l'être-homme ». Cette visée paraît à Boss démesurée : aucun homme, si profonde que soit sa souffrance, ne saurait manquer à proprement parler la « structure de l'être-homme ». Boss note, dans son ouvrage publié en 1957 *Psychoanalyse und Daseinsanalyse* (*Psychanalyse et Analytique du Dasein*, p. 102), que Binswanger « demeure lui-même, en tant que thérapeute, enclin à un pessimisme prononcé » en sorte que, de sa pensée théorique, n'a pas jailli l'impulsion décisive en vue d'une thérapeutique nouvelle ; or, tel est bien ce que Medard Boss a en vue.

C'est d'ailleurs un des motifs qui l'incite à se démarquer également de la psychanalyse freudienne. Sur le fondement de l'entente analytique du *Dasein*, Boss a pu surmonter la « résignation thérapeutique de Freud » en menant à bien la cure de malades souffrant de schizophrénie. Il est notoire que la psychanalyse freudienne, élaborée d'abord en relation avec les malades atteints de *névroses*, leur fut longtemps préférentiellement destinée.

Boss distingue l'entente concrète de l'homme à l'œuvre dans la pratique de la cure et les présupposés métaphysiques de la théorie psychanalytique tournée vers un idéal de vérité issu des sciences de la nature. Entre la conception psychanalytique de la rencontre thérapeutique et la pensée heideggerienne d'un souci mutuel qui, loin de se substituer à l'autre, le libère pour son propre souci en devançant son pouvoir être existentiel, Medard Boss est en mesure de repérer une congruence stupéfiante. Que Freud ne se soit pas uniquement préoccupé de la vérité scientifique au sens de l'exactitude des résultats et que sa recherche de la vérité relève, somme toute, d'une autre conception puisque la cure implique une lucidité qui va de pair avec la liberté, c'est chose claire. Freud lui-même n'a-t-il pas déjà tourné le dos à l'objectivation des sciences exactes, à la dictature de la preuve ? N'a-t-il pas rompu avec les anciennes thérapies de l'admonestation et de l'apaisement, en faisant de la cure un lieu d'écoute, un asile pour la parole de l'analysant soutenu, dans son courage, par la relation à

l'analyste ? Sans doute. Cela admis, de profondes divergences subsistent entre la psychanalyse freudienne et la *Daseinsanalyse*. Assurément, celle-ci n'est pas faite pour devenir populaire, car elle suppose à la fois une vue toujours simple et claire de l'analytique du Dasein de Heidegger et une connaissance approfondie de la clinique, comme il ressort de l'ouvrage de Medard Boss *Grundriß der Medizin und der Psychologie, Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, und zu einer daseinsgemässe Therapie und Präventiv-Medizin (Précis de Médecine et de Psychologie. Prolégomènes à une physiologie, psychologie, pathologie et à une thérapie et médecine préventive phénoménologiques à la mesure du Dasein)*. En accord avec la pensée de Heidegger, Medard Boss prend en vue le Dasein dans son entièreté et non le seul *psychisme* et il oppose un pouvoir être-au-monde déterminé auquel l'homme consent en s'ouvrant à l'appel du monde, à la notion freudienne de *pulsion* qui implique une conception énergétique, c'est-à-dire susceptible d'augmentation et de diminution, et par conséquent quantifiable, de l'activité du *psychisme* lui-même appréhendé selon le modèle de la métapsychologie freudienne en tant qu'*appareil psychique* – dont la conception est profondément remaniée à partir de 1920.

Si l'homme existe en consentant au pouvoir être-au-monde en faveur duquel il s'est décidé, ne peut-on également envisager, qu'en déval, *privé* du meilleur de ses possibilités, il lui arrive parfois d'agir comme s'il était mû par la poussée irrépressible d'une *pulsion* ? L'idée de *pulsion*, dès lors ne proviendrait-elle pas d'une conceptualisation rétrospective inspirée et par l'injonction scientifique à tout quantifier et par les amoindrissements de l'être malade ?

Faire l'économie des notions de *pulsion* ou d'*appareil psychique* implique aussi nécessairement de renoncer à l'hypothèse de l'inconscient, tenu pour un arrière-pays fictif « inaccessible à l'expérience » (*Grundriß der Medizin*, p. 225). Boss a consacré deux ouvrages aux rêves. Il y met en évidence le mode d'être-au-monde du rêveur et insiste sur la tonalité de tel ou tel rêve. Contrairement à Freud, il ne tient pas le rêve pour l'expression d'un désir inconscient, et, à l'appui de cette récusation, il invoque le caractère intentionnel du désir. Que le désir soit effectivement « désir de quelque chose », autorise-t-il nécessairement à considérer que l'être humain est parfaitement au fait de celui-ci ? Un désir ne peut-il être éventuellement contradictoire, grandiose, infantile, obscur ? Dans *Il m'est venu en rêve*,

Boss commence par dresser le portrait de psychanalystes caricaturaux, s'affrontant à propos d'un rêve qu'ils interprètent *sauvagement*, c'est-à-dire en dehors de toute relation analytique avérée et sans rien savoir de l'existence du rêveur. La dénonciation de ces pratiques d'interprétation arbitraires ne doit pas faire oublier que, dans sa critique, Boss demeure plus proche des acquis originels de la psychanalyse qu'on ne se l'imagine généralement. Ne déclare-t-il pas dans l'important chapitre de conclusion de l'ouvrage de 1972 : « Il arrive souvent que des contenus signifiants jusqu'alors inconnus se manifestent et sont compris par quelqu'un *pour la première fois* durant l'activité onirique » (*Il m'est venu en rêve*..., p. 253) ?

Heidegger lui-même, à la faveur de son dialogue avec Boss, aborde la question de l'inconscient, il en vient même, dans une lettre du 26 mars 1960, à considérer la distinction entre le conscient et l'inconscient comme « différence catastrophique » *(der fatale Unterschied)*. C'est pour ne pas rompre la continuité de la chaîne explicative et dans la mesure où ce qui est humain est assujetti à une explication causale, là où l'on ignore ce que c'est qu'entendre, pense-t-il, que l'hypothèse de l'inconscient se révèle nécessaire (*Zollikoner Seminare*, p. 260 ; *Séminaires de Zurich*, p. 286).

L'on se tromperait lourdement si l'on interprétait ce refus de la notion d'inconscient en s'imaginant qu'il s'agit, comme c'est souvent le cas, de restaurer la posture de maîtrise d'un sujet restitué au royaume illusoire de sa toute-puissance. C'est, au contraire, en raison de l'insuffisance de la vue simplement subjective que l'homme moderne a de lui-même que cette notion est ici récusée. Avec *l'être-jeté*, Heidegger a en effet mis en pleine lumière le versant factif de l'existence : le Dasein ne choisit ni d'être mortel, ni de venir au monde, il ne choisit pas non plus son corps, son sexe, ses parents, ni la contrée ou l'époque historiale qu'il fait siennes. Le Dasein n'est pas lui-même son propre fondement. Cependant, prenant essor de ce passé originel, il lui incombe de s'ouvrir à l'avenir et d'inscrire la forme de sa destinée dans l'horizon de *sa* finitude et de *sa* liberté. C'est précisément parce que cette tâche est tout sauf facile que nous sommes tentés de l'esquiver et que, voués à un équilibre fragile, nous pouvons tomber malades. Si la méditation de la pensée de Heidegger incite à faire l'économie de la notion d'inconscient, il est possible d'envisager une pensée et une pratique médicales qui soient à l'aune de l'*être-jeté*, de la factivité et partant, de la corporéité vive du Dasein dont le sens ekstatique ne doit pas être méconnu.

Heidegger écrit en 1935 à propos du poème de Hölderlin « Le Rhin » :

> Notre être est de telle sorte qu'en lui – comme nous disons – nous sommes jetés sans connaître la trajectoire de ce jet, et sans que, la plupart du temps et d'entrée de jeu nous prenions explicitement en charge cet être-jeté dans notre Dasein ; car nous l'avons toujours déjà esquivé inconsciemment, les moyens ne manquent pas pour cela. Et pourtant cet être, auquel nous sommes remis, il nous faut en répondre d'une manière ou d'une autre [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 175].

C'est sur le fondement de cette entente profonde de l'humanité de l'homme que l'extraordinaire dialogue de Medard Boss et de Martin Heidegger a eu lieu et a pris, significativement, la forme de *séminaires* qui n'ont pu manquer de répandre, ici et là, leurs germinations propices. Rien n'est plus salutaire en un temps où la médecine scientifique prétend le plus souvent percer à jour l'énigme de l'humain sans avoir pris soin de la prendre en vue.

Ingrid Auriol.

Ouvrages cités – L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Heidelberg, Asanger Verlag, 1993 ; *Sur la fuite des idées*, trad. M. Dupuy, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2007 ; *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. J. Verdeaux, R. Kuhn, Paris, Éd. de Minuit, 1971 ; *La Guérison infinie. Histoire clinique d'Aby Warburg*, trad. M. Renouard, M. Rueff, Paris, Rivages, 2007. – M. Boss, *Psychanalyse et Analytique du Dasein*, trad. Ph. Cabestan, F. Dastur, Paris, Vrin, 2008 ; *« Il m'est venu en rêve... ». Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, trad. C. Berner, P. David, Paris, PUF, coll. « Psychiatrie ouverte », 1989 ; *Grundriß der Medizin und der Psychologie, Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, und zu einer daseinsgemäßen Therapie und Präventiv-Medizin*, Bern - Stuttgart - Vienne, Hans Huber Verlag, 1971. – E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986.

Bibliographie – *Vocabulaire de la psychanalyse*, D. Lagache, J.-B. Pontalis (dir.), Paris, PUF, 1967.

→ Binswanger. Boss. Freud. Lacan. Rêve. *Stimmung*.

Davos

Du 1er mars au 6 avril 1929, les « Cours universitaires de Davos » réunissent, pour la seconde fois, intellectuels allemands et français représentant diverses disciplines, autour d'un thème général : « Qu'est-ce que l'homme ? » Mais ce qui attire dans cette ville des Grisons un groupe de jeunes philosophes parmi lesquels Cavaillès, Gandillac, Levinas, côté français, Bollnow et Fink notamment côté allemand, c'est le « véritable Locarno de l'intelligence » (Cavaillès) que promet la rencontre annoncée de Cassirer et Heidegger, dont les œuvres majeures ont paru peu d'années auparavant. Celle-ci est attendue comme un « événement » dont Heidegger regrette par avance le côté « spectaculaire », mais qui sera pour l'auditoire « à couper le souffle » (Bollnow).

Heidegger connaissait et estimait depuis 1923 au moins l'homme Cassirer et son œuvre, ce dont témoignent une importante note d'*Être et temps* (p. 51) et une recension parue en 1928 de la deuxième partie de la *Philosophie des formes symboliques* (« La pensée mythique »). Dans ce dernier texte, Heidegger reconnaît à Cassirer le « mérite » d'avoir, le premier depuis Schelling, accordé au mythe non seulement la dignité d'un authentique problème philosophique, mais aussi une « vérité propre » et une « ‘‘puissance structurante’’ spécifique » (GA 3, 255-270). Néanmoins, cette « objectivité » du mythe est entièrement reconduite par Cassirer à une « ‘‘subjectivité’’ bien comprise », à l'esprit comme principe organisateur du réel et à ses lois. Or Heidegger doute de la possibilité d'« ‘‘élargir’’ purement et simplement la critique de la raison pure en une ‘‘critique de la culture’’ » : une telle « extension » de la problématique transcendantale, au contraire, interdirait de « prendre pied au centre du problème », celui du mythe comme possibilité de l'existence humaine, dont l'interprétation doit s'enraciner dans une « ontologie radicale du *Dasein* », seule à même de porter au jour son fondement dans l'être-jeté *(Geworfenheit)*. Ainsi, concevant le mythe comme extériorisation de l'esprit sans pour autant interroger le mode d'être propre à ce dernier, Cassirer verse aux yeux de Heidegger dans l'ornière néo-kantienne – par où, sans doute, il ne rend pas entièrement justice à l'originalité du questionnement par Cassirer de l'imagination.

Lors des rencontres de Davos, l'interprétation de Kant se trouve donc tout naturellement au cœur des débats – quoique le livre de Heidegger ne fût pas encore publié. La *disputatio* de Davos, dont un compte rendu est conservé (GA 3, 274-296), s'ouvre tout d'abord sur la question très

générale du « néo-kantisme », c'est-à-dire sur l'interprétation globale de la critique comme théorie de la connaissance – à laquelle Heidegger oppose, non sans faire violence au texte kantien (ce qui lui sera reproché par Cassirer), la thèse selon laquelle Kant aurait cherché une « ontologie générale ». Mais elle se déploie ensuite en des termes dont la spécificité fait sans doute la juste renommée. Si les deux philosophes s'accordent sur la « signification centrale » que reçoit l'imagination chez Kant (un accord sur lequel insiste Cassirer, dont l'attitude conciliante émousse le tranchant du débat, au grand regret de Heidegger), la teneur de cette signification – selon qu'y est accentuée la spontanéité (Cassirer) ou la réceptivité (Heidegger) ouvre le problème véritable du colloque, à savoir la double question de la finitude et de la transcendance. Certes, la finitude de l'homme constitue le point de départ de la problématique kantienne – mais l'homme peut-il échapper tant soit peu à une telle finitude ? D'après Heidegger, l'intuition par où tout commence constitue un lien dont il est impossible de se défaire, ce qui signifie que toute transcendance ne ramène qu'au monde lui-même et à la finitude indépassable de l'existence qui s'y joue. Cette thèse est vigoureusement rejetée par Cassirer, qui souligne à la fois la créativité de l'imagination dans son activité d'« exhibition », l'« irréductible spontanéité » de l'entendement dans son rapport à l'intuition, enfin l'incontestable « percée *[Durchbruch]* vers [la] sphère de l'objectivité » accomplie par la connaissance. Cette transcendance est en outre rendue nécessaire par la dimension éthique du problème. Cassirer, dans sa recension du livre de Heidegger, y reviendra : « Le moral en tant que tel conduit au-delà du monde », la liberté « est pur *regard* à travers l'intemporel ». Aux yeux de Heidegger, c'est à partir de la finitude même, et non d'une hypothétique supratemporalité, que l'éthique pourra être pensée de la façon la plus originelle.

Davos fut donc bien le lieu d'un authentique événement historique : « À travers eux [Cassirer et Heidegger], deux époques se rencontraient : une tradition parvenue à maturité... s'incarnait une fois encore en la figure imposante de Cassirer, et face à elle, incarnée par Heidegger, une époque nouvelle... perçait, consciente de représenter un commencement radicalement nouveau » (Bollnow). Mais le sens d'une telle rencontre est sans doute moins univoque qu'il n'y paraît : Franz Rosenzweig dans un texte intitulé *Fronts renversés* se demande si Heidegger n'est pas au fond le véritable héritier de Hermann Cohen et de l'esprit néo-kantien de

Marbourg. Et en effet, Heidegger sera bientôt conduit à « dépasser » la position « transcendantale » qui est encore la sienne à Davos, à la faveur d'un « tournant » qui, s'il modifie assurément en profondeur les termes du débat mené en 1929, ne vide pas pour autant de leur substance les questions qui y furent posées. Les principales d'entre elles – celle de la prétention « universelle » de la « raison », celle du statut de l'éthique au sein de la pensée philosophique –, loin d'avoir obtenu réponse, sont encore aujourd'hui bien vivantes. On mentionnera pour l'attester celle de l'articulation de la finitude et de la transcendance qui constitue justement le cœur de la contestation par Levinas de l'« ontologie » heideggerienne – Levinas qui, longtemps après Davos, eut quelques remords d'y avoir pris nettement le parti de Heidegger.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – P. Aubenque, « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

→ Cohen. Éthique. Levinas. Mythe.

Déconstruction

La notion de déconstruction, introduite par Jacques Derrida, déroge à la signification de la destruction, entendue comme « dé-struction » *(Destruktion)*, telle que fondée dans le cadre initial de l'entreprise de l'ontologie fondamentale, en tant que « dé-struction de l'histoire de l'ontologie à ce jour ». Le sens rigoureux de cette tâche de longue haleine avait pourtant été très clairement précisé, dès le § 6 d'*Être et temps*, où cette tâche est définie comme :

> La *destruction*, s'accomplissant *au fil conducteur de la question de l'Être*, de ce qui, de l'ontologie antique, nous est livré comme en constituant le fonds, afin de remonter jusqu'aux expériences originales dans lesquelles furent conquises les primes déterminations, et dès lors les déterminations directrices, de l'Être [*ÊT*, 22].

Alors que ce que l'on entend communément en France, dans les milieux philosophiques et littéraires, sous le nom de *destruction de la métaphysique* (laquelle se trouve du reste souvent confondue, par ailleurs, avec ce que désigne l'expression de « la fin de la philosophie »), mais pas davantage ce

que l'on se mit à entendre, dans la mouvance de Jacques Derrida, par les expressions de *déconstruction*, ou de *déconstruction de la philosophie*, ne saurait en rien satisfaire, dans les méthodes comme dans l'esprit, aux exigences de sens extrêmes auxquelles doit satisfaire, quant à elle, la « destruction de l'histoire de l'ontologie à ce jour » – et notamment pas à son exigence d'« appropriation positive » des « expériences originales » où ont été d'abord acquises de haute lutte les « primes déterminations de l'Être ». Ce dont il s'agit bien plutôt, pour les stratégies de la déconstruction et de la « philosophie en effet », c'est au contraire de jeter le « soupçon » sur ces « primes déterminations » – et de manière, s'il se pouvait, irrémédiable. Ce n'est pas que cette méthode de la « déconstruction » ne puisse avoir par elle-même sa propre légitimité (dans son ordre : celui de la « dissémination » et de la « pensée de la trace », ou de la « philosophie en effet »). Mais l'esprit et la pratique en sont radicalement différents de ceux de la « destruction de l'histoire de l'ontologie » ; ils sont même opposés à l'entente heideggerienne de la dé-struction, dont ils prétendent parfois s'inspirer pour y substituer (dans l'esprit d'une « philosophie du soupçon ») les pratiques « déconstructionnistes », et le plus souvent au détriment du « texte heideggerien », réputé encore prisonnier de la célèbre « clôture de la métaphysique » (si évasive et si aléatoire celle-ci doit-elle demeurer). Destruction, ou déconstruction ? –, il faut choisir. Il est en tout cas fallacieux de présenter la déconstruction comme une traduction acceptable de la dé-struction de l'histoire de l'ontologie.

Gérard Guest.

→ Désobstruction. Destruction. Fin de la philosophie. Schapiro.

Déloignement

Die Entfernung

« Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ! » La fascination qu'a exercée la géométrie dite euclidienne depuis l'Antiquité a marqué nos façons de dire et de penser à un point tel que sur l'espace la géométrie passe pour être la science qui détient la pure et simple vérité, et l'idée d'un espace « pur » homogène et infini est tellement ancrée dans nos esprits qu'elle passe pour parfaitement évidente. Supposer qu'il pourrait s'agir là d'une... « idée

reçue », au sens de Flaubert, est presque automatiquement récusé comme sottise, puérilité ou sacrilège. Même s'il est un peu passé de mode, le reproche d'*irrationalisme* a longtemps pesé sur la pensée de Heidegger. Il se pourrait que les paragraphes d'*Être et temps* consacrés à l'espace (§ 22 à 24) y soient pour quelque chose. Que Heidegger ait pu, par exemple, écrire en toutes lettres : « Une ''demi-heure'', ce n'est pas trente minutes » (*ÊT*, 106), peut sans doute faire à un lecteur pressé l'effet d'un attentat contre la logique et le principe d'identité trahissant chez celui qui dit cela un mépris flagrant pour toute « objectivité ». Parler ainsi, n'est-ce pas renier purement et simplement le programme husserlien selon lequel la phénoménologie se doit d'être la « géométrie du vécu » !

Ce qui est sûr, c'est que la façon dont Heidegger aborde et traite la question de l'espace est particulièrement déroutante tant elle va à rebours de la manière *catégoriale* dont nous nous représentons « habituellement » les relations spatiales. Dire, comme il le fait, que ce n'est pas le monde qui est dans l'espace mais l'espace qui est dans le monde, n'est-ce pas tout mettre à l'envers ? Les paragraphes en question prennent place dans le long chapitre sur la mondéité du monde, chapitre que commande l'intention d'effectuer un « retour au monde », car, soutient Heidegger, ce n'est qu'en revenant au monde que l'espace peut être conçu (*ÊT*, 113). Ce retour au monde tient pour l'essentiel dans le caractère *original* reconnu à l'utilisabilité (voir p. 72) grâce à l'analyse du monde ambiant. « Renversant les priorités usuelles » (J. Beaufret), cette analyse montre que la chose n'est pas d'abord un objet et ensuite un util mais que c'est bien l'utilisabilité qui, pour l'être-au-monde du *Dasein*, est première.

Pour l'être-au-monde, tout est là. Pour le *Dasein* la spatialité du monde ambiant dans son rapport à la spatialité propre tient pour l'essentiel dans ce que désigne le mot *dé-loignement (Ent-fernung)* auquel revient le rôle de nous faire sortir des schémas catégoriaux qui commandent notre compréhension des rapports spatiaux. Le dé-loignement est un existential. La question n'est pas, comme pour Spinoza, d'évaluer correctement à partir des calculs de l'astronomie la distance exacte du soleil, qui, trompeusement, nous semble être « à deux cents pas », mais de voir en quoi le soleil devient un utilisable au sein du monde ambiant. Le *Dasein* est essentiellement dé-loignement, il est spatial, dit encore Heidegger, sur le mode du dé-loignement. S'il est « actif et transitif » dans son principe, le dé-loignement n'est pas une *opération* du *Dasein*, il ne consiste pas à rapprocher

(magiquement ?) de nous le soleil (en nous faisant gagner quelques milliers de kilomètres ?), mais il fait que le soleil appartient au monde de la préoccupation et de la discernation qu'est le monde ambiant au même titre que bien des choses qui se trouvent presque à notre contact : qu'il n'est *pas* « loin » et donc qu'il compte dans l'ordre de la préoccupation. Tout ce que la science nous dit sur la distance vertigineuse entre la planète terre et le soleil se trouve ici hors jeu, ce qui peut effectivement faire grincer des dents à une époque de scientisme... Mais le « retour au monde », dont parle Heidegger, n'est-il qu'une futile chimère ?

François Vezin.

→ Conjointure. Espace. Monde. Util.

Délos

La « rocailleuse Délos ceinte par les flots » *(Hymne homérique à Apollon)*, la « rayonnante de gloire », la « dieubâtie », l'« immobile prodige » (Pindare), cette île « auréolée du crépuscule des lauriers, tout entourée de rayons », qui « dresse, à l'heure du Lever, sa tête inspirée » (Hölderlin, « L'Archipel ») est une petite île au cœur des Cyclades, où, selon la parole mythique, naquit Apollon (voir GA 55, 15). Le 1er janvier 1954, Heidegger écrivit à Erhart Kästner à qui Elfride s'était adressée pour emmener son mari en Grèce : « Délos – sans que je puisse dire exactement pourquoi – est mon rêve depuis déjà longtemps. » De retour après le premier des cinq voyages, qui n'eut finalement lieu qu'en 1962, Heidegger écrivit de nouveau à Kästner : « Je ''suis'' souvent sur l'île et pense la Grèce tout entière à partir de là. » Dans le même esprit, le texte rédigé après la croisière de 1967 sur la mer Égée et intitulé *Vers les îles de l'Égée* s'achève avec un regard lancé sur la « petite île Délos, celle qui pourtant recueille en elle le foyer de tout ce qu'est la Grèce » (GA 75, 273). Mais pourquoi, à elle seule, cette petite île fait-elle rayonner toute la figure grecque du monde ? Est-ce parce qu'elle vit naître Apollon qui est avec Zeus le plus important des Olympiens ? En un sens, oui, et dans *Séjours* (p. 55), écrit au retour du premier voyage qui, « par l'épreuve faite de Délos et elle seule, se transforma en séjour », Heidegger insiste sur la dimension sainte de l'île qui « abrite le sacré » et nous situe ainsi au cœur du monde

grec : le temps des dieux présents en amont de toute religion. Mais grâce au regard historial du penseur, Apollon lui-même apparaît comme une des figures éclatantes de ce qui s'est adressé en partage aux Grecs, à savoir : recueillir l'entrée en présence de l'être dans la lumière de l'ἀλήθεια dont l'abritante déclosion ménage aux mortels la dimension pour la proximité des dieux. C'est l'expérience de ce partage que fit Heidegger à mesure qu'il gravissait le Cynthe et ainsi les « méditations de longue haleine sur l'ἀλήθεια, sur les rapports entre le désabritement et l'abritement en retrait, trouvèrent, grâce au séjour à Délos la confirmation recherchée ». En effet, Heidegger ne vint pas en Grèce en touriste, mais pour mettre à l'épreuve – en dialogue avec Hölderlin, à l'époque du défaut de dieu – le sens de sa méditation du commencement grec dont il trouva dans cette « île si discrète d'apparence, la tellement parlante Délos » un écho qui résonne dans les pages les plus belles et les plus denses de *Séjours* :

> Δῆλος, ainsi s'appelle l'île : l'Évidente, l'Apparente, qui recueille tout dans son évidence, qui, en paraissant, abrite tout en *un* présent. [...] Δῆλος, l'île sainte, cœur de la Grèce, de ses côtes et de ses mers, ouvre et rend manifeste alors même qu'elle abrite en retrait. Qu'est-ce donc, ce qui apparaît ainsi en elle ? Vers quoi fait-elle signe ? Vers cela que les poètes et les penseurs parmi les Grecs ont pris en vue avec un très ample recul sur ce qui était pour eux présence, vers ce dont ils ont fait l'épreuve et qu'ils ont nommé : l'ouvert sans retrait (désabritement) tel qu'il ne fait qu'un avec le retrait (abritement) : l'ἀλήθεια [p. 48 et 51].

Hadrien France-Lanord.

→ Abritement. *Alèthéia*. Apollon. Grèce.

Démocratie

Avant le rectorat, Heidegger ne parlait pas de politique ; après le rectorat, il n'en parlera plus que très rarement. « On est enclin à dire, écrit Leo Strauss, que Heidegger a tiré la leçon de 1933 plus complètement que tout autre homme. Assurément, il ne laisse aucune place, quelle qu'elle soit, à la philosophie politique » (*Philosophies politiques platoniciennes*, p. 48). L'échec du rectorat est en effet le moment où Heidegger a compris, brutalement, mais une bonne fois pour toutes, que les problèmes dont il pensait en 1933 qu'ils relevaient du politique ont trait en réalité à un tout autre ordre. En 1948, alors que la froide bipartition du monde se concrétise

notamment autour de Berlin, Heidegger évoque l'Est et l'Ouest et remarque dans une lettre à Gadamer (13 janvier) :

> C'est tout aussi peu à saisir avec des catégories politiques que ce qui s'est passé en 1933. Mais on devient regardant à la parole, chaque fois que la méditation arrive devant ces choses.

Regardant, *sparsam*, c'est-à-dire plein d'égards et soucieux d'une attention particulière, Heidegger l'est spécialement avec le mot grec « politique » dont l'emploi au XXe siècle aura été un des plus dangereusement dévoyé (notamment par le régime nazi, ainsi que Heidegger le laisse entendre dans l'importante mise au point sur la question de la *polis* grecque et du politique, qui figure dans le cours du semestre d'été 1942 : GA 53, 97 s.).

Regardant, Heidegger l'est aussi avec le mot également grec de démocratie. Dans *Vers les îles de la mer Égée* (1967), alors qu'il navigue conjointement sur l'archipel grec et dans « L'archipel » de Hölderlin, Heidegger lit les vers 241-246 où le poète parle de *notre race sans rien de divin* et *rivée à sa propre industrie*, et réfléchit à partir de là à la société industrielle qui, « en tant que société, est le sujet qui détermine toute objectivité » (GA 75, 251). Il s'interroge sur le concept de société *(Gesellschaft)* comme visage de la subjectivité totale « qui repose exclusivement sur elle-même et les organisations qui sont agencées par elle », et sur la prétendue universalité à laquelle elle est censée avoir conduit le moi humain à travers la démocratisation qui l'accompagne. Puis il écrit :

> C'est à tort que cette société démocratique se réclame de la πόλις des Grecs en tant que forme primordiale de la démocratie. Car cette πόλις ne connaissait pas la subjectivité comme mesure de toute objectivité. Elle s'ajointait à l'ordonnance des dieux qui, de leur côté, étaient soumis au partage destinal, à la Μοῖρα. Toutefois, lorsque dans l'histoire des Grecs commença le règne du peuple, vint aussi la fin de leur grande époque « politique » telle qu'elle était fondée dans la πόλις.

C'est tout le problème et l'ambiguïté de la démocratie grecque que soulève Heidegger dans la dernière phrase. On sait qu'en tant que règne de la multitude la démocratie est franchement dépréciée chez Platon (*République* VIII) et plus ambigument dans la *Politique* d'Aristote où elle est cependant classée au livre III (chap. vii) comme constitution déviée ; l'année – 399, date de la condamnation à mort de Socrate par la démocratie athénienne, marque la fin de l'époque de la *polis* et l'avènement du règne

des démagogues. Mais l'interrogation de Heidegger porte d'abord sur la légitimité ou non qu'ont nos sociétés industrielles à se réclamer d'un mot – démocratie – qui n'a en réalité aucun équivalent dans les Temps nouveaux, pour cette raison essentielle que les Grecs n'existaient pas encore dans l'horizon de la subjectivité autofondée.

Il est clair que cet égard accordé aux mots dérange aujourd'hui très profondément, surtout si nous le comparons à la manière dont on parle de démocratie – par exemple dans *Le Figaro* (4 juin 2007) où, à des journalistes lui ayant rapporté que G. Schroeder l'avait qualifié de « pur démocrate », Vladimir Poutine répond à ses interlocuteurs :

> Oui, bien sûr ! Bien sûr que je suis un pur et absolu démocrate ! La tragédie, c'est que je suis le seul pur démocrate au monde. Voyez les États-Unis : des tortures horribles, des sans-abri, Guantanamo. Voyez l'Europe : des manifestations violentes durement réprimées. Même les Ukrainiens se sont discrédités et vont vers la tyrannie. Depuis la mort de Gandhi, je n'ai personne à qui parler !

Mais outre cet égard aux mots, l'essentiel est qu'il ne s'agit plus ici de politique (l'offensive américaine en Irak au nom de la « démocratie » n'était évidemment pas politique...), mais de questions qui relèvent en premier lieu de l'histoire de l'être, c'est-à-dire de la destination de l'être comme dispositif à l'époque du nihilisme achevé. La pensée de Heidegger ne propose en ce sens aucune thèse par rapport à la démocratie, mais invite à des *questions*.

Dans la mesure où démocratie veut dire pouvoir du peuple, nous pouvons distinguer deux ordres d'interrogation.

1. Eu égard au peuple : comment penser une souveraineté *politique* (c'est-à-dire au sens grec : une κοινωνία, une communauté) à une époque où a éclaté la distinction grecque entre la sphère publique de la communauté (la πόλις) et la sphère privée de l'économie domestique (l'οἰκία) ? Où trouver, à l'époque du règne de la société civile (Hegel), une assise pour fonder l'être-ensemble d'un *peuple* ? Que serait dès lors un peuple constitué à la mesure du *Dasein* en l'être humain ? Et comment penser la limite du *démos* à une époque où l'espace est devenu planétaire ? (Rousseau posait dans le *Contrat social* [III, 4] comme condition de la démocratie « un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres... »)

2. Eu égard au pouvoir : à l'époque du déploiement total de la puissance, comment fonder un pouvoir qui ne soit pas une manière de donner les

pleins pouvoirs à la puissance (*Ermächtigung der Macht*, voir GA 69) ? Dans la mesure où le pouvoir émane aujourd'hui de la puissance d'une subjectivité autofondée, comment instituer un pouvoir qui ne soit pas aliéné à la démesure de la volonté inconditionnée qui se déploie comme volonté de toujours plus de puissance *(Übermächtigung)* ?

C'est dans cet horizon – le déploiement de la technique – que se situe Heidegger lorsqu'il s'interroge dans l'entretien avec le *Spiegel* :

> Dans l'intervalle des trente dernières années devrait être apparu plus clairement que le mouvement planétaire de la technique des Temps nouveaux est une puissance qui détermine l'histoire et que sa grandeur ne peut guère être surestimée. C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge de la technique et quel système ce pourrait être. Je ne sais pas de réponse à cette question. Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie [*Écrits politiques*, p. 256-257].

L'entretien date de septembre 1966 et sera revu jusqu'en mars 1967. 1966, c'est en Allemagne une année politiquement mouvementée, où se constitue en décembre la « Grande coalition » entre CDU/CSU et SPD dont une des conséquences est à gauche le développement d'une opposition extraparlementaire *(Außerparlamentarische Opposition)*. À cette époque, c'est notamment la voix de Rudi Dutschke qui se fait entendre pour contester les limites de la démocratie représentative.

Heidegger, quant à lui, s'interroge, mais pas d'une manière politique au sens habituel. À la question « Sommes-nous en démocratie ? », Sartre répond en 1951 par la négative parce qu'il pense la démocratie comme un régime libéral bourgeois qui fait abstraction de la réalité du prolétariat et de la lutte des classes ; il avance même que la « réalisation intégrale de la démocratie » doit à cet égard « coïncider avec sa totale destruction » (*Situations, VI*, p. 76). Voilà, plus de soixante ans plus tard, qui n'est pas sans nous donner à penser. Mais Heidegger n'a de son côté pas de réponse, parce qu'il pense en amont du politique : sa question est celle de l'articulation entre un système politique et une époque de l'être, à savoir celle de la technique, c'est-à-dire une époque où tout ce qui est, tout étant, à commencer par l'homme, est sommé et mis au défi de livrer de la manière la mieux calculable, la plus sûre et la plus planifiable son maximum de puissance efficiente. À vrai dire, l'interrogation de Heidegger est double et révèle l'ambiguïté de notre époque qui est à la fois accomplissement du nihilisme sous la figure des Temps nouveaux *et* possibilité inouïe d'une Modernité telle que Hölderlin l'aura inaugurée et à laquelle d'autres noms

donnent son visage (qu'on pense par exemple au monde de la planéité sans hiérarchie institué picturalement par Cézanne). Les deux problèmes de la correspondance entre système politique et époque de l'être sont ainsi les suivants : il s'agit d'une part, de savoir si le régime démocratique est en mesure de faire face, de résister, à la dévastation que perpétue la perspective – technique – de l'efficience totale. D'autre part, il faut se demander si le mot grec de « démocratie » est encore susceptible de dire quelque chose d'initial et de fondateur pour les modernes que nous avons à être, d'une manière qui n'est plus grecque du tout, mais autrement commençante. – Peut-être une analogie nous éclairera-t-elle sur ce dernier point : pour la modernité politique qui est encore à inventer, le mot grec de démocratie pourra-t-il être aussi riche d'inspiration qu'a pu l'être cet autre mot grec *Agon* pour Stravinski et Balanchine qui en firent en 1957 un ballet d'une inventivité, d'une liberté et d'une beauté qui nous situent d'emblée dans un horizon autre par rapport à ce qu'il s'appelait jusqu'alors le classique en danse ?

L'absence de réponse et la réserve de Heidegger se fondent d'abord sur l'attention extrême qu'il porte aux mots. Il se pourrait que continuer à employer un mot vidé de son sens grec sans s'interroger sur cette vacance dissimule une certaine paresse, sinon un malaise, devant une des grandes tâches historiales aujourd'hui en attente : se préparer à l'institution d'une « politique » (faute, pour le moment, d'autre mot) à la mesure de l'« aître encore abrité en retrait des peuples du Pays du soir » (Heidegger, *Die Armut*). Tâche moderne par excellence que celle d'être un peuple du Pays du soir, si *Abend-land* (chez Hölderlin : l'Hespérie) est bien l'autre en regard du matin grec.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J.-P. Sartre, *Situations, VI*, Paris, Gallimard, 1964. – L. Strauss, *Philosophies politiques platoniciennes*, trad. O. Sedeyn, Paris, Belin, coll. « Littérature et Politique », 1992.

→ Communisme. Peuple. Politique et *polis*. Pouvoir. Société. Totalitarisme.

Dénazification

La procédure dite de dénazification de Heidegger a commencé de manière simple, du fait de la netteté de l'opposition du penseur au régime nazi à partir de sa démission du rectorat en avril 1934, un an après son entrée en fonction. Comme le signale Hugo Ott (universitaire fribourgeois et catholique, en général le plus défavorable possible à Heidegger dans ses fragmentaires *Éléments pour une biographie*), la majorité des membres de la Commission l'entend effectivement ainsi, en particulier l'historien Gerhard Ritter qui écrivit à Jaspers le 28 janvier 1946 au sujet de Heidegger :

> Depuis le 30 juin 1934, et je le sais pour l'avoir constaté de près et constamment (nous avons appartenu tout le temps à une petite société philosophique), il était en privé un ennemi acharné du nazisme et avait complètement perdu sa foi en Hitler, celle qui l'avait conduit en 1933 à son égarement catastrophique.

Mais la procédure se compliqua peu à peu à travers de multiples rebondissements du fait de la confusion générale au sortir de la guerre et en particulier à cause de règlements de compte au sein de l'Université et de conflits d'autorité entre l'Université et le Gouvernement militaire français. À cela, il faut ajouter, au moins au début de la procédure, l'hostilité des milieux catholiques fribourgeois que Louis Sauzin (responsable des questions universitaires à la direction de l'Éducation publique de Baden-Baden) souligne dans son rapport du 1er septembre 1945 :

> Il [Heidegger] est très soutenu par les milieux universitaires luthériens. Les catholiques sont beaucoup moins indulgents à son endroit. Ils lui reprochent d'avoir attiré au nazisme bien des catholiques et ils ne pardonnent pas à cet ancien élève des Jésuites et du Grand Séminaire de Fribourg de professer une philosophie qu'ils qualifient d'athéiste. [...] Il ne faudrait pas, en frappant trop sévèrement M. Heidegger, nous créer un ennemi, et un ennemi redoutable. Mais alors, les catholiques vont protester. La loi oblige les jeunes théologiens à faire à la faculté des Lettres de Fribourg leurs études de philosophie et d'histoire, et l'on va nous dire qu'il ne convient pas que ces jeunes gens rencontrent un maître athée, et qui plus est, un maître qui [...] a tourné le dos à la prêtrise. Je me permets d'attirer votre attention sur le concordat entre le Saint-Siège et la République de Bade.

La procédure s'est en fait divisée en plusieurs sous-procédures successives, le tout s'étendant sur presque quatre ans, entre le 23 juillet 1945, date de la convocation de Heidegger devant la commission d'épuration de l'Université, et août 1949, date où fut levée son interdiction d'enseigner par le Gouvernement militaire français. Pour démêler l'ensemble de ces péripéties dont nous ne pouvons livrer ici qu'un résumé, il existe un article parfaitement documenté de Corine Defrance intitulé « Le

gouvernement militaire français face au ‘‘cas Heidegger’’, 1945-1949 », dont le présent texte est nettement redevable.

C’est d’abord une Commission d’épuration politique constituée au sein de l’Université et représentant le gouvernement militaire français qui a jugé le « cas Heidegger ». Cette commission comptait cinq membres – C. von Dietze, G. Ritter, A. Lampe, A. Allgeier et F. Oehlkers –, dont les trois premiers furent arrêtés par les nazis à l’automne 1944 en raison de leur participation au groupe Goerdeler impliqué dans le complot contre Hitler mené par le comte von Stauffenberg. Le rapport de septembre 1945 notifie que :

> [Heidegger] n’avait pas d’idées précises sur les événements politico-parlementaires qui ont précédé la prise du pouvoir par les nationaux-socialistes, mais il croyait en la mission historique de Hitler, qui était de provoquer le tournant spirituel qu’il entrevoyait lui-même. [...] Beaucoup espéraient que la réputation scientifique du célèbre philosophe (ses ouvrages étaient traduits dans de nombreux pays, y compris hors d’Europe) lui permettrait de conserver, dans sa gestion de l’Université, une certaine indépendance par rapport au parti et de préserver notre Université des exigences intolérables d’éléments radicaux. C’est précisément pour cela qu’il se dégagea une majorité de professeurs de toutes les facultés pour l’élire recteur. Et effectivement il ferma les locaux de l’Université à la sauvage « chasse aux Juifs » d’avril 1933 et développa, dans un discours de rectorat sur l’« affirmation de soi de l’Université allemande » qui fit grand bruit en Allemagne et à l’étranger, un programme personnel de réforme de l’Université. Il y évitait de s’appuyer sur la politique raciale et sur d’autres slogans du parti, et développait au contraire ses propres idées de science authentique qui, sur le fond, étaient très éloignées d’une simple allégeance à la tactique du jour ; mais en même temps, en mettant sur le même plan que le « service du savoir », le « service du travail » et le « service de défense » pour les étudiants, il fournissait à la propagande nazie le moyen d’exploiter son discours sur le plan politique [cité par H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, p. 330 s.].

Ce rapport qu’il faut lire en entier s’achève ainsi :

> C’est ainsi que son rectorat se termina, dès la fin du semestre d’hiver 1933-1934, par un grave accrochage avec le ministre de l’Éducation Wacker, motivé par des raisons en partie politiques, en partie administratives. Dès lors, Heidegger se retrancha totalement dans ses études philosophiques, s’éloignant de plus en plus du parti pour finalement, adopter une attitude intérieure de vive opposition, sans toutefois la laisser transparaître de quelque façon. Ses cours, travaux dirigés et conférences furent contrôlés avec méfiance par les services de sécurité ; son travail littéraire fut dénigré dans la presse du parti, sur l’instigation du pseudo-philosophe Krieck (Heidelberg), membre du parti profondément méprisé par Heidegger ; une partie de ses livres fut même frappée d’interdiction d’impression, leur recension et la citation de son nom dans la littérature officielle du parti fut, dans la mesure du possible, réprimée.
> En dépit de ce divorce tardif, il ne fait aucun doute que Heidegger, au cours de l’année fatidique 1933, a mis sciemment au service de la révolution nationale-socialiste l’aura de son nom scientifique et l’art caractéristique de ses discours et a ainsi notablement contribué à justifier cette révolution aux yeux du monde intellectuel allemand, à accroître les espoirs placés en elle et à rendre singulièrement plus difficile la sauvegarde de la science allemande dans les

bouleversements politiques. Mais depuis 1934, il ne peut plus être qualifié de « nazi » et il n'y a aucun risque qu'il favorise jamais à nouveau l'essor d'idées nazies. Nous déplorerions comme une lourde perte que notre Université dût se séparer définitivement, au nom de son passé politique, de ce célèbre spécialiste des sciences humaines ; en revanche, nous considérons comme inconcevable, après des fourvoiements politiques aussi funestes, de laisser inchangée sa position à l'Université. La meilleure solution serait, à notre avis, sa mise à la retraite, qui lui laisserait la possibilité d'une activité enseignante limitée, mais l'éloignerait de la participation active à l'administration, aux examens et aux habilitations.

Le jugement rendu par le Gouvernement militaire français le 28 septembre 1945 laissait donc à Heidegger la possibilité d'enseigner en tant que professeur émérite et, dès octobre 1945, il semble que son nom figurait en seconde place sur une liste en vue d'un poste à Tübingen. Mais à force de pressions, le seul membre de la Commission qui n'est pas satisfait par le verdict, ainsi que le stipule expressément le rapport (A. Lampe, depuis longtemps opposé personnellement à Heidegger), va obtenir avec l'appui notamment des promoteurs de l'ordolibéralisme économique W. Eucken et F. Böhm une révision de cette première décision, pour des raisons où la jalousie et la médiocrité ne sont pas sans avoir joué leur rôle : « C'est en réaction contre ces contacts [contacts avec la France, notamment à travers F. de Towarnicki qui cherchait à organiser une rencontre avec Sartre, et Max-Pol Fouchet qui avait écrit à Heidegger le 24 septembre 1945 une lettre remise au penseur par Edgar Morin pour lui proposer de publier des textes dans la revue *Fontaine* qu'il dirigeait] que Eucken, Lampe et Böhm, alors vice-recteur, s'adressèrent au recteur pour faire échouer le rapport de la commission et empêcher la réintégration de Heidegger », écrit C. Defrance (p. 352). Ainsi, c'est le Sénat de l'Université qui refusa le verdict des autorités françaises et qui relança la procédure. C'est à ce moment-là que, du vœu même de Heidegger, sont sollicités Conrad Gröber, qui à ce moment précis a selon toute vraisemblance apporté son soutien au penseur, et Karl Jaspers. La lettre du 22 décembre 1945 de ce dernier à F. Oehlkers se conclut sur deux suggestions qui infléchiront le jugement du « cas Heidegger » vers le maximum de sévérité :

a) Affectation d'une pension personnelle à Heidegger pour lui permettre de poursuivre son travail philosophique et d'élaborer ses œuvres, avec comme justification ses productions reconnues et ce qui va naître encore d'important. b) Suspension de la charge de professeur pendant quelques années. Ensuite, révision sur la base des publications effectuées entre-temps et du nouvel état de choses à l'Université [voir Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*, p. 419-422].

« Globalement, écrit C. Defrance (p. 355), le Gouvernement militaire fut incité à une plus grande fermeté vis-à-vis de Heidegger par le rapport de Jaspers d'une part et par des philosophes de la Sorbonne d'autre part » (en particulier René Le Senne écrivant le 5 janvier 1946 à L. Sauzin : « Autour de Sartre et notamment à l'École Normale Supérieure, il y a des jeunes, fatigués par les événements, qui professent un nihilisme se réclamant de Heidegger. Il y en a même d'assez étourdis pour demander qu'il vienne faire des conférences en France »).

Il se trouve que cinq jours avant la séance du Sénat qui devait à nouveau statuer sur le cas Heidegger, une lettre fut adressée au recteur, dont l'intérêt est qu'au milieu d'une procédure administrative complexe avec ses enjeux internes propres, elle fournit enfin l'avis de quelqu'un qui fut effectivement témoin de l'activité de Heidegger. Il s'agit de Siegfried Bröse qui fut destitué de ses fonctions (sous-préfet) par les nazis à leur arrivée au pouvoir en 1933, puis surveillé par le service de sécurité du Reich, et qui a assisté à tous les cours (exception faite du semestre d'hiver 1939-1940) et presque tous les séminaires de Heidegger, du printemps 1934 à l'automne 1944, mais qui, comme il le précise, n'est jamais entré « durant toutes ces années, dans aucune relation particulière d'amitié avec Heidegger ». Voici la manière dont commence ce précieux document :

> Au moment où a lieu la dénazification de l'université de Fribourg, il reste à éclaircir le cas du professeur de philosophie Martin Heidegger. À la vérité, l'affaire en est à un point où je crois devoir vous écrire.

Puis :

> Dans l'état actuel des discussions sur le cas Heidegger, c'est à partir d'une connaissance précise de toutes les déclarations qu'il a faites en tant que professeur de philosophie, qu'il me paraît nécessaire de souligner qu'au plus tard fin 1934-début 1935, et avec une netteté croissante, Heidegger n'a cessé de saisir l'occasion, dans ses cours, de préciser son point de vue à l'égard des discours du ministre de la Propagande du Reich, Goebbels, et d'autres coryphées du national-socialisme, même souvent avec une telle acuité dans la critique et une telle clarté dans le refus, que ses étudiants pouvaient au moins craindre d'être inquiétés politiquement. On pouvait remarquer, et cela me fut confirmé souvent par des étudiants, que les cours de Heidegger étaient fréquentés en masse parce que les étudiants, y entendant caractériser le national-socialisme dans toute sa non-vérité, venaient y chercher une règle pour leur propre conduite. Je n'ignore pas qu'en 1933, et peut-être aussi début 1934 – c'est-à-dire en un temps où je n'étais pas encore à Fribourg – Heidegger a donné son soutien positif au national-socialisme par des discours et des actes. Mais dans le cours des années suivantes, Heidegger a reconnu, non seulement pour lui-même, mais explicitement, que cette attitude avait été une erreur.
> Les cours de Heidegger étaient fréquentés non seulement par des étudiants, mais aussi par des gens exerçant depuis longtemps déjà une profession, ou même par des retraités ; chaque fois que

> j’ai eu l’occasion de parler avec ces gens, ce qui revenait sans cesse, c’était l’admiration pour le courage avec lequel Heidegger, du haut de sa position philosophique et dans la rigueur de sa démarche, attaquait le national-socialisme. Je sais également que les cours de Heidegger, précisément pour cette raison – sa rupture ouverte n’était pas demeurée ignorée des nazis – étaient surveillés politiquement [*Heidegger : Anatomie d’un scandale*, p. 229 s.].

La nouvelle sentence fut finalement rendue d’abord le 19 janvier 1946 par le Sénat de l’université de Fribourg : « Mise à la retraite *[Emeritierung]* sans droit d’enseigner, rejet de la proposition de la commission [d’épuration] de réexaminer le dossier après un certain délai. » Il doit en outre lui être notifié par le recteur qu’on attend de lui de la réserve lors de manifestations publiques à l’université. « Cependant, écrit C. Defrance (p. 354), il faut souligner que l’université de Fribourg ne parlait pas d’une seule et même voix. Si le Sénat, représentant l’ensemble de l’établissement, se prononça pour une sanction lourde, la faculté des Lettres tenta de défendre l’un de ses membres. »

La sentence du Sénat fut confirmée par la décision que Heidegger reçut du ministère badois de l’Éducation le 11 mars 1947 qui entérinait la décision édictée par le Gouvernement militaire français le 28 décembre 1946 : « Interdiction d’enseigner et d’exercer une fonction dans l’Université. L’interdiction d’enseigner entre immédiatement en vigueur. Le versement des traitements cesse à la fin de 1947. » À partir de mai 1947, une pension de retraite fut quand même accordée au penseur, mais c’est cette seconde décision, où le Gouvernement militaire français est allé non seulement à l’encontre de son premier jugement, mais semble même avoir radicalisé sa position par rapport à celle de l’Université, qui a été mise en application. Corine Defrance écrit à ce sujet :

> Force est de constater que le gouverneur du pays de Bade finit par proclamer une mesure qu’il avait combattue jusqu’au dernier moment. Les documents d’archives ne permettent pas d’apprécier les éléments qui conduisirent à ce revirement de situation. Pressions hiérarchiques venues de Paris ? Pressions alliées ? Refus de déroger à la loi ou volonté de régler l’affaire Heidegger au plus vite ? La révocation prononcée en décembre mettait un terme aux atermoiements du Gouvernement militaire. En fin de compte, la situation s’était doublement inversée par rapport à l’été 1945. À l’époque, Heidegger était placé en disponibilité tandis que ses collègues, anciens recteurs [Friedrich Metz, géographe : de 1936 à 1938 et Wilhelm Süß, mathématicien : de 1940 à 1945] étaient inquiétés. Au moment où certains d’entre eux se voyaient réintégrés, Heidegger était à son tour révoqué. Il allait concevoir quelque amertume de cette nouvelle situation (voir la lettre à Jaspers du 8 avril 1950). Au début de l’occupation, le Gouvernement militaire, par l’intermédiaire du général Schwartz, avait prononcé une mise en disponibilité très en retrait par rapport aux sanctions proposées par la commission d’épuration de l’Université. Fin 1946, la révocation allait bien au-delà de l’éméritation réclamée par l’Université et le ministère de l’Éducation du pays de Bade [p. 360].

C’est à partir du printemps 1949 que le cas Heidegger fut réexaminé, sur la base notamment d’une requête de la faculté des Lettres du 2 mai. C. Defrance (p. 361) écrit : « Le 18 mai 1949, le Sénat accepta à une courte majorité, après des débats houleux, de soutenir cette requête. Le recteur de l’université, Gerd Tellenbach, transmit la demande au ministère badois de l’Enseignement le 8 juillet 1949, accompagnée de deux avis favorables à l’éméritation : ceux de Karl Jaspers et de Werner Heisenberg. » Dans sa lettre du 14 juin 1949, le célèbre physicien fait observer qu’il « a toujours considéré l’interdiction d’enseignement à l’encontre de Heidegger comme une grave erreur » et souligne : « combien, lors des quatre années passées, m’a affligé le fait que l’un des philosophes allemands les plus importants de notre temps n’avait pas le droit d’enseigner et de mettre son savoir à la disposition de la jeunesse étudiante » (*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 220). Quant à Jaspers, le ton dans sa lettre du 5 juin 1949 à G. Tellenbach, a nettement changé par rapport à 1945 :

> C’est pour l’Europe et pour l’Allemagne un devoir qui découle de la reconnaissance de qualités et de possibilités intellectuelles que de veiller à ce qu’un homme comme Heidegger puisse travailler en paix, poursuivre son œuvre et la publier. [...] L’Université allemande, selon moi, ne peut plus laisser Heidegger à l’écart [*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 219 ; trad. dans Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*, p. 423].

Dans le texte intitulé *Mis à l’écart* (1946), publié dans *Heidegger, à plus forte raison*, le penseur alors en plein dans les méandres de la procédure s’écrit comme à lui-même :

> Tu t’étonnes, et tu n’es pas le seul, que ma « dénazification » n’ait toujours pas été réglée. Cela s’explique facilement. La mise à l’écart dont je fais l’objet n’a au fond rien à voir avec le nazisme. On subodore dans la manière dont je pense quelque chose de gênant, sinon même d’inquiétant, dont on aimerait bien être débarrassé ; qu’en même temps on y prête tant d’attention n’en est qu’une preuve de plus. Je n’ai jamais eu, fût-ce un seul jour, le moindre poids auprès d’une quelconque instance importante du Parti, sans parler d’y faire passer quoi que ce soit – tout comme j’avais été rejeté sans hésitation par les autorités ecclésiastiques ; quant aux Russes, plus exactement le technicisme européen sous son visage communiste (je ne parle pas de la Russie elle-même), ils attaquent ma pensée avec la même rage que met la technocratie anglo-américaine à y voir un ennemi déclaré [p. 9].

Ce qui apparaît en tout cas clairement à travers les multiples péripéties – parfois humaines trop humaines – et les contradictions de la procédure de dénazification, c’est la difficulté, pour ne pas dire l’étrangeté, qu’il y a à traiter le cas d’un penseur sur la seule base des faits « bruts » (le soutien

apporté publiquement à Hitler entre 1933 et 1934, l'erreur du rectorat jusqu'à la démission en 1934 et l'adhésion au parti, dans le cadre de ses fonctions de recteur, en 1933), *indépendamment de sa pensée*. Sa pensée, cela signifie d'une part les textes où se trouve consigné tout ce qui est nécessaire pour comprendre le sens singulier du soutien apporté par Heidegger à Hitler en 1933-1934 (notamment le cours du semestre d'été 1933, le *Discours de rectorat*, les allocutions politiques, le cours du semestre d'hiver 1933-1934 et le séminaire qui l'accompagne « Sur la nature, l'histoire et l'État »), et ceux, d'autre part, où on peut mesurer la portée de son désengagement (les cours du semestre d'été 1934 et du semestre d'hiver 1934-1935), et de son entrée en dissidence (tous les cours de 1935 à 1944 et les traités impubliés écrits entre 1936 et 1944). Dans toute cette procédure, il est stupéfiant de voir que ne semble pratiquement pas se poser la question de ces textes qui furent aussi, en ce qui concerne les cours, une parole publique en plein régime nazi, ainsi que le fait observer la lettre de Siegfried Bröse, parmi d'autres témoins (G. Ritter, I. Krummer-Schroth, W. Biemel, H. Rohner, G. Picht, etc.). Louis Sauzin stipule quand même à la fin de son rapport du 1er mais 1945 que :

> Avant de trancher le cas Heidegger, il convient de savoir :
> 1) Quelle est la teneur exacte de la *Rektoratsrede* de M. Heidegger ? [Voir C. Defrance, p. 350.]

Ce travail n'a évidemment pas été fait (c'est à peine s'il a été vraiment commencé aujourd'hui encore) et il n'y avait de toute façon aucune personne qualifiée pour lire ce texte, inintelligible sans une connaissance approfondie d'*Être et temps*. Dans un rapport signé Robert Marquant du 16 décembre 1946, rédigé suite à la demande de réintégration adressée par le doyen de la faculté des Lettres Robert Heiss au Gouvernement militaire de Bade, ce problème vire à la désinvolture :

> On peut le révoquer en lui laissant *exceptionnellement* et à titre tout à fait unique, sa maison, sa bibliothèque, le compte en banque auquel il tient plus qu'à sa métaphysique. Il ne s'agit, comme l'a dit M. Sauzin à M. Pène, que de trouver le nom à la peine qu'on lui applique. Qu'on le révoque, ou qu'on lui signifie une incapacité d'enseigner, peu importe pourvu que le résultat soit net : Heidegger ne peut en aucune façon former des élèves et travailler au redressement démocratique de l'Allemagne. Il doit être écarté résolument de l'Université. Le reste n'est que métaphysique [voir C. Defrance, p. 359].

On n'en croit pas ses yeux. Il est vrai qu'à cette époque les cours de Heidegger ne sont pas publiés, et encore moins les traités impubliés (dont la

parution a commencé en Allemagne en 1989). Toutefois, M. Marquant, à l'insu de sa grossière ironie, ne croyait peut-être pas si bien dire, car avec la publication de ces textes (aujourd'hui environ 33 volumes de l'édition intégrale...), nous pouvons commencer à comprendre en quoi une véritable « dénazification » dans l'histoire de la pensée occidentale n'est pas sérieusement envisageable sans un énorme travail historial de lecture, dont il revient à Heidegger d'avoir été l'initiateur et qu'il a nommé : *dépassement de la métaphysique*.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007. – F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

Bibliographie – C. Defrance, « Le Gouvernement militaire français face au ''cas Heidegger'', 1945-1949 », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, t. XXXI, n° 2, mai-juin 1999, p. 347-363. – « Dokumente zur Entnazifizierung und Emeritierung Martin Heideggers », *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009, p. 214-226.

→ Engagement. Extermination. Gröber. Heisenberg. Hitler. Jaspers. Kolbenheyer. Krieck. Nazisme. Parti nazi. Racisme. Rectorat. Résistance. Shoah.

Descartes, René (1596-1650)

Éclipsée par les imposants travaux concernant des auteurs comme Kant, Hegel ou Nietzsche, la relation de Heidegger à Descartes a longtemps été tenue pour secondaire. Elle est souvent comprise comme une relation simplement faite d'opposition, ou de rejet du représentant majeur d'une « métaphysique » qu'il s'agirait de mettre au rancart. L'œuvre aujourd'hui publiée, comme les inédits dont l'existence est connue, dessine cependant une situation entièrement différente. Avant même la publication d'*Être et temps*, ce ne sont en effet pas moins de deux cours et quatre séminaires que Heidegger consacra à Descartes. Quant aux grandes confrontations avec

l'histoire de la métaphysique qui suivent la publication de l'ouvrage, on y voit presque toujours Descartes s'y tenir à l'arrière-plan. Envisager, en outre, la confrontation avec Descartes comme un rapport purement conflictuel – voire comme la matrice d'un « anti-cartésianisme » ! –, ne relèverait pas seulement d'une approche grossière. Ce serait gravement méconnaître le sens proprement « positif » et « productif » de la *Destruktion* heideggerienne, qui précisément n'est sans doute jamais mieux mis en lumière par Heidegger qu'à l'occasion de l'une de ses rencontres avec Descartes (GA 17, § 20).

La *Destruktion* est avant toute chose une critique du présent, et dans un premier temps, lorsque Heidegger aborde les thèses cartésiennes, c'est dans la perspective d'une confrontation avec Husserl. Il s'agit en effet de porter au jour les brides invisibles mises au déploiement des possibilités de la phénoménologie, autrement dit de « dégager la généalogie ontologiquement cartésienne des insuffisances phénoménologiques de Husserl » (Marion, *Réduction et donation*, p. 140). L'essentiel de la critique heideggerienne porte sur la fausse radicalité du *cogito* cartésien :

> Avec le *cogito sum*, Descartes prétend munir la philosophie d'un sol nouveau et assuré. Ce qu'il laisse cependant indéterminé dans ce commencement « radical », c'est le genre d'être de la *res cogitans*, plus précisément le *sens d'être du « sum »* [*ÊT*, 24].

Les formulations du § 6 d'*Être et temps*, assez lapidaires, proviennent d'exposés plus développés des années précédentes. Ainsi, le cours de 1925-1926 :

> Ce que l'*ego sum* signifie lui-même, comment l'être du *sum* doit être cerné, ou même seulement comment faire pour qu'il devienne un problème, la question ne se pose nullement à Descartes. L'accompagnement là-devant de l'*ego* dans le *cogitare* suffit. L'être de l'*ego* est-il déterminé par là ? Non ! En aucun cas l'existence de l'homme n'est interrogée ! [GA 23, 138].

L'indétermination ontologique complète de la *res cogitans* établie, reste donc à dégager l'origine de la détermination implicite de cet être chez Descartes. Or celle-ci doit être recherchée du côté de l'étant « intramondain », ce que l'analyse de l'« ontologie cartésienne du ''monde'' » dans *Être et temps* (§ 19-21) donne l'occasion de mettre en lumière.

La défaillance cartésienne concerne en effet tout à la fois l'*ego* et le monde, et c'est d'un seul et même geste qu'il les manque. En se saisissant d'« une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et

qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle », Descartes disjoint radicalement Moi et monde. La conscience peut ici être représentée « comme une boîte, où le moi est à l'intérieur, la réalité à l'extérieur » (*Conférences de Cassel*, p. 178) – représentation d'où procède toute la problématique gnoséologique de la transcendance vers un objet, comme celle de l'intentionnalité. Or c'est précisément cette disjonction qui conduit Descartes à penser l'*ego* comme substance, au même titre que le monde : l'« être du *Dasein* auquel appartient la constitution fondamentale de l'être-au-monde, Descartes le saisit de la même façon que l'être de la *res extensa*, comme substance » (*ÊT*, 98). Descartes oppose assurément deux « substances », mais la détermination ontologique « substance » est commune aux deux ordres de choses, pensantes ou étendues. Descartes présuppose donc ici, à la faveur du « flou ontico-ontologique » dont s'entoure le concept traditionnel de substance, le sens de l'être comme « substantialité », « être-là-devant en permanence » (*ÊT*, 95). La lecture heideggerienne esquisse ici un chiasme : c'est seulement en prenant pour point de départ la coappartenance fondamentale de l'existence et du monde que l'être de l'homme peut se distinguer radicalement de l'être des choses. La distinction de la *res cogitans* et de la *res extensa*, appelée à demeurer le point de départ de la réflexion chez Husserl notamment, s'accompagne de la confusion du mode d'être de ces deux « substances ». Un tel manquement de l'*ego*, d'origine cartésienne, peut donc être « détruit » dans le présent en revenant sur cette distinction. Mais c'est aussi le phénomène du « monde » que la philosophie contemporaine, aux yeux de Heidegger, rate entièrement. Chez Descartes, la « constitution du *Dasein* par l'être-au-monde ayant été manquée, cela a entraîné à *franchir d'un saut* le phénomène de la mondéité » (*ÊT*, 65). Ce saut par-delà le phénomène du monde et de sa significativité propre appelle, à titre de « complément nécessaire », le « phénomène de la valeur » (*ÊT*, 140). Heidegger est ici en débat, à travers Descartes, non seulement avec Husserl, mais aussi avec les néo-kantiens et la distinction établie par eux entre monde perçu et monde valorisé (voir également *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 247).

Il convient d'insister encore sur le radicalisme seulement « apparent » que Heidegger voit dans la démarche cartésienne – un « radicalisme », dit-il, qui « conduit si peu à la racine que précisément il la recouvre » (GA 23, 139). Car les présupposés cartésiens déterminent en grande partie sa

situation historique ambiguë. Descartes est présenté par Heidegger tour à tour comme héritier (de l'ontologie scolastique) et fondateur (de la métaphysique moderne), selon des accentuations variées. Cette articulation, qui peut dérouter, doit sans doute être envisagée à la lumière du rejet par Heidegger d'une certaine figure académique de Descartes, celle du penseur surgissant du néant de la nuit médiévale pour refonder la philosophie en la remettant sur le droit chemin de la théorie de la connaissance (voir GA 36-37, § 10 ; GA 41, § 18). Mais surtout, cette plurivocité signale une « authentique transition » (GA 6.2, 390 ; *Nietzsche II*, p. 343).

Les textes des années 1930 – autrement dit ceux qui amorcent le « tournant » –, notamment *L'Époque de la conception du monde* (1938) et, de façon caractéristique, le cours sur Nietzsche intitulé *Le Nihilisme européen* (1940), élaborent ces significations multiples de l'œuvre de Descartes dans l'histoire de l'être. Celle-ci procède d'abord d'un foyer historique chrétien que Heidegger met à plusieurs reprises en exergue (voir par exemple GA 6.2, 129, 389 ; GA 5, 111). Loin de remiser définitivement la théologie, Descartes en reprend l'aspiration fondamentale à la « certitude » – en l'occurrence la « certitude du salut » comme vérité première – qui est appelée à donner sa forme générale à son propre questionnement, celle de la recherche d'un fondement solide. Or il y a là, d'ores et déjà, un présupposé ontologique décisif qui doit conduire Heidegger à se pencher cette fois sur la détermination cartésienne du deuxième terme de l'*ego cogito*, où ce présupposé se donne à lire. Être, c'est être certain, c'est-à-dire être saisi en toute certitude. Le *cogitare* prend ici la forme d'un *per-cipere*, impliquant par là la « position » propre à une représentation assurée, arrêtée et fixée – un « poser devant soi » *(vor-sich-stellen)* qui est du même coup un « mettre à sa disposition » *(sich-zu-stellen)* (GA 48, 190). Une telle « ob-jectivation » implique à son tour l'activité d'un « sujet » à titre de fondement de la représentation, comme certitude de soi sous-jacente à tout étant, dès lors certifié comme tel par le sujet. *Cogito est me cogitare* : « Pour l'acte de représenter *(Vor-stellen)*, le *Soi* de l'homme est essentiellement ce qui en constitue le fondement. Le Soi est *subjectum* » (GA 6.2, 137 ; *Nietzsche II*, p. 126). De la mutation de la vérité en certitude découle donc une subjectivation du Soi – c'est-à-dire une restriction de la notion médiévale du *subjectum* au Soi – corrélative d'une objectivation de l'étant pris dans son ensemble. Dans cette dernière, la « méthode », ne faisant qu'un avec le « mathématique », joue un rôle

essentiel : l'être de la nature est désormais l'objectivité régulée en ses rapports internes par le sujet rationnel à la faveur du « pro-jet » mathématique (par où la cire n'est plus cette cire en mon monde, mais étendue, figure et mouvement potentiellement soumis au calcul). Aux yeux de Heidegger, on a là l'origine tout à la fois de la science et de la technique modernes : le dispositif *(Gestell)* qui constitue leur foyer est entièrement solidaire de la détermination de l'être comme « être posé dans la représentation » ou « représentéité » *(Vorgestelltheit)* et de la « position sûre » *(Sicherstellung)* qu'il s'agit de gagner par là. Et c'est bien à partir de l'essence « méthodique » du savoir moderne qu'il interprète le projet cartésien de « se rendre comme maître et possesseur de la nature » (sur ce point, voir les séances de juillet 1965 des *Séminaires de Zurich*, p. 148 s.). De ce point de vue, Descartes est bien un fondateur, et son intention de « donner son fondement métaphysique à la libération de l'homme » (GA 6.2, 129) est entièrement accomplie – mais cela dans le sens « neuf » de la liberté, celui d'une autofondation souveraine du sujet qui verrouille désormais tout accès à la « présence ». Par là, le tournant cartésien vers la subjectivité constitue aux yeux de Heidegger une « inversion de la pensée grecque » (GA 5, 103) et un abandon par la philosophie de sa vocation propre, celle de penser l'être. L'enjeu est de taille puisque, à la suite de Descartes, c'est toute la philosophie moderne, d'après Heidegger, qui ne cesse de développer l'autoposition du sujet à titre de détermination primordiale de la pensée. La pensée hégélienne, déployant l'absoluité d'une telle autoconception, n'est autre que l'« accomplissement » du questionnement de Descartes (GA 68, 140). Mais la tentative nietzschéenne elle-même de rejeter et de dépasser la position cartésienne, non seulement est en « accord » avec celle-ci, mais en constitue une « radicalisation » (GA 48, 256). Au point que Heidegger voit dans la pensée du « surhomme » le « suprême triomphe » de Descartes (GA 6.2, 51 ; *Nietzsche II*, p. 54). Cependant, on aurait tort d'envisager cet héritage dans le cadre restreint de l'histoire intellectuelle. Car c'est bien un âge de l'histoire qui se trouve pris dans la mutation de la vérité en certitude ayant lieu chez Descartes : « Le présent du monde est essentiellement cartésien », dit Jean Beaufret (*À la rencontre de Heidegger*, p. 290). Une telle « présence », voire omniprésence de Descartes, nous indique justement le régime sous lequel Heidegger s'y rapporte : « Heidegger ne réfute nullement Descartes, mais il le voit pour la première fois dans son étrangeté » (J. Beaufret, *Entretiens*,

p. 80). À travers Descartes, c'est toute la métaphysique de la subjectivité sise au fondement des Temps modernes qu'il s'agit de porter au jour en en faisant affleurer les infrastructures – qu'il faut en d'autres termes « détruire ». Une confrontation de ce genre, et elle seule, pourrait permettre de « penser au-delà de Descartes ou plutôt en amont de lui » (*ibid.*, p. 65), préparant par là, en écho au premier commencement grec, un recommencement de la pensée et de l'histoire.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984 ; « Naissance d'une question », dans Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993. – Fr. Jaran, « Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne », *Études heideggeriennes*, n° 19, Berlin, Duncker & Humblot, 2003. – J.-L. Marion, « L'*ego* et le *Dasein* », *Réduction et donation. Recherches sur Husserl. Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989.

→ Chemin. Christianisme. Conscience. Désobstruction. Destruction. Liberté. Monde. Représentation. Science. Suárez. Substance. Sujet. Temps nouveaux.

Désobstruction

Die Destruktion

Le problème de traduction que pose le mot *Destruktion* n'est pas des plus difficiles. Qu'il soit d'abord bien entendu que le terme introduit par Heidegger au § 6 d'*Être et temps* a pour le regard français une transparence qu'il serait hâtif de prendre pour argent comptant. En allemand *Destruktion* n'a pas cette transparence, c'est un terme qui tranche par son aspect insolite, il s'annonce d'emblée comme un terme technique, ce n'est pas du tout le cas avec un terme aussi courant que notre mot dé-struction (dont l'équivalent allemand est normalement *Zerstörung*). Pensons ici au phénomène bien connu des faux amis : dans l'allemand *Gymnasium* l'œil français reconnaît tout de suite le mot « gymnase », mais un coup d'œil au dictionnaire nous apprend que son équivalent en allemand est *Turnhalle* ou

Sporthalle et que, *Gymnasium* voulant dire lycée, ce serait une grossière erreur de le traduire par gymnase. Or c'est d'une « destruction » phénoménologique qu'entend parler Heidegger, ce qui est vraiment tout autre chose qu'une démolition au bulldozer. Une lecture attentive du paragraphe qui lui est consacré remarque tout le luxe de précautions dont s'entoure son introduction. Elles visent toutes à souligner le caractère positif de la tâche présentée sous ce nom. Alors que l'anatomie ne peut s'exercer sur un corps vivant sans le détruire, la tâche en question ne saurait donc prendre la signification fortement négative qui s'attache inévitablement en français au mot « destruction » – « froide liquidation fomentée de l'extérieur » (Michel Deguy).

Ces remarques de traduction incitent à la prudence et donc à la réflexion, si l'on veut éviter des mésinterprétations, comme il s'en est fâcheusement produit depuis 1927. Il ne faudrait en aucun cas confondre la désobstruction avec une rectification ou une restauration. À force de réflexion, de calcul et d'observation, J. Kepler a amélioré la découverte de N. Copernic : en établissant que les « orbes célestes » (Copernic) étaient des ellipses et non des cercles, il a rectifié et par là même consolidé la théorie de son prédécesseur ; son rôle a été indiscutablement positif et son apport n'a pas pour autant disqualifié Copernic. Mais face à Platon, à Descartes ou à Kant l'intention de Heidegger n'est pas de « corriger » ces grands penseurs à la façon dont un professeur corrige les travaux des élèves. Face à l'héritage qu'ils nous laissent, il ne saurait être question d'accepter simplement celui-ci « sous bénéfice d'inventaire ».

La désobstruction n'est pas non plus, en dépit de certaines apparences, une restauration. La maîtrise du grec qui caractérise Heidegger donne parfois cet aspect à son travail. Retrouvant sous le latin *veritas* le grec *alèthéia* et *logos* sous *ratio*, il restitue par là même à ces mots leur valeur primitive. Cette façon de procéder n'est pas sans ressemblance avec celle des restaurateurs d'œuvres d'art. En démarouflant des fresques italiennes du XIVe siècle on met au jour les sinopies, ces dessins préparatoires faits à même le mur qui sont restés cachés depuis des siècles, on en découvre la beauté et leur connaissance se révèle très précieuse pour l'histoire de l'art. Mais la *dépose* – c'est le terme en usage – des fresques se fait une fois pour toutes : le couvercle une fois enlevé, il n'y a plus qu'à voir ce qu'il y avait dessous. Si minutieuse soit-elle dans son exécution cette forme de restauration reste assez simple dans son principe : c'est un déballage.

Dans « désobstruction », le radical « obstruction » se voit comme le nez au milieu du visage, l'élément « -struction », qu'il a en commun avec le mot allemand, s'entend tout aussi clairement, ce sont déjà là de notables repères. L'essentiel ici est cependant d'*entendre parler* le français, où le mot (d'origine médiévale) obstruction apparaît bien souvent dans la locution *faire obstruction*. Au Parlement l'obstruction consiste à freiner, bloquer ou mettre en difficulté le gouvernement par des moyens légaux, en faisant jouer, par exemple certains articles du règlement permettant de compliquer et prolonger presque indéfiniment les débats. Il va sans dire qu'un groupe peut y recourir en sachant pertinemment qu'il n'aura pas raison mais ce peut être pour lui un moyen de gagner du temps... Il n'est pas facile de déjouer ce type de manœuvre. L'obstruction n'est pas un simple obstacle qu'on écarte en recourant aux moyens appropriés (si l'éboulement d'un rocher bloque le trafic sur une route, il suffira d'amener une grue pour rétablir le passage). Il y a dans l'obstruction quelque chose de tenace et de « perfide » devant quoi les moyens classiques déclarent forfait. Il n'est jamais facile d'en venir à bout.

L'essentiel à bien voir, c'est que *c'est l'obstruction qui appelle la désobstruction*. Il y a un certain pressentiment de cela dans ce que le français entendait sous le nom de « préoccupation » (voir Littré à ce mot). En déclarant la guerre au préjugé, Descartes et les cartésiens parlent de prévention et de préoccupation soulignant par là ce que peut avoir d'opiniâtre l'obstruction qu'oppose à la réflexion rationnelle le préjugé, qui ne se laisse pas déloger de la place sans opposer une véritable lutte. Pour Heidegger il ne s'agit pas – il l'a maintes fois répété – de démolir ou de renier la métaphysique. Encore une fois, Heidegger n'est pas, ne se veut pas, comme Léon Bloy, un « entrepreneur de démolitions ». Pour lui la question est celle de l'héritage philosophique qui est le nôtre et du même coup de son « appropriation productive ». Opération libératrice (mais non sans une certaine rudesse), la désobstruction a ceci de paradoxalement positif qu'elle entend amener le passé à sa vérité, non pas toutefois pour le placer dans une vitrine de musée, mais bien pour nous placer envers lui, c'est-à-dire nous mettre dans notre aujourd'hui aux prises avec lui. Qualifier cette tâche de phénoménologique est très possible mais frise au fond le pléonasme, car qui ne voit que, avec sa maxime directrice « Aux choses mêmes », la phénoménologie est désobstruante dans son principe même ?

> Nous n'insisterons jamais assez sur tout ce que Heidegger a appris et ne cesse de nous apprendre des Grecs en se mettant à les lire comme il le fit, avec l'œil neuf de la désobstruction, c'est-à-dire avec un regard qui n'est pas d'emblée orienté, voire aveuglé, par les quelque deux mille années de progressive sédimentation et en définitive d'enlisement pour ne pas dire d'enterrement de la pensée grecque dans des corps de doctrine transmis de génération en génération et dont on trouve aujourd'hui encore les momies en circulation dans certaines universités [H. France-Lanord, *Interprétation(s)*, p. 91].

François Vezin.

Ouvrage cité – H. France-Lanord, « M. Heidegger et S. Celibidache. Interprétation et subjectivité », *Interprétation(s)*, P. David (dir.), Rennes, PUR, 2010.

→ Déconstruction. Destruction. Fin de la philosophie. Grèce. Pas qui rétrocède. Question de l'être. Tradition.

Destin

Deux mots allemands, *das Geschick* et *das Schicksal*, correspondent à ce que dit chez nous le vocable « destin ». En chacun s'entend leur radical, le verbe *schicken*, adresser, envoyer – signification que porte plutôt notre mot : la destination.

Dans *Être et temps*, ils apparaissent aux § 74-75, là où il est question de l'*historialité* qu'implique nécessairement le fait, pour l'étant que nous sommes, d'avoir à être.

Du passé (même dans l'hypothèse où il pourrait s'agir d'en « faire table rase ») nous arrive tout ce à quoi il faut bien, pour que s'ouvre à nous une possibilité d'avenir véritable, que nous nous exposions. De la sorte, *destin (Schicksal)* apparaît en toutes lettres comme « cette aventure originale du Dasein ne faisant qu'un avec la résolution véritable dans laquelle, étant libre vis-à-vis de la mort, le Dasein s'en remet à soi-même *en embrassant* une possibilité dont il est l'héritier, mais que cependant il choisit » (*ÊT*, 384). Quant à *Geschick*, le « destin commun », il signale l'impact sur le phénomène ainsi décrit du fait, pour les humains, d'être-ensemble *(Mitsein)*.

Destin a d'ores et déjà perdu tout trait de fatalisme. L'histoire à laquelle la notion de « destin » donne accès, aucune connaissance historiographique,

en tant que connaissance objective, ne suffit pour y conduire. À l'histoire véritable, en effet, chacun peut et doit prendre part ; chacun, de fait, y prend sa part. Vous y êtes convié à reconnaître, au milieu d'un immense héritage, ce qui *vous* demande d'être continué, et que par conséquent vous *devez* choisir. Une page plus loin, dans ce même § 74, Heidegger évoque l'*Iphigénie en Tauride* de Goethe (act. III, sc. 2). En notant le « fait que le Dasein se choisisse son héros », il souligne l'impact, sur l'existence singulière et son présent, d'un passé qui n'est pas révolu et d'un futur qui déjà arrive. Telle est en effet l'histoire *historiale*. Ce terme – introduit lors des tout premiers essais de traduction de Heidegger par le pionnier que fut, ici aussi, Henry Corbin – a le mérite de mettre en avant que l'existence humaine est elle-même *historiale*, autrement dit que l'histoire est la dimension même au sein de laquelle – qu'il le sache explicitement ou non (et en particulier : qu'une connaissance historique proprement dite existe ou non) – l'être humain trouve à déployer son existence.

La manière dont, après le maître-livre de 1927, Heidegger approfondit sa pensée du rapport de l'existence à l'histoire mérite qu'on s'y arrête. D'abord parce que s'y vérifie un bel effet de l'historialité. Le mot *Schicksal*, ayant été d'abord requis pour éclairer la notion d'histoire, va se voir lui-même scruté dans une autre lumière, où sa teneur se nuance de traits proprement inouïs qui font basculer l'entente de l'histoire.

L'autre lumière est celle de la pensée poétique de Hölderlin. C'est là que Heidegger apprend à écouter autrement ce que dit le terme *Geschick*, qu'il finit par préférer à *Schicksal* pour dire ce qu'il a avant tout à cœur de dire.

Il y a tout un registre d'acception de *Geschick* où l'idée courante que l'on se fait du destin n'a plus le moindre cours. C'est quand ce mot est employé pour souligner cette heureuse aptitude à agir et réagir aux situations avec à propos, sinon même avec élégance. (Avec le mot « chic », nous avons dans notre langue un écho de cette acception.) Ce qui se dit ainsi, c'est à n'en pas douter la capacité qui permet de faire face à ce qui vient à votre rencontre. Cette attitude revient en fait à pouvoir prendre la posture qui convient pour recevoir comme il faut ce qui arrive.

C'est à partir de là qu'il faut entendre deux locutions récurrentes dans les derniers écrits de Heidegger : *Geschichte des Seins*/*Seins-Geschick*. Il s'agit de l'histoire de l'être, mais telle que cette histoire se destine à l'humanité. C'est pourquoi nous suivrons l'heureuse suggestion d'Alexandre Schild, traduisant en fait les deux locutions en une seule : « histoire-destinée de

l'être » – où il est bon d'entendre « destinée » tour à tour comme substantif et comme participe passé. Que cette histoire nous soit destinée implique en effet que nous soyons à même de lui faire accueil, non pas qu'elle vienne sur nous comme un sort face auquel nous ne pouvons rien.

François Fédier.

→ Histoire. Hölderlin. Peuple.

Destruction / dé-struction

Die Destruktion

Dans l'*Introduction* consacrée à « L'exposition de la question en quête du sens de l'Être », aux § 5 et 6 d'*Être et temps*, se trouve esquissée la « tâche double » à mettre en œuvre « dans l'élaboration de la question de l'Être ». Cette double tâche conjugue la nécessité d'y pratiquer tout d'abord : 1. « L'analytique ontologique de l'être-le-là », et de la pratiquer comme une sorte de « dégagement d'horizon » donnant le champ libre à « une interprétation du sens de l'Être pur et simple » –, ainsi que la nécessité d'y pratiquer tout ensemble, 2. cette *autre* partie de la double tâche en question (et non moins importante que la première), à savoir celle que constitue : « La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie. »

Le sens de cette tâche de longue haleine y est très clairement précisé, dès le § 6 d'*Être et temps*, où cette tâche est définie comme « la *destruction*, s'accomplissant *au fil conducteur de la question de l'Être*, de ce qui, de l'ontologie antique, nous est livré comme en constituant le fonds, afin de remonter jusqu'aux expériences originales dans lesquelles furent conquises les primes déterminations, et dès lors les déterminations directrices, de l'Être » (*ÊT*, 22). La « destruction de l'histoire de l'ontologie » n'a rien à voir avec la « dévastation » d'une tradition vénérable. Elle consiste toute en une activité de *dé-struction* des « *structures* sédimentaires » déposées tout au long de la longue tradition de l'histoire de la métaphysique occidentale. Mais cela ne va pas sans quelque violence d'ordre herméneutique. C'est ce qui a contraint Heidegger à mettre constamment en garde contre une interprétation purement et simplement « négative » et « destructrice », voire « dévastatrice » – et tout simplement « nihiliste » (!) – de la *dé-struction* inhérente à la mise en œuvre de la question de l'Être. Et cela dès le § 6

d'*Être et temps*, où la définition de la tâche en question est immédiatement suivie d'une nécessaire mise au point :

> Cette attestation de la provenance des concepts philosophiques de fond, en tant qu'investigation visant à en exposer l'« acte de naissance », n'a rien à voir avec la piètre relativisation de points de vue ontologiques. Mais tout aussi peu la destruction a-t-elle le sens *négatif* d'un démantèlement par dislocation *[Abschüttelung]* de la tradition ontologique. Elle doit à l'inverse en effectuer le repérage dans ses possibilités positives, ce qui veut toujours dire à l'intérieur de ses *limites*, lesquelles lui sont factivement données de par le questionnement qui est à chaque fois le sien et à partir duquel lui est aussi prescrite la délimitation de son champ possible d'investigation. Ce n'est donc pas de façon négative que la destruction se rapporte au passé : sa critique porte sur l'« aujourd'hui » et sur la manière qui y est dominante de traiter l'histoire de l'ontologie, que ce soit de manière doxographique, au moyen de l'histoire des idées ou de l'histoire des problèmes. Mais la destruction ne veut certes pas engloutir le passé dans la nullité [de ce qui est nul et non avenu]. L'intention en est *positive* : sa fonction négative demeure inexplicite et indirecte [*ÊT*, 23].

L'œuvre propre de la *dé-struction* consiste seulement (si l'on ose dire) à « déliter » et « débâtir » *[abbauen] la structure* des couches de sédiments superposées qui ont peu à peu recouvert (enseveli jusqu'à l'oubli) toute possibilité d'accès aux « expériences originales » du sens de l'Être, jadis conquises de haute lutte à l'origine de la tradition métaphysique elle-même. Ainsi, par exemple, dans le texte de la *Conférence de Cerisy*, en 1955, s'agissant de s'y orienter vers une réponse à la question *Qu'est cela – la philosophie ?* – et d'abord d'en trouver le chemin :

> Ce chemin vers la réponse à notre question n'est point rupture avec l'histoire, n'est point reniement de l'histoire, mais au contraire une y-appropriation et métamorphose de ce qui est livré par la tradition. C'est une telle y-appropriation qui est en vue dans l'intitulé de la *Destruktion*. Le sens de ce mot est clairement circonscrit dans *Être et temps* (§ 6). Destruction, cela ne signifie pas dévaster *[Zerstören]*, mais débâtir *[Abbauen]*, araser *[Abtragen]* et déposer sur le côté *[Auf-die-Seite-stellen]* – en l'occurrence : les énoncés purement historisants portant sur l'histoire de la philosophie. Destruction, cela signifie : ouvrir l'oreille, la rendre libre pour ce qui, dans ce que la tradition nous en livre, se prononce à nous comme être de l'étant. C'est à l'écoute d'un tel appel que nous parvenons à lui répondre [GA 11, 20 ; *Questions ii*, p. 29].

C'est pourquoi il importe toujours de bien préciser *sur quoi* doit porter le moment proprement *destructif* de la *Destruktion* – et sur quoi il *ne* doit *pas* porter –, tout en rappelant, aussi souvent que possible, *à quoi* ne cesse de tendre la « tendance positive de la destruction », tout entière attachée à une « y-appropriation productive » du sens de l'Être. La fonction de la « destruction de la tradition » n'y doit donc point être entendue comme dévastation *[Zerstörung]*, mais plutôt comme *Wiederholung*, au sens précis que la question de l'Être donne à ce mot : celui d'une « *franche ré-pétition*

de la question de l'Être ». Elle ne consiste nullement à « détruire » avec la tradition sclérosée ce qui en constitue le fonds, la ressource et le legs antique, mais bien à donner aujourd'hui à ce « fonds initial » la *possibilité* d'une « métamorphose » libératrice :

> L'ontologie fondamentale n'est jamais qu'une répétition *[Wiederholung]* qui puise à cette antiquité, à cette primeur. Mais celle-ci ne se transmet à nous, en cette répétition même, que si nous lui donnons la possibilité de sa métamorphose. Car c'est de cela que ces problèmes eux-mêmes [les problèmes métaphysiques de fond] sont en attente, de par l'essence qui est la leur. Le fondement de tout cela réside, il faut le montrer en détail, dans l'historialité *[Geschichtlichkeit]* de l'y-entente d'Être. Et il est caractéristique que la tradition, qui en est la répercussion la plus extériorisée, interdise justement au problème d'accomplir, dans la répétition *[Wiederholung]*, sa métamorphose. La tradition répercute propositions et opinions figées, des manières figées d'y questionner et d'en reconnaître-les-lieux. Cette tradition extérieure des opinions et points de vue se donnant libre cours, on l'appelle aujourd'hui l'« histoire des problèmes » *[die Problemgeschichte]*. Et c'est parce que cette tradition extérieure, ainsi que le mode de traitement que lui applique l'histoire de la philosophie, interdit aux problèmes d'avoir leur vie propre, c'est-à-dire aussi leur métamorphose, en cherchant à les étouffer, qu'il s'agit à leur sujet d'une véritable lutte. Ce n'est donc pas l'Antiquité qu'il s'agit de dépasser – à supposer même que, dans cette perspective, la « critique » ne soit pas déplacée (elle ne saurait être primairement exigée, mais bien, à chaque fois, en situation) –, ceux qu'il faut combattre, ce sont ses mauvais administrateurs. Et cela n'a lieu que pour autant que nous nous astreignons à procurer à ces problèmes-de-fond, c'est-à-dire à la *metaphysica naturalis* qui a son gisement au sein même de l'être-le-là, une occasion de métamorphose. *C'est là ce que j'entends sous le nom de destruction de la tradition [Destruktion der Tradition]*. Il ne s'agit nullement là de faire place nette des deux derniers millénaires, afin de s'y installer soi-même en lieu et place [GA 26, 197].

Tout au long du chemin de pensée, Heidegger n'a eu de cesse de revenir sur ce malentendu majeur auquel semblait devoir être fatalement exposée, ne fût-ce que la présentation de la tâche d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie à ce jour » – pour ne rien dire ici de son effectuation (menée de main de maître). Chacun de ces retours sur le destin de la destruction en confirme et en accentue les traits caractéristiques, tout en en faisant valoir les enjeux – décisifs. Il en est ainsi, par exemple, de la mise au point dont nous est témoin le protocole de la journée du 4 septembre 1969, lors du troisième des *Séminaires du Thor* :

> Il [Martin Heidegger] commence par donner le nom propre de la méthode suivie : c'est la *destruction* – qu'il faut entendre strictement comme *de-struere*, *ab-bauen*, dé-faire, et non pas dévaster. Mais qu'est-ce qui est défait ? Réponse : ce qui recouvre le sens de l'Être, les structures accumulées les unes sur les autres et qui masque le sens de l'Être. La Destruction vise alors la mise à découvert du sens initial de l'Être. Ce sens initial, c'est l'*Anwesenheit* – l'arrivée-à-la-présence [*Questions iv*, p. 271].

Rien ne manque, lors de cette reprise, à la structure caractéristique de la dé-struction. Le moment *destructif* y est strictement marqué dans sa provenance étymologique, celle du latin *de-struere* – soulignant de son trait la délicate opération du relevé et du clivage des couches et strates superposées, dont le dépôt constitue proprement la *structura*, l'*appareil* de la muraille romaine –, puis repris sous la forme de l'allemand *ab-bauen*, auquel recourt fréquemment Heidegger, et qui évoque l'activité soigneuse de « débâtir » – et de ne surtout pas saccager – ce qui a été bâti : aussi bien l'« édifice construit » (de main d'hommes), que met au jour le travail patient de l'archéologue, que le pays et paysage, « bâti » par le travail des paysans au cours des âges, par l'activité de l'*Ackerbau* –, et que le lent *travail de l'érosion* fait lentement surgir dans le dessin complexe et immémorial de ses strates.

Gérard Guest.

→ Concept. Déconstruction. Désobstruction. Fin de la philosophie. Grèce. Herméneutique. Histoire. Métaphysique. Ontologie. Pas qui rétrocède. Passé. Question de l'être. Révolution. Tradition.

Dévalement

Das Verfallen

Comme avec *désobstruction* (c'est l'obstruction qui appelle la désobstruction) il faut avec le mot *dévalement* écouter parler la langue où l'expression consacrée est évidemment *dévaler la pente*. Précisons ce vocabulaire : la forme de l'infinitif substantivé que présente le mot allemand est tout à fait normale dans cette langue, la majuscule signalant le substantif (il ne s'agit donc pas de l'adjectif *verfallen* signifiant périmé). Il est tout de suite clair que ce mot parle d'un mouvement. Si un ballon s'égare hors du terrain de jeu et se met à dévaler une pente, le verbe employé sera cependant *unterfallen*, le ballon vu ici comme un mobile au sens de la physique étant saisi de manière catégoriale. *Verfallen*, dévalement, désigne, lui, un existential. Ce n'est pas un mobile, c'est le *Dasein* qui présente ce type de mouvement inhérent à son être-au-monde (jouant subtilement – mais à son insu – du catégorial et de l'existential, Alain disait : « Dormir, c'est s'abandonner à la pesanteur » !). Le préfixe

ver- pourrait entraîner une nuance péjorative (comme dans *verdorben*, gâté, corrompu, pourri) et c'est bien pourquoi Heidegger lorsqu'il y vient (*Être et temps*, § 38) précise d'emblée qu'il n'y a ici « aucun jugement de valeur négatif » (p. 175), ce qui demande quelques explications. Pensons à ce que Pascal entend par *divertissement*. Il est évident que moralement Pascal condamne fermement le divertissement et que ce qu'il en écrit vise à arracher l'homme à ce penchant. Il n'en reste pas moins qu'on peut envisager celui-ci comme un trait appartenant à la nature humaine et que comme tel on peut parfaitement l'observer, le décrire, l'étudier : après tout si tant d'hommes jouent au tennis ou vont à la chasse, est-ce vraiment, est-ce uniquement la marque d'une déchéance de l'espèce humaine ? L'analytique existentiale du *Dasein* prend le parti de la neutralité face à un phénomène qui, comme l'impropriété, prête le flanc à une interprétation morale et dépréciative ; il s'agit pour elle de prendre sa mesure non de le condamner, mais à son sujet – comment l'ignorer ? – toute une littérature (notamment religieuse) préexiste à l'analyse de Heidegger et elle en parle en termes nettement négatifs. Ce n'est pas sur les hauteurs que l'homme se tient le plus souvent et, comme aiment à le répéter les professeurs, le « niveau *baisse* » – il baisse parce qu'il a naturellement tendance à baisser et c'est pourquoi il faut sans cesse essayer de le remonter. Mais ce n'est pas pour en venir à ce genre de banalités que Heidegger soumet à l'analyse le phénomène du dévalement.

Pour entendre dans le sens strictement existential ontologique qui doit être le sien dans *Être et temps* le mot « dévalement », il faut l'ancrer dans l'être-au-monde et donc le lier étroitement au phénomène de l'être-jeté (le titre complet du § 38 est d'ailleurs : « Le dévalement et l'être-jeté »). Dans *Verfallen* il y a *fallen*, tomber, terme très proche par le sens du jeter qui s'entend dans être-jeté. Il faut pour écarter toute considération de mouvement physique ou d'exhortation morale l'établir solidement dans la locution qui lui donne son plein sens, à savoir : dévaler en plein monde ou dévaler à même le monde. Le dévalement n'est pas une forme banale de laisser-aller, c'est une manière insigne d'être-au-monde, celle où n'assumant pas le sens propre de son existence, le *Dasein* délaisse cet être qu'il a à être et se laisse aller à entendre son être à partir de l'étant là-devant. Sur la trajectoire de l'être-jeté le *Dasein* ne saurait se soustraire entièrement à ce que Laclos appelle le « tourbillon du monde » (*Les Liaisons dangereuses*, VIII).

François Vezin.

→ Étant là-devant. Être en propre. Être-jeté. Factivité. Morale. On. Présent. Quotidienneté.

Dévastation

Die Verwüstung

Heidegger est loin d'être le seul à avoir vu que la *dévastation* définissait notre temps. F. Kafka, Ch. Péguy, G. Bernanos ou S. Weil ont su dire, chacun à leur manière, la puissance du déracinement contemporain. Nietzsche fut à cette occasion aussi leur précurseur : au terme d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (IV, 16), le Voyageur qui s'appelle l'ombre de Zarathoustra entonne avec une sorte de grondement dans la voix un air dont le thème est devenu notre antienne : *Die Wüste wächst : weh Dem, der Wüsten birgt !* « Le désert croît : malheur à qui abrite en lui des déserts ! » Ce que parmi les premiers voit Nietzsche, c'est que l'extension du désert n'a rien d'un phénomène géographique ni même écologique, qu'il y a un abîme entre la désertification des sols et ce qu'il faut nommer la *désertation* de la terre. En allemand « désert » se dit *Wüste* ; la *Ver-wüstung* n'est donc pas seulement l'accroissement du désert, mais son installation organisée ; *ver-wüsten* veut dire faire être le désert, déployer le vide désertique, la désolation propre au désert.

Heidegger nous invite à considérer sans pathos la dévastation contemporaine, autrement dit sans indignation morale et à l'abri de toute panique. « Sur un vaisseau qui fait naufrage, remarque Armel Guerne (dans ''Réponse à une enquête''), la panique vient de ce que tous les gens, et surtout les marins, ne parlent obstinément que la langue des navigations ; et nul ne parle la langue des naufrages. » Apprendre à épeler la langue du naufrage propre à notre temps demande d'abord de se tenir à bonne distance de toute cette pseudo-littérature de la menace qui stigmatise le « Déclin de l'Occident » ou qui dénonce le caractère absurde des « Temps modernes » – même si, comme le note ironiquement Heidegger dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, c'est toujours « littérairement plus facile que de dire quelque chose d'essentiel » (p. 35 ; GA 8, 30).

Apprendre la langue du naufrage demande ensuite de pouvoir situer le désert dans l'espace et dans le temps – en se demandant en particulier quel

est *ce temps* dé-fini par la dévastation. C'est précisément ce à quoi s'emploient les deux protagonistes de *La Dévastation et l'attente*, dialogue écrit par Heidegger au printemps 1945, et dont il a pris soin de bien esquisser le cadre historique : un certain 8 mai 1945 dans un camp de prisonniers de guerre en Russie soviétique alors que l'Allemagne, dont le peuple « s'est aveuglément fourvoyé en se laissant conduire dans l'errance » (GA 77, 206), est en proie à la dévastation. Mais le cadre historique ne doit surtout pas masquer la dimension historiale : si en effet *dévastation* dit bien que « tout, le monde, l'être humain, la terre, est dé-vasté, c'est-à-dire transformé en désert », cela ne veut pas dire pour autant que le désert résulterait de l'extension progressive de la dévastation. Bien à l'inverse :

> Le désert est *a priori* déjà là, et, si j'ose dire, en un rien de temps, pour, ensuite, tout inclure en lui – ce qui veut dire justement : faire être la vastation du désert, dé-vaster [GA 77, 212 ; *La Dévastation et l'attente*, p. 27].

Être d'avance déjà là en un rien de temps : cette temporalité paradoxale du désert participe de la mouvementation de ce que Heidegger nomme depuis les années 1930 *Ereignis*. La dévastation nous saisit d'avance dans l'ampleur de son *avenance*. Mais quel est exactement ce « plus ample lointain » à partir duquel *advient* la dévastation du désert ? Le Dialogue russe offre deux horizons de réponse – superposables mais néanmoins distincts.

D'un point de vue originellement métaphysique, la dévastation est purement et simplement le mal – non pas ce qui serait mauvais moralement, mais la malignité même du mal que Heidegger définit de façon pour le moins biblique comme la « fureur concentrée du soulèvement qui jamais n'éclate tout à fait, et qui, même quand il éclate, se dissimule encore, et dans sa menace secrète est souvent comme s'il n'était pas » (GA 77, 208 ; *La Dévastation et l'attente*, p. 21). À l'époque moderne, la figure prédominante de cette fureur toujours en puissance n'est rien d'autre que celle de la subjectivité où l'être humain se soulève contre lui-même. D'un point de vue cette fois libre de métaphysique, c'est-à-dire pensé à partir de l'oubli de l'être, le désert est, comme manifestation de la désolation, la figure non pas seulement de l'abandon de toute de vie, mais celle de *l'abandonnement de l'être*. La dévastation propre au désert est en même temps désertation et désertion de l'être. La dévastation est en ce sens le nom

que prend le nihilisme quand celui-ci se met « en œuvre » aussi bien qu'« en désœuvre ». D'un point de vue historial, le nihilisme ne peut « être quelque chose d'effectivement réel que si advient quelque chose comme la désertation de l'étant par l'être, désertation qui cependant laisse quand même être l'étant » (GA 77, 214 ; *La Dévastation et l'attente*, p. 30).

Ce dernier point est crucial car il permet de comprendre – et Heidegger y insiste beaucoup – que la dévastation n'est pas du tout synonyme de destruction. Devant G. Janouch qui lui disait un jour que nous vivions « dans un monde détruit », Kafka répondit :

> Ce n'est pas vrai. Si tout était détruit, nous aurions atteint du coup le point de départ d'une nouvelle évolution possible. Mais nous n'en sommes pas encore là. Le chemin qui nous a conduits jusqu'ici a disparu et avec lui également toutes les perspectives d'avenir qui nous étaient communes jusqu'à présent. [...] En dépit du grouillement général, chacun est muet et isolé en lui-même. L'imbrication des valeurs du monde et des valeurs du moi ne fonctionne plus convenablement. Nous ne vivons pas un monde *détruit [zerstörter]*, nous vivons dans un monde *détraqué [verstörten]* [*Conversations avec Kafka*, p. 135].

Même si ce n'est évidemment pas du tout en termes d'imbrication des *valeurs* que Heidegger pense la dévastation, ce que dit Kafka du recouvrement de tout rapport au temps aurait intéressé le penseur. « Par dévastation, nous n'entendons pas la simple destruction de l'étant sous la main, mais le travail de sape qui ensevelit la possibilité de toute décision initiale... », écrit-il dans ses notes sur E. Jünger (GA 90, 242).

La dévastation est l'impossibilité d'être en rapport au commencement (GA 66, 21), impossibilité à laquelle nous collaborons tous, avec souvent les meilleures intentions du monde, comme l'explique parfois Heidegger, par exemple dans cette définition qui revient sur le sens propre du mot :

> *Désert* : la persistance dans l'interdiction du commencement. La dévastation comme assurance dans la durée d'un déracinement intégral de tout, mais de telle sorte à vrai dire que tout ce qui a cours habituellement reste cependant maintenu ; le fait qu'on se préoccupe de « politique culturelle » à seule fin de dé-vaster [GA 67, § 136].

Ainsi, comme Heidegger l'écrit aussi à propos de Jünger, la dévastation s'accomplit *aussi* dans le souci et la jouissance des « biens culturels » (GA 90, 242). Autrement dit, en tant que désertification tout autant que désertion et déracinement, la dévastation se manifeste aussi bien dans la déforestation équatoriale que la construction des grands ensembles urbains, aussi bien dans la prolifération des chaînes de fast-food que dans l'édification du Grand Louvre, aussi bien dans les autodafés de livres que dans l'érudition

universitaire ou le souci de la culture telle que la pratique quelqu'un comme Jünger dans sa lecture par exemple de Tallemant des Réaux – autrement dit et sous un autre angle de vue : « La dévastation de la terre peut s'accompagner de l'atteinte du plus haut standing de vie de l'homme et aussi bien de l'organisation d'un état de bonheur uniforme de tous les hommes » (GA 8, 31 ; *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, p. 36). Tous ces exemples ont pour horizon commun un rapport au temps complètement aveugle, c'est-à-dire proprement *anhistorial*. La dévastation est « à la cadence maximale le bannissement de Mnémosyne. »

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – A. Guerne, « Réponse à une enquête », *Les Cahiers du Moulin* (bulletin de liaison édité par « Les Amis d'Armel Guerne »), nº 7, oct. 2005, p. 13. – G. Janouch, *Conversations avec Kafka*, trad. B. Lortholary, Paris, Les Lettres Nouvelles - Nadeau, 1978.

→ Attente. Communisme. Consommation. Extermination. *Gestell*. Insurrection. Kafka. Mal. Nihilisme. Saint-Exupéry. Spengler.

Dialogue

Heidegger a écrit trois dialogues à un moment particulier de son aventure dans la pensée, qui va de pair avec la quête incessante d'une parole qui soit à la mesure de ce qu'il a à dire. C'est en 1944-1945 que jaillissent les dialogues dits *du chemin de campagne*, dans un singulier élan d'inspiration que Heidegger dépeint à son épouse dans la lettre du 23 mars 1945. C'est le moment de la fin de la guerre et de l'oppression totalitaire, qui apporte, même si elle ne met pas de terme à la dévastation historiale planétaire, une réelle détente ; c'est aussi, pour Heidegger, le moment où l'« effort soutenu de ces 7 dernières années trouve à se dénouer dans une manière de dire tout à fait simple » (lettre à Elfride, 11 mars 1945). Dans cette époque du monde où culmine le nihilisme, c'est aussi une façon de renouer le dialogue avec celui qui est en quelque manière l'instituteur de la métaphysique, Platon, sur qui Heidegger pensait écrire un livre dédié à son épouse. À ces dialogues ou *entretiens du chemin de campagne*, il faut ajouter le grand *Entretien occidental* (GA 75) de 1946-1948 en dialogue avec Hölderlin, et enfin celui, rédigé entre 1953 et 1954, dont la forme est en elle-même un

vœu cher à Heidegger : une rencontre véritable, à partir de la parole, avec la pensée d'Extrême-Orient – d'où ce dialogue, dans *Acheminement vers la parole*, entre un Japonais et quelqu'un qui est en demande.

Mais plus qu'une forme, le dialogue, désigne pour Heidegger une modalité de la parole, ce qui est aussi vrai chez Platon, où le « dialogue de l'âme avec elle-même » *(Théétète)* est, en tant qu'espace où s'accomplit la dialectique, l'élément de la pensée. Mais chez Heidegger, ce n'est plus la visée éminemment théorique du διαλέγεσθαι (GA 19, 338-339) qui détermine la pensée et le dialogue doit donc recevoir un autre nom que grec. C'est ce que permet la langue allemande où se distinguent *Dialog* (dialogue) et *Gespräch* (dialogue, entretien), au point que Heidegger peut écrire dans l'*Entretien avec le Japonais* :

> En ce sens, même les Dialogues *[Dialoge]* de Platon ne seraient alors pas des entretiens *[Gespräche]* ? [GA 12, 143 ; *Acheminement vers la parole*, p. 138.]

Quel est ce sens spécifique du dialogue chez Heidegger, voilà précisément ce qu'il faut comprendre et que nous pouvons commencer à entendre en écoutant le terme *Gespräch*.

Le mot se compose du préfixe *ge-* qui indique le rassemblement et du radical *spräch* qui désigne la parole *(Sprache). Gespräch* nomme ainsi un recueillement de la parole et ce n'est qu'à partir de là qu'il peut signifier le dialogue dans lequel s'entretiennent des personnes. Comme l'indique le dictionnaire Grimm, le premier sens de *Gespräch* est la capacité de parler, la parole elle-même ou encore la manière de parler et c'est d'abord ainsi que l'entend Heidegger : le recueillement qui donne à la parole la possibilité de déployer son aître. Cet entretien recueilli de la parole désigne donc une modalité de la parole et même, comme le dit Heidegger dans la 3e partie de la conférence sur *Hölderlin et l'aître de la poésie* :

> Cet entretien de la parole n'est pas seulement une manière pour la parole de s'accomplir, c'est plutôt uniquement comme entretien que la parole est essentielle parce qu'elle déploie ainsi son aître [GA 4, 38 ; *Approche de Hölderlin*, p. 49].

Heidegger est alors à l'écoute d'un vers de Hölderlin qui dit : « Depuis que nous sommes un dialogue *[Gespräch]* / Et que nous pouvons ouïr les uns des autres », et souligne que nous sommes, en nous-mêmes, un dialogue – à la condition que nous laissions advenir en nous *das wesentliche Ereignis der Sprache* : « l'événement essentiel de la parole », c'est-à-dire la parole

telle qu'en son avenance elle libère, en l'appropriant, notre aître. Or cet entretien, qui est comme le foyer où la parole se déploie proprement, se module de manière triple : 1. Au cœur de l'entre-tien qu'est en lui-même le Dasein (entre-tien, au sens littéral dans la mesure où Da-sein est bien l'entre-deux où se tiennent appropriés l'un à l'autre l'être et l'être humain). 2. Comme espace à partir duquel peuvent parler et s'entendre des êtres humains entre eux. 3. Comme dimension où mortels et divins s'entre-appartiennent, dans la mesure où la parole qui nomme les dieux est réponse aux signes que les dieux adressent aux mortels en les requérant.

Lorsque ainsi la parole se recueille sur son être comme entretien, elle devient proprement la Dite *(die Sage)* : le foyer de toute monstration possible (voir GA 81, 91). Et c'est en tant que monstration que la parole déploie l'horizon de la *Dichtung* que Heidegger entend, non pas au sens étroit de poésie, mais au sens du *dire qui montre*, en lequel poésie et pensée peuvent s'entretenir. « En tant que *Dichtung* », écrit ainsi Heidegger, « la pensée est la Dite – et ne peut avoir proprement lieu comme Dite que dans l'avenance à soi au cœur de l'*entretien de l'estre dans la parole [ins Gespräch des Seyns]* ». Dans les mêmes notes rassemblées sous le titre « *Die Dichtung* / Φιλοσοφία – Ποίησις / *Das Gespräch* », Heidegger poursuit :

> Le *Gespräch*, ici, l'entretien de la parole, n'est ni la forme d'exposition d'une philosophie, ni la forme de sa méthode maïeutique, ni un prélude en attendant une « véritable » version systématique – tout au contraire : le *Gespräch*, l'entretien de la parole est désormais l'avenance de la parole, en tant que demeure pour le recueillement de la pensée comme mémoire qui laisse le silence du mot reposer dans l'avenance. C'est aussi pourquoi l'entretien de la parole garde sauf l'imparlé *[das Ungesprochene]* – et l'entretien seul [p. 25].

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – M. Heidegger, « *Die Dichtung* / Φιλοσοφία – Ποίησις / *Das Gespräch* », *Études heideggeriennes*, n° 19, Berlin, Duncker & Humblot, 2003 ; ces pages sont en très large part traduites dans H. France-Lanord, *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris, Éd. du Cerf, 2010.

→ Altérité. Celan. Japon. Platon. Poésie. *Sprache*. Tezuka.

Dieu à l'extrême

Commençons par mettre en garde contre une entente superficielle de la locution *der letzte Gott*. Ce n'est pas *le dernier Dieu*. Penser en termes de série, dont les constituants forment une suite allant jusqu'à celui qui la finit (par exemple le « dernier des Mohicans »), voilà qui serait ici complètement égarant. C'est pourquoi il faut dès l'abord proposer une autre traduction. Tenter envers et contre tous d'entendre ce que l'auteur cherche à faire voir reste la ligne que doit imperturbablement suivre un traducteur digne de ce nom.

Der letzte Gott, si nous nous laissons éclairer par ce que dit la langue, c'est le Dieu qui a le plus tardé. *To be late* en anglais, c'est « être en retard ». *Letzt* est en allemand la forme superlative d'un ancien adjectif ayant la même acception que l'anglais *late*.

La question à poser ici est celle des raisons de ce retard. Elles ont à n'en pas douter quelque chose à voir avec la difficulté extrême qu'il y a à former au sujet de ce que pourrait bien être un Dieu une pensée qui ne relève ni de l'ineptie ni de l'idolâtrie. Notre époque ne fait que masquer grossièrement la difficulté en décrétant que « Dieu » n'est qu'une fiction.

Chez Hölderlin le Dieu n'est à coup sûr en rien une fiction. Parlant de la mort du héros tragique, Hölderlin note :

> Le glorieux Jupiter est pourtant bien la pensée extrême *[der letzte Gedanke]* d'un mortel qui entre dans sa catastrophe [1re lettre à Böhlendorf].

La « catastrophe » du héros, c'est ce qu'expose le poème tragique. Dans cette culmination du poème tragique qu'est la tragédie sophocléenne (comme le met en évidence Jean Beaufret dans un texte lumineux, *Hölderlin et Sophocle*), cette exposition prend la forme d'un affrontement ayant lieu sans plus aucune médiation entre le divin et l'humain. Le héros tragique qui se lance dans cet affrontement ne pense pas sa « dernière » pensée, mais celle où, en tant que mortel, il s'approche le plus en pensée du Dieu le plus divin. C'est cela, la *pensée extrême* : celle qui va jusqu'à la limite de ce qu'elle peut penser. Dans le tome 71 de l'édition intégrale (dans un texte rédigé au début des années 1940), Heidegger prend soin de préciser :

> Τὸ πέρας – la fin, ce qui se trouve à l'extrémité *[das Letzte]*, la frontière, là où quelque chose se termine, par où il est mis dans les limites au sein desquelles il est [GA 71, 38].

Nous voyons ici le mot *das Letzte* directement mis en rapport avec la limite. Reste à entendre la limite comme il faut. L'indication que donne le texte qui vient d'être cité apparaît clairement à condition que soit pensé ce que disent les deux adverbes *wobei* et *wodurch* (*là où* et *par où*). Arrêtons-nous-y un instant. *Wobei* et *wodurch* ont cette particularité d'être tous deux des adverbes doubles qui, en plus du lieu sur lequel ils pointent (*wo* est l'adverbe qui demande : *où* – en quel lieu – ce qui est en question a-t-il lieu ?), font intervenir la double circonstance qu'ajoutent les deux autres adverbes *bei* et *durch*. *Bei* est un index de *présence* ; il faut donc donner à notre *là* toute son ampleur – *là*, comprenant tout ce qui est à proximité de la limite, tout ce qui est en rapport avec elle, de telle sorte que c'est du rapport à ce qui l'entoure qu'une limite consiste. Nous nous trouvons de la sorte dans une *ambiance*, dont le second adverbe ébauche un commencement de topologie. *Durch* ajoute en effet l'idée d'un mouvement de traversée. *Par où* s'entend ainsi : *en passant par où*. La limite n'est pas seulement ce qui entoure, mais cela à travers quoi, pour le limiter, passe la limitation. La limite est ainsi pensée comme adossée à la limitation, ou mieux encore : arc-boutée sur ce qui limite. C'est ainsi qu'elle est *à l'extrême* : au contact de ce qui la traverse (même si ce contact n'est la plupart du temps pas tangible).

Mais Heidegger ne s'arrête pas là. Dans le même tome 71, à la page 5, on peut lire, concernant l'*extrême*, une indication encore plus précise. Elle se trouve dans une apostille ajoutée à propos d'un mot de la phrase suivante :

> *Der Gedanke des letzten Gottes ist noch undenkbar.*
> Penser Dieu à l'extrême est pour le moment encore chose impossible.

Le mot apostillé est l'adjectif *letzten*. Heidegger le commente d'un seul mot, l'adjectif *einstig*. Ce dernier est formé sur l'adverbe de temps *einst* – lequel s'entend couramment comme indiquant un temps reculé (autrefois, « une fois » dans la locution « il était une fois »). Mais le temps s'étendant tout aussi largement vers l'avenir que vers le passé, nous ne nous étonnerons pas de voir, dans le *Dictionnaire Grimm*, l'adjectif *einstig* expliqué par le seul terme *futurus*. Chez Heidegger, toutefois, l'acception du mot *einstig* est creusée en amont même de l'extension extrême du temps – plus exactement : en déployant une pensée plus originale du temps véritable.

Dans le dernier texte des *Chemins qui ne mènent nulle part*, intitulé *La Parole d'Anaximandre*, on peut lire le mot *Einst* dans la proximité du mot *die Letze*. *Einst*, rappelons-le, c'est ce qui *est* une fois (on pourrait presque dire, en prenant à cœur la pensée du temps original : ce qui n'est que *chaque fois qu'il est*). Quant à *die Letze*, Heidegger invite à la voir mise en rapport direct avec le grec ἔσχατον, que nous reconnaissons dans le vocable « eschatologie ». Chez nous, ce mot s'entend, dans le cadre de la théologie chrétienne, comme l'étude des fins dernières de l'homme et du monde. Mais il s'agit ici de choses bien plus immédiates que des « fins dernières ». La pensée des « fins dernières » dérive de celle de l'extrémité, mais en n'étant plus dans le cadre original où cette dernière est d'abord pensée.

Extrémité il y a partout où quelque chose se termine, c'est-à-dire arrive, parvient à la limite qui le délimite, cette limite que les anciens Grecs voyaient comme lieu de *perfection*. En ce sens la limite extrême est bien ce terme où nous atteint l'*éblouissement* qu'aime évoquer Mallarmé, cet éblouissement qui se produit chaque fois que nous touche quelque chose qui surgit de par-delà la limite.

Heidegger met en garde : Dieu à l'extrême, pour le moment encore, est impossible à penser. Dans le cours de 1951-1952 publié sous le titre *Was heißt Denken ?* (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?* – et non pas « Qu'appelle-t-on penser ? »), il consignera :

> Ce qui devrait le plus nous rendre pensifs, c'est le fait que nous ne pensions pas encore.

Nous ne pensons pas encore, alors même que nous sommes, en tant qu'êtres humains, ceux qui ne cessent d'être appelés à penser. Dans cet écartèlement, pour peu que nous en ayons ne serait-ce qu'un pressentiment, nous sommes déjà dans un certain rapport avec le temps véritable. Lequel ne se comprend pas par la distinction habituelle du passé, du présent et du futur, mais demande qu'à égalité nous sachions penser ensemble : ce qui, étant « passé », ne cesse d'être, le présent de la présence et l'avenir qui ne cesse de venir à nous.

Dieu à l'extrême, ce n'est pas Dieu dans un avenir extrême. L'époque où nous vivons est celle du forcené de Nietzsche, celui qui crie : « Dieu est mort ! Il ne revivra plus ! Et c'est bien nous qui l'avons tué ! » Telle est en effet la pensée de l'humanité de notre époque, sa dernière pensée. C'est bien malgré tout une pensée, en ceci que, lançant le cri « Dieu est mort ! »,

elle garde mémoire, à son insu, de ce qu'est son dernier Dieu : le « Dieu fait homme », c'est-à-dire un Dieu capable de mourir.

Les Dieux de la Grèce étaient nommés non sans raison les *immortels*. Le « Dieu » d'Israël est invoqué sous un nom imprononçable – celui du Tétragramme. Notre pensée sera-t-elle assez libre un jour, assez ouverte – en un mot assez extrême pour accueillir Dieu là où de préférence il se trouve : à l'extrême ?

François Fédier.

Ouvrage cité – J. Beaufret, « Hölderlin et Sophocle », dans Fr. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965.

→ Dieu(x). Mort de Dieu. Secret.

Dieu(x)

Dieu, ou le dieu, ou les dieux ? Ou la déité, ou encore le divin, mais tel qu'il relève du « théologique » ou encore du « thé(i)ologique » ? Ces hésitations liminaires traduisent simplement la difficulté qu'il y a à cerner ce que recouvre, sous la plume de Heidegger, la nomination du divin, sans que les distinctions habituelles entre polythéisme et monothéisme, déjà quelque peu relativisées par Schelling, puissent être ici d'aucun secours. « Dieu – ou comme vous voudrez dire – appelle chacun d'une voix différente » : assez étrange à première vue, cette remarque de Heidegger dans une lettre à Elisabeth Blochmann (12 septembre 1929) contient en filigrane presque toutes les difficultés, les apories mais aussi, peut-être, les promesses dont va se charger, sous sa plume, le nom de Dieu – « ou comme vous voudrez dire ». L'Appelant qu'est Dieu, plutôt que l'Appelé, ne serait-ce que par nos prières et nos invocations, appelle chaque fois singulièrement chacun à être soi-même en l'exhortant à être fidèle à sa propre vocation, mais la source d'où provient cet appel, ce *Ruf* thématisé par *Être et temps* (§ 55-57) ne se laisse pas, quant à elle, aisément nommer.

Pour plus de clarté, il est souhaitable de distinguer, même si ces différents aspects ne peuvent que s'enchevêtrer : 1. La relation personnelle de Heidegger à Dieu, telle qu'elle relève du biographique ; 2. La manière dont ses interprétations (notamment d'Augustin, de Hegel, Schelling,

Nietzsche) et sa pensée font écho à ce qui s'appelle « Dieu » ; et enfin 3. La percée, vers le milieu des années 1930, d'une figure inédite et insolite que Heidegger appelle le « dernier dieu », c'est-à-dire la manière dont sa propre pensée a pu faire droit à la question de Dieu.

Le lecteur de Heidegger dispose à présent d'une moisson assez ample de documents – lettres, textes autobiographiques ou de circonstance, témoignages – sur l'étrange présence/absence de Dieu au cours de l'itinéraire de Heidegger, de l'enfance catholique, bercée par la temporalité que scandent les cloches de l'église baroque où son père tonnelier exerçait aussi l'office de sacristain, à la rupture *douloureuse* (GA 66, 415) avec cet univers et ce qu'il appelait dès la lettre à E. Krebs du 9 janvier 1919 le « système du catholicisme ».

Toutefois, la question de savoir si Heidegger « croyait en Dieu » ou à partir de quand il aurait cessé, non pas d'« y » croire comme on dit souvent fautivement en réduisant la foi à une croyance, mais – si foi chrétienne il y eut chez lui, ce qui semble tout de même bien être le cas – de croire *en* Lui *(credere in Deum)*, s'il « avait » la foi ou à partir de quand il l'a « perdue » est peut-être, à bien des égards, impertinente. Elle ne fait pas droit à l'ampleur d'un questionnement qui, précisément, invite à envisager les choses tout autrement qu'en « renseignant les rubriques » dans la fiche signalétique d'un supposé « sujet », croyant, incroyant ou mécréant, renégat et apostat qui, après avoir fait le « choix de Dieu » (génitif objectif !) ou se le serait vu imposer par son milieu familial, aurait finalement pris une autre option. Il resterait à se demander si la foi est telle qu'on soit susceptible de l'« avoir » ou de la « perdre ». Dieu n'est pas tel qu'on puisse le perdre « comme on perd un petit caillou », écrivait Rilke dans sa sixième lettre « à un jeune poète », même s'il a pu dire aussi, à la fin d'un texte intitulé *Chats* écrit en français que la « perte, toute cruelle qu'elle soit [...], au fond, ce n'est qu'une seconde acquisition, tout intérieure, cette fois, et autrement intense ».

Ce qui se laisse établir factuellement, c'est simplement que Heidegger est, comme on dit aujourd'hui encore en Allemagne, « sorti de l'Église », geste outre-Rhin parfaitement officiel et aux conséquences notamment... fiscales (le « denier du culte » y étant prélevé par l'État : *Christus fiscus*, disait déjà le Moyen Âge latin). Avec toutes les réserves qu'appelle la restitution écrite après-coup d'un entretien, citons néanmoins le compte rendu rédigé par le prêtre et professeur de dogmatique Engelbert Krebs à la

suite d'une visite qu'Elfride Heidegger, alors jeune mariée, lui avait rendue le 23 décembre 1918, et lors de laquelle elle lui aurait déclaré en substance :

> Nous [= mon mari et moi] avons beaucoup lu, discuté, pensé et prié et il en est résulté que dorénavant nous pensons tous deux en protestants, c'est-à-dire sans attachement rigoureux au dogme, que nous croyons en un Dieu personnel, auquel nous adressons nos prières dans l'esprit du Christ, mais sans orthodoxie protestante ou catholique (cité par H. Ott, *Martin Heidegger...*, p. 115).

Par-delà les éléments strictement biographiques, la pensée de Heidegger n'aura cessé d'être hantée à sa façon par la question de Dieu, par un Dieu faisant question, ou plus largement du divin au sens grec comme au sens juif et au sens chrétien en la « plénitude que garde en réserve ce qui n'a pas cessé d'être eu égard au divin, chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus » (GA 7, 185 ; *Essais et conférences*, p. 220). La question par laquelle est aimanté le propos de Heidegger à l'égard du divin pourrait sans doute se formuler comme suit : Venons-nous seulement « trop tard pour les dieux » (GA 13, 76) ou subsiste-t-il encore une possibilité que nous soyons tels, eu égard au divin, que le divin puisse encore avoir pour nous quelque égard ?

En termes phénoménologiques, et c'est bien à une phénoménologie du divin que se risque la pensée de Heidegger, à savoir à une tentative de le laisser se dire à partir de lui-même, le problème est celui de l'*accès* à la dimension du divin, ou au contraire l'obstruction des conditions de possibilité du moindre accès au divin, y compris dans certaines manières croyantes d'en témoigner, qui peuvent être athées à leur insu. Or il se pourrait que la seule nomination du divin fût, en domaine germanophone, une première obstruction. Heidegger s'en avise dans le cours de 1943 sur Parménide, lorsqu'il note que le mot germanique commun *Got* (allemand moderne *Gott*) signifie étymologiquement : l'Invoqué *(der Angerufene)*, Celui qui est vu à partir de l'homme et de sa détresse, et auquel s'adressent ses prières. De cet Invoqué, l'histoire de la métaphysique fera un Convoqué, sommé de satisfaire aux exigences de la lumière naturelle, aligné sur « quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé » (Anselme), « acte pur d'être » (Thomas d'Aquin), « étant infini » (Duns Scot), « cause de soi » (Descartes, Spinoza), « ultime raison des choses » et « racine de la contingence » (Leibniz), ou encore « comble de réalité » (Kant) – voire « suprême valeur », identification que Heidegger va jusqu'à qualifier de « plus grand blasphème » (GA 9, 349), dans la mesure où toute

valeur résulte d'une évaluation qui à son tour est le fait d'un sujet assignant à tel ou tel étant, fût-il évalué comme suprême, la place qui lui revient dans une échelle de valeurs, le rabaissant du même coup en sa dignité. Tandis que le divin au sens grec n'est pas saisi à partir de l'homme, selon une tournure anthropologique, mais à partir de lui-même, comme ce qui ne doit qu'à soi-même son propre surgissement, nous foudroyant du regard, tel Zeus (*Parménide*, GA 54, 164-5 ; voir Héraclite, fragment 64). La foi – dont il faudrait distinguer les différents « types » dans les religions juive et chrétienne, mais aussi peut-être entre confessions chrétiennes, s'il est vrai que, comme le souligne Heidegger dans le tome 60, la foi au sens catholique met l'accent sur l'adhésion, l'assentiment ou le « tenir-pour-vrai » *(das Fürwahrhalten)*, la foi protestante se comprenant davantage comme confiance *(Zuversicht)* – est une modalité de la relation au divin. Ce ne fut pas celle des Grecs, chez qui les dieux, chantés par les poètes, resplendissent dans la lumière du mythe. « Les Grecs n'ont pas cru à leurs dieux. Une foi des Hellènes – pour rappeler ici Wilamowitz [auteur d'un ouvrage qui porte ce titre] – cela n'existe pas » (GA 15, 27). Quant à l'appellation tardive et peu enthousiasmante de *monothéisme*, brandie comme étendard d'un « progrès », voire d'une prétendue « supériorité » sur le monde « païen » de la Grèce antique ou d'autres peuples, fait-elle autre chose qu'exprimer le « point de vue de ceux qui déclarent faux ce qui inspira à d'autres qu'eux la plus haute vénération » (J. Beaufret) ? Le Dieu « de » Heidegger n'est pas, on l'aura compris, le « Dieu des philosophes et des savants » (Pascal), mais est-il pour autant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Oui et non.

Le détachement de Heidegger par rapport au christianisme est à vrai dire moins un reniement ou une aporie qu'une tentative d'approfondissement de ce qui, en cette provenance, demeure porteur d'avenir, et par là *à sa façon* une « seconde acquisition ». C'est pourquoi le « dernier dieu » *(der letzte Gott)* venant poindre en une « fugue » des *Apports à la philosophie* de 1936-1938, tel qu'il ne peut être avenant qu'à la faveur de l'histoire de l'être, est à comprendre comme commencement – comme *dieu de l'adieu* à tout ce qui fut jusqu'ici notre rapport (ou non-rapport) au divin et en même temps *dieu de l'à-dieu*, dieu en fin et dieu enfin, jusqu'à lui-même réapproprié. Ce n'est pas le dieu que nous attendons, mais, au mieux, le dieu qui nous attend. « Fort peu nombreux sont ceux qui savent que le dieu attend la fondation de la vérité de l'estre et par là le saut d'un bond de l'être

humain dans le *Da-sein* » (GA 65, 417), de l'être humain parvenu à décoller du sujet comme de toute métaphysique de la subjectivité. C'est le dieu de l'adieu aux tenants et aboutissants du « premier commencement » qui s'amorce comme histoire de la métaphysique, et par là tout autrement inaugural.

Si énigmatique et difficile que soit le développement consacré par Heidegger au « dernier dieu » qui ne fait que passer, et peut-être même passer inaperçu, « ni vu ni connu », il appert toutefois que celui-ci est moins un dieu nouveau propre à éclipser ses prédécesseurs que la dimension même du divin auquel ces insolites retrouvailles permettraient de retrouver un accès, si problématique que demeure son articulation avec le Dieu des fils d'Abraham. L'étoile qui orne la tombe de Heidegger n'est pas celle de la rédemption.

Aussi est-ce sans doute dans la phrase fameuse prononcée en 1966 devant les journalistes du *Spiegel* que l'on peut voir une sorte de testament spirituel de Heidegger sur cette question : « Seul un dieu peut encore nous sauver. » Et d'ajouter :

> Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin ; que nous déclinions à la face du dieu absent [GA 16, 671 ; *Écrits politiques*, p. 260].

À l'âge technique qui est le nôtre, la « voix de Dieu » est-elle encore audible, ou bien à jamais recouverte par le « vacarme des machines » avec lequel les hommes d'aujourd'hui en viennent presque à la confondre (GA 13, 89) ?

La question soulevée pour commencer de la nomination du dieu ne relève plus chez Heidegger de la problématique, classique en théologie, des « noms de Dieu » ni d'une doctrine des attributs divins mais, à la faveur d'un dialogue « incontournable » avec la poésie de Hölderlin, et qu'il prolongera dans la méditation du Quadriparti ou Uniquadrité *(Geviert)*, de celle de la déité telle qu'elle puise à la source du sacré, qui suppose à son tour la « vérité de l'être », comme le dit ce passage de la *Lettre sur l'humanisme* que nous citons dans une traduction due à Jean Beaufret :

> Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser le sens du sacré. Ce n'est qu'à partir de ce qu'est le Sacré que le sens de la Déité est à penser. Ce n'est que dans la lumière propre à la Déité que peut être pensé et dit ce qu'il revient au mot « Dieu » de nommer *(was das Wort « Gott » nennen soll)* [GA 9, 351].

La difficulté inhérente à la nomination de Dieu ou plus largement du divin chez Heidegger tient donc d'une part à sa relation devenue non confessionnelle à Dieu, et d'autre part, comme il le précise dans le *Séminaire de Zurich* (GA 15, 437 ; *Po&sie*, n° 13, p. 61), à la « mise en place de toutes nouvelles distinctions et délimitations » susceptibles d'établir non pas de nouveau mais à nouveau quelque chose de tel qu'une relation au divin.

Pascal David.

Bibliographie – *Heidegger et la question de Dieu*, R. Kearney, J. S. O'Leary (dir.), Paris, PUF, 2010. – P.-L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, Munich, W. Fink Verlag, 1998. – P. Jacerme, *Monde, déracinement, présence des dieux*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2009. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990, « Le conflit avec la foi des origines », p. 47-135, pour ses citations et « éléments » biographiques plutôt que pour ses analyses. – W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce*, trad. C.-N. Grimbert, A. Morgant, Paris, Payot, 1981. – B. Sichère, *Seul un dieu peut encore nous sauver*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002. – *Une vie, une œuvre : Martin Heidegger, pensée du divin et poésie*, émission radiophonique, F. Midal (dir.) (http://www.radiofrance.fr/chaines/France-culture2/emissions/vie_oeuvre/fiche.php?diffusion_id=46959).

→ Anthropomorphisme. Apollon. Christ. Christianisme. Dieu à l'extrême. *Geviert*. Grèce. Mystique. Mythe. Otto. Pensée juive. Religion. Secret. Théologie.

Différence ontologique

L'expression « différence ontologique » passe souvent pour emblématique de la pensée de Heidegger. Comme si cette différence constituait *le lieu et la formule* de cette pensée, ou encore la halte en laquelle se serait fixé son cheminement, voire le fruit de la pensée de Heidegger comprise comme une certaine « représentation » des choses, selon une conception obstruant dès le départ toute possibilité d'accéder à ladite pensée. L'étant, qu'est-il d'autre que ce qui *est* ? Et l'être, que signifie-t-il d'autre que : l'être que l'*étant* est ? Comme si nous arrivions

toujours trop tard, avec notre pensée, pour remonter en amont de la différence entre être et étant, comme si la différence était toujours déjà là. Heidegger a pu évoquer à ce sujet, dans un texte de 1957 intitulé « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » (GA 11, 69 ; *Questions i*, p. 297), le conte de Grimm « Le Lièvre et le Hérisson », où un hérisson se fait fort de battre un lièvre à la course en ayant pris soin au préalable de placer sa hérissonne sur la ligne d'arrivée, en sorte qu'un hérisson peut chaque fois dire au lièvre : « Je suis là ! » Comme si la distinction entre être et étant, loin d'être le fruit d'une distinction opérée par la pensée, avait au fond toujours déjà une *longueur d'avance* sur la pensée qui lui court après.

Si l'expression « différence ontologique » ne figure pas telle quelle dans *Être et temps*, elle apparaît toutefois dans un cours qui en est presque contemporain, le cours du semestre d'été 1927 intitulé *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, paru en 1975, du vivant de Heidegger, comme tome 24 inaugural de l'édition intégrale. On peut y lire en effet, à propos de la « différence » *(Unterschied)*, « scission » *(Scheidung)* ou encore « dissociation » *(Unterscheidung)* entre être et étant la phrase suivante : « Nous la désignons comme étant la *différence ontologique [ontologische Differenz]*, c'est-à-dire comme la scission entre l'être et l'étant » (GA 24, 22 ; p. 35). Jean Beaufret peut dès lors écrire à bon droit :

> On peut donc dire que *Sein und Zeit [Être et temps]* est le livre de la différence de l'être et de l'étant mais de telle sorte que le mot « différence » n'intervienne pas encore au premier plan [*Entretiens*, p. 12].

« A est différent de B » : différence ontique (une orange n'est pas une pomme). Mais A ne peut être différent de B que si le « est » *diffère* à son tour et de A et de B : différence ontologique.

« Scission entre l'être et l'étant », la différence ontologique est donc la différence ontico-ontologique, comme, par exemple chez Platon, la différence entre les choses belles et le Beau, chez Leibniz entre l'étendu et l'étendue, ou encore, chez Husserl, entre l'apparaissant et l'apparaître de cet apparaissant en son apparition. Elle sépare le « plan » de l'étant de celui de l'être. Plutôt que d'un autre plan, il vaudrait mieux sans doute parler, quant à l'être, de la planéité de ce qui se situe sur le plan de l'étant. Pour autant qu'il envisage l'étant dans son être, ou par où il est, l'*avènement de la philosophie se confond avec la reconnaissance et le creusement de la*

« différence ontologique ». C'est la prouesse que constitue la *dissociation de l'indissociable* être-étant, lequel se dit en grec comme *participe* présent substantivé du verbe « être », à savoir τὸ ὄν, dans la conjonction du verbal et du nominal. L'étant n'est lui-même, en tant qu'étant (et non pas tel ou tel étant cher à Hippias chez Platon), qu'à la faveur d'une lumière venue d'ailleurs mais qui brille en lui par son absence – celle de l'être.

La langue française appelle « être » à la fois l'être et l'étant – nul n'ignore le célèbre vers de Lamartine : « Un seul être vous manque et tout est dépeuplé », là où il s'agit d'un « étant ». Plutôt qu'un regrettable défaut, on peut voir là une merveilleuse ambiguïté. Le terme « étant » a disparu, comme substantif, de la langue française. Mais on le trouve encore à la fin du XVIe siècle chez Montaigne : « Dieu seul est un realement étant » (*Essais* II, XII *in fine*) et même encore en 1610 chez Scipion Dupleix : « Nous dirons donc hardiment [...] que l'estant comme estant, c'est-à-dire, tout ce qui est en tant qu'il a estre actuellement, est le sujet ou object de la Métaphysique » (*La Métaphysique*, I, 4, p. 97). L'anglais dit *a human being*, donc littéralement « un étant humain », là où le français dit *un être humain*. Il faut donc apprendre à réentendre ce participe présent substantivé – l'étant – comme on dit : l'étudiant, le vivant ou le passant. Les traducteurs français de Heidegger ont dû recourir à ce néologisme qui est en fait un archaïsme afin de faire droit à la « différence ontologique », qui demeurerait sinon entièrement inaudible en notre langue, entre *das Sein* et *das Seiende*, entre l'être et l'étant.

Arrêtons-nous un instant à ce terme *Differenz*, retenu par Heidegger quelques mois après la publication d'*Être et temps*. Car il y a une différence entre *Differenz* et « différence », comme, toutes proportions gardées, entre *Destruktion* et « destruction », et plus généralement entre ces mots savants que sont souvent les mots latins germanisés, donc autant d'emprunts, et leurs équivalents français directement issus du latin. *Differenz* a couramment en allemand le sens de « divergence », et marque plus fortement que son équivalent français un écart, une disparité. Ce n'est pas seulement le fait d'être différents mais de se porter de côté et d'autre. C'est du reste en ce sens que Cicéron a forgé en latin le mot *differentia* sur le modèle du grec *diaphora*, auquel Lucrèce préfère *differitas*, la « différité » (voir Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique*..., *fero*). *Differri* signifie en latin classique : être tiraillé, tourmenté, déchiré, par exemple *amore alicujus* : par l'amour éprouvé envers quelqu'un. Ce terme *Differenz* est,

comme on va le voir, tout sauf indifférent, et cela d'autant moins que, comme a pu l'écrire Jean Beaufret, la « différence, c'est un concept grec qui n'a d'ailleurs jamais été énoncé comme tel » (F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 137) – sinon par Héraclite chez qui il s'appelle encore « harmonie ». Dans « différence », remarque encore J. Beaufret, la particule *di-* « indique un écart au sens de l'ouverture d'un entre-deux. [...] La dif-férence porte en déportant l'une de l'autre deux natures d'abord indistinctes. Mais ce déport n'est pas une dislocation. Il rapporte au contraire l'un à l'autre les deux côtés qu'il écarte l'un de l'autre » (*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 188).

Si la philosophie est bien porteuse dès son origine de la différence ontologique, ou portée par elle, il s'en faut de beaucoup que celle-ci ait été prise en vue ou expressément thématisée comme telle : il s'en faut très précisément de la pensée de Heidegger. La différence ontologique n'est donc autre que la distinction entre l'être et l'étant, non pas seulement présupposée, à titre d'implicite, comme l'élément au sein duquel se meut la pensée philosophique, mais expressément prise en vue et thématisée comme telle. Si le § 12 d'*Être et temps* (p. 56) évoque bien la « distinction ontologique *[den ontologischen Unterschied]* entre l'être-à comme existential et l'''intériorité'' d'un étant rentrant dans telle ou telle catégorie » – donc la distinction à établir entre l'être-à *(In-sein)* existential de l'« être-au-monde » *(das In-der-Welt-sein)* et l'être-dans catégorial – et son § 63 « une distinction ontologique *(ontologische Unterscheidung)* entre existence et réalité » (p. 314), ces distinctions, si essentielles soient-elles à l'économie du propos, ne visent pas la différence entre l'être et l'étant et ne portent pas le nom de *Differenz*. Dans l'édition de 1929 du texte *Vom Wesen des Grundes* (« Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou ''raison'' »), une note de Heidegger appelée par l'expression *ontologische Differenz* « différence ontologique » apporte la précision suivante : « Voir à ce sujet la première communication publique dans le cours du semestre d'été 1927 ''Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie'', § 22 » (*Questions i*, p. 100). Et on peut lire enfin dans la brève Préface à la troisième édition (1949) de *Vom Wesen des Grundes* que c'est dans ce texte que la « différence ontologique » se trouve *genannt* : « nommée » (GA 9, 123). Aussi nous semble-t-il rigoureusement impossible de soutenir, avec J.-L. Marion, qui allègue d'ailleurs ces mêmes textes, que « Heidegger utilise, dès *Sein und Zeit*, la formule ''différence ontologique'', au contraire de

l'opinion, à notre connaissance sans exception, des commentateurs » (*Réduction et donation*, p. 174, et plus généralement p. 172-181 pour la discussion) – sinon au mépris de la littéralité même des textes, des termes chaque fois en jeu dans les distinctions opérées, et à la faveur d'une confusion regrettable entre *Unterschied*, *Unterscheidung* et *Differenz*. C'est pourquoi aussi, loin de commettre « un faux sens » (*ibid.*, p. 175, n. 20) en traduisant par « distinction ontologique » ce que Heidegger appelle *ontologischer Unterschied* à la page 56 d'*Être et temps*, la traduction de F. Vezin évite au contraire soigneusement d'induire son lecteur en erreur par un faux sens qui signalerait la « différence ontologique » *là où elle n'est pas*, en toute probité philologique.

La « différence ontologique » n'est donc pas un étendard ni une « marque de fabrique », mais l'indice d'un problème rencontré, chemin faisant, par une pensée vivante. Percée décisive vers la question de l'être, elle peut aussi apparaître comme un obstacle sur le chemin visant à accéder à cette question – du moins à la question de l'être entendue comme question de la « vérité de l'estre » – pour autant que l'être pensé à partir de la différence ontologique ne cesse d'être *référé* à l'étant – d'autant plus référé à l'étant qu'il est pensé comme en différant. Les *Apports à la philosophie* souligneront que :

> [...] au contact de cette distinction « ontologique » apparemment si indigente et inoffensive, telle qu'elle est porteuse de l'ontologie, c'est la richesse native de l'être-homme qui ne peut manquer de devenir visible, non moins que le péril des périls auxquels il est exposé, ce qui fonde son être non moins que ce qui est susceptible d'en détruire le foyer [GA 65, 424].

Comme son nom l'indique, la « différence ontologique » demeure prise dans la perspective de l'ontologie, et dans une certaine mesure de la métaphysique pour autant qu'elle pense l'être à partir de l'étant et non à partir de lui-même. C'est pourquoi elle demande à être *reprise* tout autrement dans la perspective de l'histoire de l'estre et même abandonnée comme le suggère Heidegger dans des annotations qui jalonnent des textes tardifs : « plus de différence ontologique », lit-on par exemple à propos du Quadriparti dans *Bâtir Habiter Penser* (GA 7, 153) ou dans un manuscrit de 1973-1975 (*Le Moindre*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Jahresgabe 2010, p. 21).

Comme on l'a vu, la différence ontologique n'a pas toujours été présente comme telle, sous cette appellation, à la pensée de Heidegger, mais même une fois *nommée* peu après *Être et temps*, elle demeure une étape

transitoire. C'est pourquoi nous pouvons lire également dans les mêmes *Apports à la philosophie* de 1936-1938 :

> La question s'enquérant de la différence entre être et étant présente ici un tout autre caractère que dans le domaine de questionnement propre à la question directrice (de l'ontologie). *Le concept de « différence ontologique » est seulement préparatoire, comme transition de la question directrice à la question de fond* [nous soulignons] [GA 65, 258].

Heidegger appellera par la suite *Zwiefalt* : « nul ptyx » mais un *diptyque*, ou une duplication, le dédoublement de l'être-étant en être et étant (GA 12, 112 ; *Acheminement vers la parole*, p. 112). Cette *Zwiefalt*, qui semble être le nom donné à la « différence ontologique » dans la perspective de l'histoire de l'estre *(seynsgeschichtlich)*, c'est ce que la traduction par André Préau des *Essais et conférences* de Heidegger appelle le « Pli de l'être et de l'étant » (voir p. 289, et plus généralement p. 289-309 ; voir aussi la note du traducteur p. 89, n. 1). Être et étant diffèrent, se portent de part et d'autre, chacun de son côté. Tous les deux, ou plutôt tous deux – au sens de l'allemand *beide* ; voir anglais *both* et espagnol *ambos* – forment une unité duelle qui pourrait être rapprochée, comme l'a suggéré F. Fédier, de la structure grammaticale du duel mise en évidence par G. de Humboldt, comme nombre autre que le singulier et le pluriel, dans un certain nombre de langues qui ne sont pas apparentées, s'il est vrai que la « *configuration duelle par excellence* [nous soulignons], c'est bien celle des deux extrêmes que sont l'un pour l'autre et cependant ensemble : *étant* et *être* » (*Voix de l'ami*, p. 35). Si la différence entre être *(esse)* et étant *(ens)* n'a pas attendu Heidegger pour voir le jour – elle est notamment très présente, à l'époque moderne, sous la plume de Schelling, encore qu'en un tout autre sens – c'est néanmoins avec sa pensée qu'elle devient en quelque sorte le cœur du propos.

Sans lui être étymologiquement apparenté, le mot de *Zwiefalt* peut évoquer en allemand celui de *Falter*, terme un peu archaïque pour le papillon (de *flattern*, virevolter, voltiger). Cette « merveille » que constitue la « différence ontologique », nul ne l'a sans doute mieux illustrée que Jean Beaufret, entomologiste à ses heures des lépidoptères, dans « Le sens de la philosophie grecque » :

> Lorsque le papillon est posé sur une fleur, ses deux ailes sont rassemblées l'une contre l'autre au point qu'on ne voit qu'*un* là où en réalité il y a *deux*. Et soudain voici la merveille : Quand le papillon va prendre son vol, les deux ailes s'écartent. Ce qui était un se dédouble. C'est ainsi qu'à l'émerveillement des Grecs se produisit à son heure, dans l'unité apparente de l'étant, le

dédoublement – *Zwiefalt – être-étant*, chacun des deux renvoyant à l'autre sans pourtant jamais se confondre avec lui, mais s'en différenciant au point que la philosophie apparaît elle-même comme l'étude de l'étant dans son être [p. 31].

Pascal David.

Bibliographie – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984 ; « Naissance d'une question. Conversations avec Jean Beaufret », dans Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993 ; *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974 ; « Le sens de la philosophie grecque », *L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, Pascal David (éd.), Paris, L'Harmattan, 2000. – Sc. Dupleix, *La Métaphysique, Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1992. – A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932. – F. Fédier, *Voix de l'ami*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2007. – G. de Humboldt, « Sur le duel », *Introduction à l'œuvre sur le kawi et autres essais*, trad. P. Caussat, Paris, Éd. du Seuil, 1974. – J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl. Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989.

→ Altérité. Douleur. Estre. Être. Parménide. Question de l'être. Simplicité. Trakl.

Dignité

La dignité revient ou convient à ce qui chaque fois se tient à même son aître. À chaque fois que ce dont il s'agit, se tenant à la hauteur de l'être, est à la hauteur (de son aître) il y a dignité. Ainsi en va-t-il de la dignité de l'homme :

> Parmi tous les étants, l'homme seul a la dignité d'être ek-sistant. L'homme seul a le privilège d'être pour ainsi dire appelé, interpellé par l'être. L'être est sa vocation particulière, ce qui lui revient *(das Schickliche)*, ce qui lui est expressément envoyé et destiné *[geschickt]*, en un mot son destin propre *[Geschick]*. Seul de tous les étants, l'homme comme ek-sistence a un destin *[Schicksal]*. C'est là son éminence et sa dignité » (Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, p. 93).

Encore faut-il que nous sachions reconnaître la dignité de « berger de l'être » propre à l'homme.

Ainsi en va-t-il de la dignité de l'être, laquelle apparaît pour peu que nous sachions être attentifs à la dimension de la vérité de l'être et à la façon dont elle règne sur notre aître, tandis que l'être s'avère avoir besoin de l'homme – ce en quoi paraît encore la dignité et de l'être, et de l'homme.

Au regard de cela, les « plus hautes déterminations humanistes de l'homme ne font pas encore l'épreuve de la véritable dignité de l'aître de l'homme », dit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* (p. 75 ; GA 9, 330) ; l'humanisme traditionnel est totalement insuffisant en ceci qu'il ne fait jamais l'épreuve de cette dignité à travers ce qui seul rend celle-ci accessible, le « questionnement de la pensée qui, en tant que pensée de l'être, nomme celui-ci en sa dignité de question » (GA 5, 49 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 69). Au passage, ici comme partout avec Heidegger transparaît une autre entente de la morale. La dignité, en effet, n'a rien à voir avec un quelconque jugement sur la valeur de ce qui est en question (voir *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 40). C'est pourquoi Heidegger peut reconnaître à la technique aussi sa « dignité », plus précisément, dit-il, la « dignité de l'aître de la technique » (GA 79, 60). Comment ? En ne considérant pas, paresseusement, la technique comme un outil, définition par laquelle elle est « dépréciée en son aître » *(idem)*, mais plutôt sur le plan qui doit être le sien, celui de l'être, et dans l'horizon de l'histoire de l'être, donc comme ce qui ne vient pas de nous, mais de l'être. « Quand nous nous ouvrons proprement à l'aître de la technique, nous nous trouvons pris, d'une façon inespérée, dans un appel libérateur » (GA 7, 26). Il n'y a en effet aucune technophobie de Heidegger, pour peu que l'on entende enfin ce qu'il ne cesse de répéter : l'aître de la technique n'a rien de technique au sens de la technologie ; le « péril » même, dont relève certes la technique, n'est perceptible, tout comme « ce qui sauve », qu'à partir du moment où est reconnue la dignité de la technique. C'est alors considérer celle-ci comme un *dévoilement*, mais si singulier « au milieu du péril qui se cache dans l'âge technique plutôt qu'il ne s'y montre » (GA 7, 35), qu'elle est une possibilité inédite de nous mettre au contact du destin.

À ce titre, la dignité est bien libératrice, puisqu'il n'y a de véritable libération (à soi) que sur le plan de l'être.

Dominique Saatdjian

Ouvrage cité – J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

Bibliographie – P. David, « ''Comment ça marche ?'' ou la chance de la technique », *La Fête de la pensée*, Paris, Lettrage Distribution, 2001.

→ Berger de l'être. Humanisme.

Dikè

Der Fug

Dikè est un terme appartenant à la pensée grecque la plus ancienne, celle d'Anaximandre et de Parménide (*Poème*, frag. VIII) ; c'est aussi un mot des poètes, en particulier de Pindare. Contre l'interprétation anthropologique généralement en vigueur, Heidegger y reconnaît – à l'instar de *logos* ou de *moïra* – un de ces « noms fondamentaux » (GA 5, 352) de la langue où s'est dite, avec une densité et une ampleur que nous pressentons à peine, l'épreuve grecque de l'être comme présence, avant qu'être ne devienne un « concept » de plus en plus vide et indéterminé.

Dikè est certes ordinairement traduit par *justice* ; mais, comme le signale É. Benveniste, la « notion éthique de *justice*, telle que nous l'entendons, n'est pas incluse dans *dikè* » (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, p. 107). Sa proximité avec le verbe *deiknumi* (dire en rendant manifeste) révèle la source première de son sens : elle est cette parole qui laisse voir *comment* une chose doit être pour se tenir en rapport à l'ensemble où elle a la place qui lui revient en propre.

Ainsi la « tranquillité pleine d'amour », « fille de *Dikè* » (Pindare, *VIII*[e] *Pythique*) qui fait la « magnificence des cités » repose sur ce juste ordonnancement qui n'est pas un simple ordre *(taxis)* humain puisque s'y déploie en son intégrité un monde *(kosmos)*, où seulement s'ouvre le séjour humain qu'est, pour les Grecs, la *polis* ; mais où menace aussi et du même coup la possibilité proprement humaine d'errer, d'être désaccordé (*Parménide*, GA 54, 137).

C'est pourquoi Heidegger traduit *dikè* par *Fug*. Le mot n'apparaît ordinairement que dans l'expression *Mit Fug und Recht*, « à bon droit » ; il faut cependant l'entendre littéralement, dans son rapport direct avec *fügen*, joindre, ajointer. Diverses choses peuvent s'accorder et s'ajointer en formant un ensemble bien ajusté. Mais ce qui avant tout se laisse entendre

comme accord ajointant, c'est la *présence* même de ce qui est dans son entier, et ce, dit Heidegger, dès le premier commencement de la pensée grecque : en particulier dans cet unique fragment conservé d'Anaximandre dont un des essais des *Chemins qui ne mènent nulle part* propose une interprétation magistrale.

La parole d'Anaximandre dit en effet que les étants se dispensent les uns les autres *dikên kai tisin*, non pas justice et châtiment, comme le veut la traduction habituellement reçue, mais accord *(Fug)* et déférence *(Ruch)*. La traduction que propose Heidegger, sous son apparente violence, tient sa force de sa richesse phénoménologique. Elle nous invite en effet à voir comment ce qui est présent *(das Anwesende)*, dans le rythme propre de sa venue en présence et de son retrait dans l'absence, laisse à travers soi s'ouvrir un séjour qui rassemble en son unité contrastante le monde où il trouve son lieu. La « contrée ouverte » (GA 5, 360) où tout vient à son heure se déclore ne doit pas être pensée comme une sorte de vide indéterminé, mais comme *gefügt*, disposée et ajointée (GA 69, 144) : en elle s'allégit le libre espace où les choses sont d'autant plus intensément présentes qu'elles se répondent de façon plus riche et différenciée et s'accordent ainsi mutuellement séjour. Son unité (qui est *l'un* même de l'être comme recueil où se déploie et s'abrite toute présence, selon ce mouvement que le grec nomme *alèthéia*, GA 5, 352) se laisse alors d'autant moins saisir qu'elle règne plus justement, avec plus de *dikè* : elle est l'« harmonie inapparente » qu'évoque le fragment 54 d'Héraclite.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, 1969. – Pindare, *Œuvres complètes*, trad. J.-P. Savignac, Paris, La Différence, 1990.

→ *Alèthéia*. Anaximandre. *Antigone*. Justice. *Logos*. *Moïra*. Wolf.

Dilthey, Wilhelm (1833-1911)

Dilthey fut pour Heidegger une figure centrale, des années de formation jusqu'à la publication d'*Être et temps* où vibre, au § 77, un hommage solennel à l'égard de l'aîné : pour la philosophie, il ne s'agirait de rien de moins que de « se mettre au service de l'œuvre de Dilthey ». En réalité, les

temps forts de la confrontation – le cours du semestre d'été 1920, celui de 1925, les conférences prononcées à Cassel la même année – sont déjà passés, et l'éloge résonne plutôt comme un congé donné à la « philosophie de la vie ». La question est donc de savoir en quoi celle-ci fut pour Heidegger une « étape nécessaire » sur son chemin (GA 59, 154), mais aussi pourquoi elle devait être dépassée.

Dilthey représente tout d'abord aux yeux du jeune Heidegger un défenseur de l'historicité de la vie, face à une phénoménologie husserlienne qui, armée de modèles purement théoriques, était prête à revendiquer sa propre « anhistoricité », voire son « inimitié » à l'égard de l'historicité (*Conférences de Cassel*, p. 206), préparant ainsi son « virage » transcendantal (GA 14, 53). L'essentiel du projet diltheyen revient en effet à « comprendre la vie à partir d'elle-même », en tant qu'« archiphénomène » en deçà duquel il est impossible à la pensée de remonter. Pour Dilthey en effet, nul sujet transcendantal affranchi de la temporalité ne vient soutenir et constituer l'expérience, mais le « complexe interactif » du moi concret est « vivant, libre, historique », et s'acquiert à travers un double travail d'expression et de compréhension. L'« herméneutique de la factivité » qui donne sa forme aux premiers développements de la pensée heideggerienne est donc toute proche de cette conception structurellement herméneutique de la vie. Heidegger ne reconnaît pas entièrement l'élargissement diltheyen de l'herméneutique (évoquant à ce propos une « limitation funeste », GA 63, 14) ; mais il tient cependant Dilthey pour celui qui, à travers cette interrogation sur l'historicité de la vie, s'est approché le plus près de la question de l'être (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 163-164).

Les raisons pour lesquelles Dilthey, d'après Heidegger, n'a pu percer jusqu'à la question de l'être sont significatives. Le projet gnoséologique de Dilthey, celui d'une « critique de la raison historique » en vue d'une fondation des sciences de l'esprit, entrait en contradiction avec la visée « psychologique » d'une auto-interprétation de la vie, qui ne manquait pas d'agiter le « spectre du relativisme » (GA 59, 154). Il se retourne donc contre elle, en la figeant comme « objectivité statique » d'une « expérience vécue » (172), dont le noyau est un faisceau de forces pulsionnelles organisées autour de l'opposition du moi et du monde. Et par là s'immisce le « moment de la constitution » (165), le caractère objectif, universel et formel d'un sujet conçu comme condition de possibilité de l'intelligibilité

par elle-même de la vie. De ce fait, la temporalité de la vie, sur laquelle Dilthey insiste expressément, revient à un déroulement sur le mode traditionnel de la succession. Sans doute est-ce par là que Dilthey n'a pas su, aux yeux de Heidegger, développer une conceptualité puisée à même la vie.

Lui manquait le « sol de la phénoménologie », sur lequel sa question portant sur la vie doit être « répétée » et transformée (*Conférences de Cassel*, p. 168). L'intuition phénoménologique, et elle seule, permet de faire apparaître la mort comme traversant la vie de part en part, et la structurant essentiellement comme « souci ». Ce point de départ de l'analyse et de la conceptualité existentiale, point où pivote la temporalité au profit de l'avenir, bouleverse le rapport à Dilthey et fait abandonner la question de la vie au profit de celle de l'être. Au-delà d'*Être et temps*, Heidegger rapportera Dilthey à l'horizon « esthétique » qu'il avait d'emblée décelé chez lui, cet « idéal de l'harmonie » auquel il fallait attribuer l'échec de ses tentatives (GA 59, 167). Surtout, la critique radicale du « vécu » *(Erlebnis)*, de la *Weltanschauung* et de l'anthropologie dans les années 1930 et au-delà, signe l'appartenance de Dilthey à une tradition métaphysique qui doit être dépassée.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Vrin, 2003.

→ Histoire.

Dostoïevski, Fiodor Mikhaïlovitch (1821-1881)

Au début de ses souvenirs de déportation, les *Récits de la maison des morts*, Dostoïevski distingue parmi les hommes relégués en Sibérie « ceux qui savent résoudre l'énigme de la vie » de ceux qui ne le savent pas : les premiers « restent presque toujours en Sibérie pour s'y enraciner avec bonheur », alors que les autres s'y ennuient et ne pensent qu'à rentrer. Contrée réputée inhospitalière, la Sibérie configure cependant pour ces déportés à même de résoudre l'énigme de la vie ce que Heidegger appelle la *Heimat*, la constellation non pas tant du pays *natal* que de ce pays où l'être humain, parce qu'il se détermine d'abord par son étrangeté à soi-même,

peut se sentir d'avance revenu *chez soi* – sa terre spirituelle. Heidegger reconnaît d'ailleurs explicitement ici sa dette à l'égard de celui que Chestov appelle le plus grand des *philosophes* russes. Dans une lettre envoyée de Meßkirch le 28 juillet 1920, il écrit à son épouse : « [...] je suis très content de revoir la *Heimat*, les prés et les champs, et je ressens peu à peu ce que cela signifie d'avoir un sol sous ses pieds pour exister – je n'en ai vraiment pris conscience qu'avec Dostoïevsky [...] », et de lui recommander dans la foulée la lecture de ses Écrits politiques *(Le Journal d'un écrivain)*.

À F. de Towarnicki qui lui parlait de ses propres « maîtres orthodoxes », les penseurs russes de l'émigration, Heidegger confesse « qu'il avait lui aussi, dans sa jeunesse, été un lecteur assidu de Dostoïevsky et qu'il n'avait jamais cessé de le lire » (*À la rencontre de Heidegger*, p. 44). La correspondance avec Elfride atteste d'ailleurs à quel point cette lecture était véritablement habitée. O. Pöggeler raconte pour sa part comment Heidegger lui a confié un jour dans une conversation à quel point, à l'époque de sa formation, Dostoïevski était devenu pour lui plus important que Nietzsche (*Heidegger-Jahrbuch I*, p. 192). Nous savons, par le témoignage de K. Löwith, qu'à l'époque de Marbourg Heidegger avait un portrait de l'écrivain sur sa table de travail (en même temps que celui de Pascal).

Dès qu'il s'agira par conséquent pour Heidegger de penser le nihilisme, il se souviendra de ses lectures et l'un des cours sur Nietzsche s'ouvre avec une longue citation tirée du testament philosophique de Dostoïevski, son *Discours sur Pouchkine* :

> Pouchkine [...] est le premier qui a découvert et défini le phénomène le plus marquant et le plus déplorable de notre intelligentsia, de notre société déracinée et qui se guinde au-dessus du peuple. Il a cerné et mis en relief devant nous le type de l'homme russe négatif, l'homme qui n'a point de repos et qui n'arrive à prendre son parti de rien qui existe, qui ne croit pas à sa terre spirituelle ni aux forces de celle-ci, qui en fin de compte renie la Russie et se renie lui-même... [GA 48 et GA 6.2, 24 ; *Nietzsche II*, p. 32].

Dans l'horizon de la connaissance du nihilisme, c'est E. Jünger pour sa part qui insiste souvent sur le fait que la figure de Raskolnikov dans *Crime et châtiment* (1866) précède d'une vingtaine d'années celle de Zarathoustra. Et c'est ici peut-être que nous touchons au point le plus intéressant. De l'Homme du souterrain à Ivan Karamazov en passant par Raskolnikov et tous les pseudo-révolutionnaires des *Démons*, qu'est-ce qui caractérise en propre l'homme du rien chez Dostoïevski ? Le fait simplement que de

temps en temps l'être humain échappe à l'emprise de la volonté... Tel est le cœur de l'énigme – ou comme l'écrit Dostoïevski dans *Les Démons* :

> Toute la loi de l'existence humaine consiste en la possibilité pour l'homme de s'incliner devant quelque chose d'infiniment grand [p. 693].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – *Heidegger Jahrbuch*, t. I, *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2004. – F. M. Dostoïevski, *Les Démons*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1955. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Chestov. Christ. Fondane. Frank. Gontcharov. Gorki. *Heimat*. Nihilisme. Russie. Tolstoï.

Douleur

Der Schmerz

De la douleur, dans les textes que Heidegger a publiés de son vivant, il n'est pas souvent question (sans commune mesure en tout cas avec l'importance des pages où il analyse le propre de la joie). Lorsqu'il l'évoque cependant, il commence toujours par donner la parole aux poètes – à R. M. Rilke par exemple qui, dans ce « monument funéraire » que sont les *Sonnets à Orphée* (I, 19), chante :

> Ne sont point connues les souffrances *[Leiden]*,
> L'amour n'est point appris ni su,
> Et ce qui nous tient à distance,
> Dans la mort n'est pas mis à nu.

Ces vers, commente Heidegger dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, disent quelque chose de l'étroite indigence dans laquelle a choisi de vivre notre époque (GA 5, 275). Nous connaissons fort bien la brutalité avec laquelle s'exprime la volonté de puissance, mais le « secret de la douleur *[Schmerz]* », quant à lui, reste en retrait. Plus radicalement, c'est la « région essentielle d'où douleur, mort et amour déploient leur

appartenance » qui reste voilée – or celle-ci en son abritement n'est rien d'autre que l'« abîme de l'être ».

Dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, dès la première heure de cours, Heidegger donne la parole à Hölderlin en citant les trois premiers vers de *Mnémosyne* :

> Un signe sommes-nous, vide de sens,
> Nous, de douleur vides *[Schmerzlos]*, qui avons presque
> La langue à l'étranger perdue.

Heidegger reviendra sur ces vers dans la 8e heure de cours. Malgré la guerre, malgré l'effroyable effacement de la distinction entre guerre et paix que notre époque a instauré, malgré la souffrance *(Leid)* indicible et la détresse « dont souffre un trop grand nombre », l'humanité a bel et bien désappris la douleur. Elle ne sait plus en faire l'épreuve : « La douleur qui s'élève de la déchirure de ce qui est n'atteint pas encore l'homme dans son être. » Le foyer de la douleur est ainsi le déchirement *(Zerrissenheit)*. La racine indo-européenne **[s]mer-* qui a donné l'allemand *Schmerz* dit ce qui use et déchire à force de frotter (voir le double sens de l'anglais *smart* où parlent en même temps la douleur cuisante et la vivacité cinglante – dont le comble devient élégance).

Par-delà Rilke et Hölderlin, c'est essentiellement dans son dialogue avec G. Trakl que Heidegger s'attache à étudier de près en quoi, loin de toute pensée du sentiment, loin de toute « sentimentalité », la douleur est cette tonalité fondamentale qui parle – ou plutôt ne parle pas – à partir de la déchirure de ce qui est. Dans le premier tableau du diptyque consacré à Trakl, Heidegger s'arrête longuement sur le vers :

> La douleur pétrifia le seuil

et montre qu'il y a un rapport intrinsèque entre le seuil et la douleur. Dans le poème en question (voir article « Trakl »), le seuil est celui qui *partage* – sépare et rassemble – la chose et le monde. Dans le second tableau du diptyque, Heidegger étudie la figure de celui que le poète salzbourgeois appelle *der Abgeschiedene* – nomination la plus énigmatique de celui qu'il appelle également le Voyageur, l'Étranger, le Mort, l'Inné ou l'Âme. Heidegger voit dans cet *Abgeschiedene* non pas l'homme solitaire et retiré, ni le décédé – mais l'homme de l'adieu *(Abschied)*, celui qui porté

par la douleur appelle à prendre congé au cœur même du déchirement : le départ *(Ab-schied)* au cœur même de la partition *(Unter-schied)*.

Les pages que Heidegger consacre à la douleur dans ces deux premiers textes d'*Acheminement vers la parole* sont peut-être parmi les plus exigeantes qu'il ait publiées de son vivant, d'autant plus exigeantes qu'elles demandent au lecteur une familiarité intime avec la poésie de Trakl. Depuis la publication des traités impubliés – et en particulier du volume rédigé en 1941-1942 et paru en 2009 sous le titre *Das Ereignis*, GA 71 –, nous découvrons à quel point, indépendamment du rapport aux poètes, la douleur est devenue pour Heidegger le cœur le plus irradiant de son questionnement et représente du même coup un des aspects les plus difficiles de sa pensée (notons au passage à quelle époque Heidegger s'affronte à la douleur...). À rebours néanmoins, la découverte progressive du travail souterrain de Heidegger entre 1934 et 1945 permet d'envisager une approche quasi élémentaire du travail de sa pensée et au premier chef de son entente de la douleur. Osons ainsi une première définition : la douleur est pour Heidegger le foyer à partir duquel se déploie la Différence – et celle-ci se pense à la fois comme scission et partage, autrement dit comme une *partition* qui sépare ce qu'elle départit tout en offrant au cœur du partage et de la départition la faveur d'un rassemblement ; par là même la douleur n'est rien d'autre que le nom que prend comme telle l'*épreuve* de l'avenance.

Pour entendre quelque chose à cette définition, il faut commencer par revenir à des choses plus élémentaires. Pourquoi le déchirement de la douleur ? Il s'agit toujours d'une *Stimmung*, d'un ton et même d'une tonalité de fond – la manière dont l'être nous accorde et nous désaccorde. Mais en son surgissement originel, la voix de l'être est sans parole, sans bruit ni bruissement ; la voix de l'être est dépourvue de toute sonorité (*lautlos* : GA 71, 283). Elle entonne en silence. Or la douleur est la tonalité par excellence du silence. C'est ce que montre de manière renversante le *Cri* de Munch : impossible d'imaginer que le moindre son puisse sortir de cette bouche. De ce point de vue-là, la méditation de la douleur est même ce qui permet à Heidegger de repenser les *Stimmungen* :

> Tout ce qui demande à être pensé à propos des « tonalités » exige d'être pensé à partir de l'expérience de l'estre et de sa mise en question, ce qui signifie, autrement dit, en faisant fond de la douleur telle qu'elle ressortit à l'histoire de l'estre [GA 71, 218].

Et une note marginale vient clarifier ce qu'il faut entendre par douleur du point de vue de l'histoire de l'estre :

> (douleur entendue comme allégie de la partition *[Unterschied]* – celle-ci même)

Parce qu'elle est le cœur silencieux du déchirement, la douleur (mieux que l'angoisse, dont Heidegger précise ici qu'elle n'a pas été suffisamment pensée à fond dans sa célèbre conférence de 1929) déploie l'unité de toutes les tonalités de fond. Du coup toute tonalité de fond est portée par la douleur de la mise en question de l'être. Ainsi, par exemple :

> La douleur abrite en elle-même l'unité originelle de la joie propre à la pleine intimité de la tendresse et du deuil propre à ce qui se départit dans le départ [GA 71, 219].

Pas plus que la pensée n'est chez Heidegger une faculté immanente à l'être humain (puisque c'est l'être humain qui existe dans la pensée), la douleur n'est un sentiment qui affecterait *a posteriori* l'être humain dans son corps ou son esprit : l'entente de l'être éclate dans la douleur. Mais si elle est bien un déchirement, elle n'est pas pour autant douloureuse – ce qui ne veut pas dire non plus qu'elle soit anodine : elle peut être effrayante, elle peut aussi être sereine. Il n'y a donc pas la moindre trace de dolorisme chez Heidegger ; l'idée d'un salut par la souffrance, d'une justification de la douleur ou d'une théodicée lui sont complètement étrangères. La douleur est hors de toute justification puisqu'elle est avant tout le sens même du déchirement qui caractérise tout *ce qui est*. Nous pouvons dire par conséquent que la douleur est la manière dont, à partir de la *Kehre* (le renversement du lieu propre à la pensée), Heidegger repense de fond en comble ce que dans *Être et temps* il avait nommé le souci et qu'il définissait comme l'aître du *Dasein*. Cela peut s'éclairer si nous pensons à cette caractéristique insigne du souci qu'est l'être vers la mort.

Si *Être et temps* n'est pas, comme le souligne souvent Heidegger, un traité d'anthropologie existentielle, pourquoi y est-il si pleinement question de la mort ? Pourquoi aborder la mort dans le travail préparatoire à la question de la vérité de l'être ? Heidegger répond à cette question dans une page lumineuse de *Das Ereignis* :

> Parce que seul l'être humain a la mort et meurt, de telle sorte qu'il doive et puisse d'abord aussi donc à chaque fois mourir *sa* mort. L'être humain, cependant, a la mort parce que dans son rapport à l'être seul l'être humain est concerné dans son être propre *[angeeignet]* par l'être.

> Mais en tant qu'avenance l'être participe d'un aître en partance *[abschiedlich]*. C'est dans la mort que se manifeste la possibilité par excellence du rapport à l'être.
> Qu'est-ce que la mort ? Le hors-fond abyssal qui s'ouvre au commencement sous la figure du dé-part *[Ab-schiedlich der Ab-grund zum Anfang]* [GA 71, 193].

Autrement dit : la douleur que dévoile la mort n'est pas une douleur parmi tant d'autres, mais bien l'« abîme hors-fond de la douleur tel qu'il se déploie comme épreuve de l'être ».

Mais contrairement à la démarche proposée dans *Être et temps*, ce n'est pas du *Dasein* qu'il faut partir si nous voulons entendre quelque chose de la douleur comme épreuve de l'être – mais de l'être même. D'où la méditation de ce que Heidegger appelle *die Entwindung* – ou comment se libère et se délivre *(ent-)* la *tresse (winden)* initiale, la tresse du commencement, par exemple la manière dont se désabrite l'ouvert sans retrait pour s'arracher à l'emprise du commencement et entamer la marche en avant de la métaphysique. Cette épreuve de la *dé-tresse* historiale du premier commencement est l'épreuve originelle :

> Cette *épreuve originelle* : la douleur la plus lointaine, celle qui s'étend jusqu'à ce lointain extrême qu'est la proximité de l'initial, la douleur à se tenir au cœur de la partition *[Unterschied]* qui sépare le premier de l'autre commencement ; non pas la douleur inhérente au non-aître du *premier* commencement, mais celle qui porte jusqu'à son terme le départ *[Abschied]* dans l'autre commencement [GA 71, 28].

De quelle partition s'agit-il ? De toutes les partitions originelles – de la partition entre le premier et l'autre commencement, de la partition entre la chose et le monde, etc. – mais avant tout de la partition ontologique, la partition entre être et étant. Et celle-ci, il est nécessaire de la ressaisir dans sa radicalité originelle : l'être se départit de l'étant – ce qui veut dire en même temps, précise Heidegger, que l'être est ce qui départit et en même temps l'être « est » la partition (GA 71, 128). Nous vérifions par là même que ce n'est pas nous qui faisons d'abord la partition, mais nous ne faisons que la suivre. Par conséquent, conclut Heidegger :

> La partition au sein de laquelle le partage se déploie comme séparation est le départ [entendu] comme la manière dont l'avenance s'abîme dans le commencement. [...]
> Penser l'être veut dire : endurer le partage en le mettant en question et en faire l'épreuve comme de ce qui porte à sa partition initiale la séparation du départ – la douleur comme le foyer où se déploie la partition [GA 71, 129].

Pensé simplement, le départ est l'« instant » de la partition, du partage et de la séparation. *Départ*, note soigneusement Littré, « signifie proprement

partage ; et de là vient sans peine le sens de s'éloigner d'un lieu. Pour *départ* dans le sens d'action de partir, l'ancien français disait *départie* ». Du point de vue de l'histoire de l'estre, seule l'épreuve du départ permet de se réapproprier la tresse initiale, celle de l'avenance, autrement dit de penser la *Verwindung*. C'est dans la *Verwindung*, la réappropriation, que nous pouvons saisir que le premier et l'autre commencement sont le même – avec des rythmes de commençances différents. La douleur, en ce sens, est la seule et unique épreuve à hauteur de commencement :

> Il s'agit de l'épreuve qui habite dans la douleur de la départition *[Geschiedenheit]* initiale à même l'avenance, départition au sein de laquelle le *qu'il y a* qui signe l'estre vient à s'allégir. Dans ce *Que l'estre est*, c'est l'estre qui en s'abîmant trouve son éclosion, prenant essor du rien initial qui manifeste l'entrée dans le silence propre au commencement. À ce *qu'il y a* de l'estre appartiennent co-originellement – portés par la douleur initiale de la mise au monde, celle qui prend en garde, à même la commençance du commencement, l'appropriation de l'estre dans la tresse de l'avenance – l'effroi devant le hors-fond comme le ravissement du départ [GA 71, 169].

Il s'agit là incontestablement d'une pensée difficile – et ce n'est pas en vain que Heidegger avait préféré d'abord la garder en réserve. Penser l'être revient au fond à faire l'épreuve – littéralement et dans tous les sens – du *départ de l'être* : le point de départ de l'être, la partition de l'être, la disparition de l'être. La douleur s'éprouve dans ce départ de l'être – et elle est inconsolable :

> La pensée habite l'inconsolable douleur *[unverschmerzlichen Schmerz]* et est ainsi le non-savoir – en connaissance de cause – *[das wissende Nichtwissen]* du commencement ; ce qui n'a rien à voir avec la *docte ignorance*, puisque la pensée ne pense aucun étant [GA 71, 250].

Philippe Arjakovsky.

→ Abîme. Angoisse. Autre commencement. Celan. Différence ontologique. *Ereignis*. Joie. Mal. Mort. « Silence de Heidegger ». *Stimmung*. Tonalités fondamentales. Trakl.

Duns Scot, John (1266-1308)

Fixons d'abord quelques perspectives concernant la France et l'Allemagne. En France le discrédit jeté par Descartes et les cartésiens (et par Molière !) sur la scolastique médiévale a été tel que nous commençons

tout juste, après *trois* siècles, d'en sortir – en grande partie grâce à Étienne Gilson. En Allemagne, en plein XVIIIe siècle, un professeur comme C. Wolff écrit et enseigne (en latin) dans des formes qui restent en grande partie médiévales. Pour un homme de la génération de Heidegger la philosophie médiévale existe et, dans son cas, c'est un domaine qui lui est d'autant plus familier qu'il y a pris goût lors de son passage par la théologie. Quand Jean Beaufret, ancien élève de L. Brunschvicg, a fait la connaissance de Heidegger, il était d'une grande ignorance en ce domaine. Il est, par exemple, très probable qu'avant d'ouvrir *Être et temps* il n'avait jamais entendu parler des *Disputations métaphysiques* de Suárez. Au contact de Heidegger il n'a pas été long à mesurer son ignorance et il a compris la nécessité de rattraper son retard en ce domaine. Pour Heidegger parler d'« ontologie médiévale » était on ne peut plus normal.

La philosophie du Moyen Âge fait partie de la formation de base de Heidegger. La querelle des universaux, la doctrine de la création, le problème de l'intellect agent font partie de son bagage universitaire et cet acquis ne cesse de l'accompagner. À la fin de sa vie, quand du fait de son déménagement il réduit au strict minimum les livres qu'il a immédiatement sous la main, le *De ente et essentia (De l'étant et de l'essence)* de saint Thomas d'Aquin fait partie des textes dont il ne se sépare pas.

La thèse qu'a présentée Heidegger en 1915 pour obtenir son « habilitation » est consacrée à Duns Scot. Elle s'intitule : *La Doctrine de Duns Scot sur les catégories et la signification*. En fait le texte qu'il étudie *(La Grammaire spéculative)* est l'œuvre d'un élève de Duns Scot, Thomas d'Erfurt, mais le Moyen Âge n'avait pas la conception de la propriété littéraire qui est devenue la nôtre depuis le XVIIIe siècle et c'est donc bien de la pensée de Duns Scot qu'il est question dans ce travail, qui montre le sérieux avec lequel travaillait l'élève de Rickert. Le choix de Duns Scot *(doctor subtilis)* s'explique probablement par la volonté de secouer un peu la tutelle du néo-thomisme dans cette citadelle du catholicisme allemand qu'est Fribourg. Depuis l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) le retour à saint Thomas est à l'ordre du jour.

Sur le sens à donner à ce « livre », Heidegger a dit lui-même l'essentiel en 1972 quand, non sans réticence, il l'a fait réimprimer avec ses écrits de jeunesse (aujourd'hui GA 1), ces écrits où, même s'il avançait dans le brouillard, son chemin prenait son départ. Sous le problème des catégories se profilait la question de l'*être* et sous celle de la signification la question

de la *parole*. *Être et parole*, telle serait donc la rubrique sous laquelle se placerait ce « livre » au regard rétrospectif que Heidegger a pu poser sur lui.

Il n'en reste pas moins que c'est *Être et temps* qui est le premier livre de Heidegger – premier dans tous les sens du terme. L'étude de 1915 n'est qu'une thèse universitaire. Heidegger l'entendait bien ainsi et n'a jamais réclamé pour son appréciation l'« indulgence d'un sens historique » (C. Girdlestone). Le jour où Jean Beaufret a voulu savoir ce qu'il en était, la réponse de Heidegger ne se fit pas attendre : « L'*alèthéia* n'était pas encore là ! »

François Vezin.

→ Dürer. Scolastique. Suárez. Thomas d'Aquin.

Dürer, Albrecht (1471-1528)

Le nom de Dürer apparaît ici ou là dans l'œuvre de Heidegger, notamment dans *L'Origine de l'œuvre d'art* où est cité le propos suivant tiré du *Traité des proportions du corps humain* : « Car, en vérité, l'art y est, dans la nature, et celui qui d'un trait peut l'en faire sortir, il le tient » (GA 5, 58), et dans le cours sur « L'Ister » de Hölderlin où est évoquée *L'Ancolie* (GA 53, 28). Mais c'est en 1936-1937, que l'aquarelle de Dürer intitulée *Le Lièvre* (1502) vient occuper à deux reprises une place éminente : dans le semestre encore inédit de l'été 1936 sur la *Critique de la faculté de juger* et dans le séminaire d'hiver 1936-1937 consacré aux *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller.

Dans ce second séminaire, publié en 2005 par la *Deutsche Schillergesellschaft* de Marbach, Heidegger accueillit son collègue historien d'art Werner Körte qui tint une conférence sur *Le Lièvre* au cours de la séance du 27 janvier 1937 (dont le tapuscrit est reproduit en fin de volume). Heidegger s'interroge alors sur la forme et, en prenant appui sur la conférence de Körte qui porte sur le statut d'*œuvre* de l'aquarelle, il oriente son propos sur la question de l'œuvre au fil d'une réflexion très originale sur *Le Lièvre*. « Une œuvre d'art n'est accessible, dit-il, que si est présente dans l'œuvre la manière dont est elle-même représentée la notion d'œuvre » (p. 108) et *Le Lièvre* offre précisément une occasion singulière de s'interroger sur le nouveau statut d'œuvre qui émerge à cette époque. En

effet, ce lièvre peint dans son extrême singularité, explique Heidegger, n'est plus une créature au sens médiéval, c'est un lièvre « pour ainsi dire, ''sécularisé'' » (p. 103) qui rompt avec la représentation symbolique des animaux que l'on trouve dans les bestiaires du Moyen Âge. Le lièvre que peint Dürer a ceci d'original qu'il est un *singulare* et non plus un *universale* et cette rupture que rend visible l'aquarelle devient au cœur du séminaire la source d'un admirable développement sur le nominalisme. En rupture avec la pensée scolastique de la réalité comme genre, Heidegger évoque l'*hecceitas* de Duns Scot et l'*individuum* d'Ockham et déclare que : « Cela signifie une révolution du mode de pensée que nous avons encore à peine accomplie. Le regard est ouvert pour le *monde* » (p. 96). Formellement, précise-t-il deux pages plus loin : « Avec le nominalisme, s'est préparé un *virage dans l'entente de l'être*, une expérience de l'être qui passe de l'*universale* au *singulare*. » Le virage est tellement radical que Heidegger y voit la vraie naissance des Temps nouveaux, en amont même de Descartes. À partir de ce long développement autour du nominalisme et du singulier, Heidegger revient au lièvre en s'appuyant désormais sur une citation d'Érasme trouvée dans le livre de Heinrich Wölfflin (*L'Art d'Albrecht Dürer*, 1905) ; cette phrase, qu'il cite aussi dans le cours sur Nietzsche de la même année, dit ceci : lui, le peintre Dürer, « en montrant une chose unique à partir de sa situation singulière, ne se borne pas à en faire apparaître un seul aspect isolé qui s'offre au regard » (GA 6.1, 189 ; *Nietzsche I*, p. 170) – et Heidegger de compléter la phrase : « mais, en montrant l'individu chaque fois dans sa situation en tant qu'unique dans son unicité, il rend visible l'être même dans un lièvre singulier, il rend visible l'être-lièvre, l'être-animal de cet animal. » Érasme, ajoute-t-il, « se prononce ici manifestement contre Platon ». Dans le séminaire sur Schiller, nous pouvons lire tout le développement qui permet d'en arriver à cette conclusion qui est formulée un peu différemment et qui permet de bien comprendre que *Le Lièvre* n'est pas la simple copie admirablement détaillée d'un lièvre naturel :

> Que voulait vraiment Dürer ? Il veut montrer l'étant lui-même, il veut faire paraître l'*être* de la chose, l'*être* de l'étant et ce, à vrai dire, avec déjà le grand pressentiment que l'étant est justement le *singulare* [p. 113].

Pour un penseur qui voit l'œuvre d'art comme une manière dont la vérité de l'être se met en œuvre et qui pensera l'*Ereignis* comme *singulare tantum*, nous comprenons combien ce dialogue avec Dürer put être fécond.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – H. Wölfflin, *Die Kunst Albrecht Dürers*, Paderborn, Salzwassen Verlag, 2012.

→ Duns Scot. *Ereignis*.

E

Eckhart, Maître (1260-1328)

Entre Maître Eckhart, théologien dominicain, maître en théologie de l'université de Paris et grande figure de la « mystique rhénane » et Heidegger, que l'on appelle parfois d'une expression assez convenue le « Maître de Fribourg », la jonction s'est opérée sur le thème de la *Gelassenheit*, « sérénité » ou « acquiescence » (comme propose de traduire Gérard Guest). Reprenant à Maître Eckhart le vieux mot de *Gelassenheit*, Heidegger ne se contente pas toutefois d'une simple reprise d'un thème qu'il importerait tel quel en sa pensée, il en opère bien plutôt la métamorphose dans la mesure où, chez Eckhart, c'est encore au sein du domaine de la volonté qu'est pensée la *Gelassenheit* par laquelle Heidegger caractérise plutôt l'attitude non volontative qui consiste dans la simultanéité d'un oui et d'un non à la technique moderne (GA 77, 109). Le thème eckhartien de la *Gelassenheit* ne prend son sens toutefois que sur fond d'une doctrine plus générale de l'humilité et du détachement, dont le motif central est la naissance de Dieu dans l'âme ou de l'âme en Dieu. Faire fi de sa propre volonté, l'annihiler même pour laisser (le *lassen* de *Gelassenheit*) advenir celle de Dieu, se démettre de toute volonté propre comme de tout amour-propre pour s'en remettre à la volonté de Dieu, ce que Maître Eckhart appelle encore en son moyen haut allemand *lûter ûzgân des dînen* (« sortir purement et simplement de ce qui est tien »), sans attendre de consolation de la créature : « Autant tu sors vraiment de tout ce qui est tien, autant, ni plus ni moins, Dieu entre en toi avec tout ce qui est sien » (*Entretiens spirituels*, dans *Traités et sermons*, p. 81).

Dans sa relation à Eckhart, Heidegger montre les ressources qu'offre le thème de la *Gelassenheit*, fût-elle pensée autrement, pour trouver aujourd'hui un juste rapport à la technique moderne – mais indépendamment du contexte théologique au sein duquel la pensée d'Eckhart s'est formée et formulée (Albert de Cologne, Thomas d'Aquin), même s'il caractérise sa mystique comme une mystique *spéculative*. Les études eckhartiennes tendent plutôt aujourd'hui à laisser s'effacer, en Eckhart, le mystique derrière le prédicateur et le théologien qu'il n'a jamais cessé d'être, notamment Kurt Ruh, Kurt Flasch, A. de Libéra. Le beau livre

de Käte Oltmanns *Meister Eckhart* se dit redevable de son existence au « Professeur Heidegger ». On pourrait donc se demander si, par-delà la question de la *Gelassenheit*, d'autres ponts ne pourraient pas être jetés entre la pensée d'Eckhart et celle de Heidegger, comme entre cet être-en-Dieu qui est pour Eckhart le véritable *esse* des créatures pour autant qu'elles ne tiennent pas leur être d'elles-mêmes *(ab alio esse)* et ce que Heidegger appelle la factivité *(Faktizität)*. Faudrait-il aller jusqu'à penser l'être-en-Dieu – au sens des locutions « être-au-monde » ou « être-vers-la-mort » – comme un existential ? Heidegger ne semble pas, à notre connaissance, s'être engagé dans cette voie, mais la question reste ouverte.

Pascal David.

Ouvrages cités – Maître Eckhart, *Traités et sermons*, trad. A. de Libéra, Paris, Flammarion, 1993. – K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Francfort, Klostermann, 1957.

→ *Gelassenheit*. Mystique. Volonté.

Économie (calculante)

Si Heidegger ne réserve pas à l'économie de traité particulier, c'est parce que ce phénomène relève de principes non économiques qui demandent quant à eux à être sondés davantage. De ces principes n'est pas redevable la seule économie, mais toute l'*organisation* actuelle du monde, notamment les sciences modernes (voir GA 65, 145-158). Cependant, il n'y a que l'attitude économique qui, avec sa manière de tout mettre en valeur par le calcul, devient déterminante dans toutes les autres sphères, comme c'est le cas par exemple dans celle de la physique. En ce sens, dit Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* :

> À propos du principe du mouvement, de la loi de l'inertie, se pose la question de savoir s'il n'est pas subordonné à un principe plus universel encore, à la loi de la conservation de la force qui, de son côté, est maintenant déterminée eu égard à la *consommation*, à la *dépense* et au *travail* – des notions désignant de nouvelles représentations fondamentales qui désormais pénètrent dans l'observation de la nature et qui, d'une manière frappante, font écho au domaine économique, à savoir au « calcul » du rendement [p. 105 ; GA 41, 95].

Ainsi *tous* les rapports aux choses et à autrui se font de plus en plus à l'instar d'une disposition économique qui, bien que presque indiscernable,

relève d'un mode historial du *logos*. En ce sens, écrit Heidegger :

> L'actuelle mobilisation gigantesque de tout un attirail de calcul dans la technique, dans l'industrie, l'économie et la politique témoigne de la puissance de la pensée obsédée par le λόγος de la logique sous une forme qui touche aux limites de la folie *[Wahnsinn]* [GA 79, 156].

Lorsque Kant, dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (§ 86), parle lui aussi de la folle illusion *(Wahn)* comme mobile des désirs, folie qui peut faire miroiter à l'homme l'acquisition d'argent comme une fin réelle, alors que l'« intérêt qu'il y prend n'est que l'intérêt de la pure illusion folle », il ouvre certainement une piste pour comprendre un aspect caractéristique de l'économie, aspect qu'il ne développe pas, car ce dont il s'occupe, c'est de fonder cette folle illusion dans le sujet et sa *nature*. L'obsession logistique de la logique, en revanche, dont l'intensité touche également à la folie et qui est aussi propre à l'économie, ne peut relever que de la *puissance du logos* dont cette obsession est précisément un des visages. Cette puissance est bel et bien historiale et elle concerne l'être humain notamment en ce qu'il est l'« être vivant qui calcule – calculer étant ici entendu au sens large que le mot *ratio* – à l'origine un mot du langage des commerçants romains – prenait déjà chez Cicéron... » (GA 10, 189 ; *Le Principe de raison*, p. 269).

En correspondance à cette puissance du *logos*, l'obsession logistique de l'homme calculateur est régie, en ses profondeurs, par une *volonté* selon laquelle il « compte partout avec les choses et avec les hommes comme avec ce qui se tient comme objet ». Et Heidegger de poursuivre en dialogue avec Rilke :

> Ce qui est ainsi compté devient marchandise. Tout est constamment transformé en de nouvelles ordonnances. [...] L'homme s'imposant vit des enjeux de son vouloir. Il vit essentiellement en un risque de son aître, risqué à l'intérieur de la vibration de l'argent et du valoir des valeurs. En tant que perpétuel changeur et médiateur, l'homme est le « marchand ». Il pèse et évalue constamment, et pourtant il ne connaît pas le poids propre des choses.
> L'argent ne faisant proprement fond que sur le poids des choses, il ne peut lui aussi que vaciller en son aître lorsque ce poids propre demeure inconnu [GA 5, 313-314 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 377].

Afin de remonter aux origines de l'économie, il convient de sonder aussi bien le principe du calcul qui régit les Temps nouveaux, que la disposition humaine qui y répond entre autres par une sorte de folie.

Le calcul, dit Heidegger dans les *Apports à la philosophie*, est « seulement installé au pouvoir par la faisance *[Machenschaft]* de la

technique, qui se fonde du point de vue du savoir dans le mathématique [...]. Tout doit s'orienter d'après l'état qui est chaque fois celui de la computation ; d'où la primauté de l'*organisation*, le renoncement à un changement du tout au tout qui prenne librement son essor... » (GA 65, 120-12). Ainsi, la liberté d'une croissance en un sens fondamental cède le pas au programme calculateur de l'organisation progressive d'une croissance de consommation.

À la sommation positiviste du nihilisme, répond déjà aussi la philosophie d'un changement abrupt d'ordre, comme le signale Cl.-H. de Saint-Simon en 1814 : « La philosophie du siècle dernier a été révolutionnaire, celle du XIXe siècle doit être organisatrice » (*Œuvres*, t. I, p. 158).

Sous le règne de l'organisation, la croissance économique s'avère être au service de la computation inconditionnelle qui n'est pas seulement le propre de quelques activités humaines, mais qui devient la « loi fondamentale du comportement » (GA 65, 121), celle qui exige de sans cesse tout valoriser sans exception, à l'aune de la calculabilité totale. Et puisque avec l'extension de la *calculabilité* croît la quantité de l'*étant à calculer*, l'envergure de la comptabilité économique croît elle aussi. C'est l'économie des Temps nouveaux, qui, à travers l'échange des marchandises et par sa façon de prendre en compte les choses et les êtres humains, promeut ce calcul dans le quotidien et se propose ainsi d'augmenter le bien commun – ce qui lui garantit sa justification.

C'est aussi à l'aune de cette loi fondamentale du comportement qu'est apprécié désormais le sens de la pauvreté *(Armut)*, du besoin et de la nécessité, de cette *Not* que Heidegger cherche à penser de manière autre comme « urgence » ou « détresse ». Ainsi, dans les *Apports à la philosophie* :

> Pourquoi, dès que le mot *Not* [« détresse »] apparaît, pense-t-on au « manque » et au « mal », à ce qui ne doit mériter que notre défaveur ? Parce que nous évaluons l'absence de détresse comme un « bien », et ceci à bon droit partout où sont de mise le bien-être et le bonheur. Ce bien-être et ce bonheur ne se maintiennent tous deux que par l'approvisionnement ininterrompu de choses à utiliser et dont on peut jouir, par ce qui est déjà présent là-devant et qui permet à travers le progrès un accroissement. Mais le progrès ne connaît pas d'avenir, parce qu'il ne fait que promouvoir « de plus belle » que ce qui est déjà établi jusqu'à présent [GA 65, 112].

Les choses à *utiliser* et dont on peut *jouir*, cela évoque l'histoire entière des appellations grâce auxquelles la métaphysique a pensé le « bien » : qu'il s'agisse des diverses économies politiques des Temps nouveaux

(l'*utilitarisme* en particulier), de la distinction médiévale entre *uti* et *frui* déjà esquissée par saint Augustin (*De doctrina christiana*, I, IV), qui regarde lui-même en arrière dans la direction de la tradition latine, ou encore de l'origine de cette distinction qui se trouve dans la *République* de Platon (VI, 505 a 4 : *chrèsima kai ophèlima*). Or, si la détresse est communément comprise comme manque, c'est-à-dire comme une possession, une propriété de biens de toute sorte réduite et limitée, Platon, toujours dans la *République* (V, 472 a 2), a aussi une entente beaucoup plus profonde de ce que dit notre mot « détresse », au moment où Socrate se plaint que son interlocuteur n'ait pas plus de compréhension pour son *hésitation* (*ou suggignôskeis straggeuomenô*), pour sa retenue et sa réserve. C'est cette entente qui touche l'existence en son cœur qui permet d'entendre véritablement la détresse, non seulement dans l'horizon des choses à utiliser et dont on peut jouir, mais aussi dans celui de l'estre en son hésitation *(Zögerung)*. L'être est ici ce qui met dans la détresse *(das Nötigende)* et qui, en tant que tel, est « ce qui demeure en réserve, sans être saisi, et qui dépasse en son aître tout ''progrès'', parce qu'il est lui-même l'avenir véritable » (GA 65, 113).

En promouvant des « biens », l'économie telle que nous la connaissons s'avère être alors un détournement de l'avenir dans l'histoire de l'être. C'est pendant la guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.-C.) que périt l'*ethos* transmis depuis Homère, et que les *sophistes* ambulant débitaient leur pensée utile, négociant l'être de l'homme et des choses sans vraiment les connaître. Selon Hegel, c'est « à cette période que commence le principe des Temps modernes » (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 18, p. 404) qui se propage dans un calcul obsédé par la logistique planifiant et organisant un futur global. Or pour la planification, pouvoir effectivement compter sur quoi que ce soit, cela exige un « marché qui non seulement en tant que marché mondial englobe la terre, mais qui, en tant que volonté de volonté, tient marché dans l'aître même de l'être et fait ainsi venir tout étant au tribunal d'un calcul général dont le règne est plus tenace là même où les nombres ne paraissent pas en propre » (GA 5, 292 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 351-352). Quand il évoque l'économie moderne, Heidegger le fait à partir de l'histoire de l'être et pense du même coup le phénomène que nous appelons *mondialisation*.

S'imposer délibérément, comme le veut l'économie mirobolante, cela signifie mettre en œuvre sa volonté, et plus précisément une volonté qui, en

posant tout dans la planification de sa représentation, « ne trouve pas de limite face à ce qui est donné et qui n'en veut pas trouver ; ce qui y est au contraire décisif, c'est l'illimité, non pas comme écoulement perpétuel et simple continuation ainsi de suite, mais plutôt comme ce qui ne se voit lié à aucune limite de ce qui *est donné*, à *aucun* donné ou à ce qui est susceptible d'être donné *comme limite* » (GA 65, 136). Telle est la lame de fond de l'*economy of change* à une époque de l'être où l'homme est devenu cambiste planétaire.

Jürgen Gedinat.

Ouvrages cités – G. W. F. Hegel, *Werke*, t. 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1999. – C. H. de Saint-Simon, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Anthropos, 1966.

→ Computation. Consommation. Économie (grâce à la gratuité). Gigantesque. Organisation. Pauvreté. Travail. Utilité.

Économie (grâce à la gratuité)

Même si les problèmes économiques ne cessent d'être au centre des préoccupations de notre humanité, et pour cause, même si l'économie nous donne à penser, il ne faut pas pour autant demander à Heidegger de nous aider à refonder l'économie politique.

Il ne le faut pas surtout parce qu'on pourrait en être tenté. Il suffirait, en effet, de se contenter de lire *Être et temps* comme une anthropologie de l'homme aux prises avec ses productions, mais bien entendu aussi très soucieux de sa « conscience morale ». Ainsi à peu de frais, Heidegger nous donnerait la clef pour le « retour » à une « pratique » « plus humaine » de ce qu'est l'économie, et à « retrouver » du même coup la voie d'une vie « plus authentique ». Ne fait-il pas justement l'éloge du métier et la « critique » de la technique ? Après Marx, Heidegger ? Pour avancer ou pour revenir en arrière peu importe, mais en tout cas pour forcer le présent à « changer » ?

C'est pourtant Heidegger lui-même qui nous défend de dévaler cette pente, dans un des passages à la fin de son cours de 1931 sur Aristote et la question de la *force* :

> Les Grecs, Platon et Aristote, n'ont pas simplement travaillé l'interprétation du phénomène de la production : ils ont fait bien plus que cela, car les concepts fondamentaux de la philosophie sont issus *de* cette interprétation et ont trouvé *en* elle leur formulation. (Pourquoi il en est ainsi, quelle qu'en soit la signification et pourquoi la philosophie antique n'est justement pas une philosophie de cordonniers et de potiers, voilà ce qui n'est pas à discuter ici.)
> Ce que les Grecs ont pu concevoir comme ἐπιστήμη ποιητική, c'est quelque chose de fondamental pour l'intelligence qu'ils ont du monde. Il faut donc tirer au clair ce que signifie le fait que l'homme ait un rapport aux œuvres qu'il met au monde. Voilà la raison pour laquelle ce livre qui s'appelle *Être et temps* parle du commerce avec l'util. Ce qu'il en dit n'est certes pas dit pour corriger Marx ou pour ériger une nouvelle économie politique. Il n'est pas dit non plus en voulant faire référence à une entente primitive du monde [*Aristote, Métaphysique &grec;Θ&grec1; 1-3*, GA 33, 137].

Non, s'il ne s'agit pas de s'adonner à une nouvelle « critique de l'économie politique », il ne s'agit pas non plus de « récupérer une sagesse antique ». L'enjeu est bien plus crucial. Ni révolutionnaire ni primitiviste, *Être et temps* regarde *ailleurs*, et c'est ainsi qu'il gagne un accès inouï à la philosophie, et à son historialité. C'est ainsi qu'il nous offre aussi la possibilité d'entrer, nous-mêmes, dans un rapport autre et plus approprié à ce qui se dit dans le mot « économie ». Ce que depuis *Être et temps* Heidegger nous invite à penser de l'historialité de l'existence, pourrait nous amener à *comprendre* autrement que de façon anthropologique la *loi* de l'*habitation* humaine : cette *oiko-nomia* qui serait alors *politique* (πολιτική) au sens strict de : loi de la *co*-habitation pour des *peuples capables d'échanger*. Voilà ce que Ossip Mandelstam *voit* d'une économie originaire, et politique en tant qu'originaire, dans un passage de l'étonnant texte qu'est *Le Blé humain*, là où il assigne à l'économie la tâche de faire, de ce blé en grain que sont les individus, le pain fragrant des peuples en dialogue :

> Trois fois loué soit tout ce qui n'est pas la politique dans le sens ancien du mot, louée soit l'économie avec son pathos domestique et universel, louée soit la hache de silex de la lutte de classe, loué soit tout ce qui est absorbé par le souci grandiose d'une économie mondiale, tout sens de la maison et de la gestion, toute inquiétude pour le foyer universel [p. 180].

L'enjeu d'une entente historiale de ce que pourrait être l'économie « dans son pathos domestique ET universel » est un enjeu *politique*. En jeu dans cette « inquiétude pour le foyer universel » est la vie des peuples en tant que peuples au travail. C'est là aussi, on pourrait le montrer, le sens profond du socialisme tel que Péguy le pense : non pas la défense réactive du « travailleur » mais le passage à une vie populaire axée sur ce qu'il y a de libre dans tout travail. Heidegger aurait bien pu souscrire ce que dit Péguy dans *L'Argent* : « Je dis : nous avons connu un peuple que l'on ne reverra

jamais. Je ne dis pas : On ne verra jamais de peuple. Je ne dis pas : La race est perdue. Je ne dis pas : Le peuple est perdu. Je dis : Nous avons connu un peuple que l'on ne reverra jamais. On en verra d'autres » (*Œuvres en prose complètes*, t. III, p. 799). Et en effet il y souscrit. Dans *Bâtir, habiter, penser*, après avoir décrit, pour montrer le *lien* entre habiter, bâtir et penser, une ferme de la Forêt-Noire, il ajoute aussitôt :

> La référence à la ferme de la Forêt-Noire ne signifie nullement qu'on devrait et qu'on pourrait revenir en arrière pour construire de la sorte. Cela nous fait voir comment on a pu construire à partir d'*une* manière d'habiter qui *a bien pu avoir lieu* [GA 7, 162 ; *Essais et conférences*, p. 192].

On en verra d'autres. Surtout si l'on saura voir que « habiter », et donc aussi avoir une *domus* (un οἶκος, une maison, un ménage, une économie), ce n'est pas l'effet d'une *domination* de l'étant, mais plutôt la réponse à cet Autre qui nous empêche de nous sentir les *domini* de quoi que ce soit d'*essentiel*.

S'il ne faut pas chercher chez Heidegger des « matériaux » pour une « refondation », progressiste ou régressiste peu importe, de l'économie politique − de cette science qui, disait Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* (§ 189), est née « dans les temps nouveaux comme d'un terrain qui lui serait propre *[in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist]* » −, ce que par contre nous pourrions faire, ce serait, plus modestement, de *lire* Heidegger. Il se pourrait alors que, même si Heidegger ne thématise pas l'économie, une lecture qui soit attentive au cœur de sa pensée nous ouvre à une entente de l'économique, et à une intelligence avec l'éco-nomie, bien plus profonde que toute refondation. En cela nous pourrions être, avec Heidegger, encore plus fidèles à cette urgence qui ne cesse de poindre, presque inaperçue, dans les « temps nouveaux », et qui nous demande d'être finalement, et *autrement*, modernes. Il se peut en effet que nous devenions véritablement modernes quand nous aurons positivement renoncé à faire de la science économique la *science de base* de la domination et de la surpotentialisation de ce que Marx appelait le « rechange organique » de l'homme avec la nature, du sujet avec l'objet, que Hegel appelait de son côté le « système des besoins », et que l'*economics* « ultramoderne » se représente techniquement comme un système généralisé d'« échanges » régi par un calcul total visant à l'allocation de « ressources rares ».

Une entente plus profonde de l'économique est possible. De quelle profondeur s'agit-il au juste ? De la profondeur que l'on atteint quand on cesse de s'efforcer de poser un *fondement* à des *représentations* de l'échange, pour aller droit à la *dimension* de l'échange *factif*. Cette dimension est en effet proprement, et littéralement, abyssale. Elle est sans-fond du simple fait qu'elle s'ouvre à partir du libre jeu de la liberté. Voilà ce que déjà le commerce avec l'util, tel qu'*Être et temps* le dégage, nous montre : pas d'échange véritablement humain sans ouverture du monde *et* ouvertude du *Dasein*. Ouverture-ouvertude, c'est la manière qu'a *Être et temps* de dégager l'essentiel de la « vérité ». Mais, comme le dira Heidegger quelques années après *Être et temps*, le fond abyssal de la vérité est la liberté.

Pas d'échange sans cette dimension abyssale de la liberté. Le libre-échange des (néo-)libéraux étant, dans le meilleur des cas, un pléonasme. Un pléonasme qui, ne connaissant pas de vrais antonymes, induit les plus zélés à chercher des ennemis fictifs.

Pas d'économie moderne sans un échange qui soit véritablement libre. On croit le savoir, et on se réclame de ce « savoir » surtout depuis que les formes alternatives à l'économie de marché se sont historiquement écroulées. Mais peut-être que plus on s'en réclame et moins on en sait. On confond le « marché mondial », qui franchit toute barrière, avec le libre-échange.

Le « commerce avec l'util », en tant que manière d'être en rapport avec un monde, nous dit quelque chose de tellement simple que toute idéologie ne peut que le manquer : toute *vraie* économie *est* grâce à la liberté. Mais, comme toute vraie liberté n'est pas *à force, chez un sujet, de volonté*, cela veut dire que, là où la liberté n'est pas laissée à son libre jeu, il y a aussi toujours la possibilité de se contenter d'une pseudo-économie, souvent cachée derrière l'apparence d'un hyper-économicisme. L'« économie » qu'on met aujourd'hui au centre pour lui dire oui ou pour la critiquer n'est pas encore une économie moderne.

D'où la question : savons-nous vraiment comment *est* cette liberté qui *fait* l'économie ? Est-elle la *propriété* du sujet auto-organisant sa propre insurrection à force de calculs ? Ou bien cette liberté est-elle quelque chose qui n'a foncièrement rien à voir avec l'appropriation, la subjectivation et l'objectivation, et le calcul ? La source de cette liberté serait-elle donc à

chercher ailleurs ? Si oui, en quoi Heidegger pourrait nous aider à localiser cet « ailleurs » ?

Ce que Heidegger ne cesse de nous dire de l'être, c'est qu'il est l'autre de tout étant. Ce qu'il ne cesse aussi de nous dire, c'est que cet Autre *est* avant tout l'autre *pour* cet étant que l'homme *a à être*. On a dit : toute vraie économie est grâce à la liberté. Pourrait-on oser dire que la liberté est *grâce à la grâce* ? Oui. Mais comment alors entendre « grâce » ? C'est bien là, dans la direction de cette entente, que Heidegger nous aide à *voir*.

Voici donc l'hypothèse : la possibilité d'un accès à la dimension de l'économique passe par une pensée renouvelée de la grâce. Et de ce qu'on pourrait appeler « état de grâce ». Dans *Être et temps* Heidegger parle de l'état de grâce, mais dans la perspective théologique traditionnelle de la différenciation du *status gratiae* du *status corruptionis* et du *status integritatis*. L'état de grâce est l'état intermédiaire entre les deux. C'est l'état où le salut est encore en jeu, dans la logique d'une économie *du salut*. Il en parle quand il parle du dévalement, du *Verfall*. Mais justement pour montrer que le dévalement tel qu'il l'entend n'a rien à voir avec une économie du salut :

> La dévalée du Dasein ne doit donc pas plus être prise comme « déchéance » à partir d'un état originel plus pur et plus haut. D'un tel état nous n'avons pas seulement sur le plan ontique aucune expérience, mais ontologiquement nous n'avons ni possibilités ni fil directeur pour l'interpréter [...] l'interprétation ontologique existentiale ne se prononce donc pas non plus ontiquement sur la « corruption de la nature humaine » [...].
> Le dévalement est un concept ontologique de mouvement. Ontiquement, il n'est pas fixé si l'homme « englouti dans le péché » est dans le *status corruptionis*, s'il se meut dans le *status integritatis* ou s'il se trouve à un stade intermédiaire, le *status gratiae* [*ÊT*, p. 176 et 180].

La manière dont Heidegger nous parle de cette « libre chute » qu'est le *Verfall*, le dévalement, situe celle-ci précisément *en deçà* de toute économie du salut. S'il est question d'être sauvés, dira-t-il un jour, « il n'y a qu'un Dieu qui peut nous aider », et pas nécessairement de façon « économique ». En revanche là où il est question d'ek-sister, ce qui est en jeu, c'est *être-le-là*. Et ce jeu-là pourrait bien être quelque chose qui a son économie à soi. En jeu avec la manière pour l'homme d'être-le-là ce sont ET la manière où le « là » de l'être *se donne* à partir de soi ET la manière où ce qui se donne *est reçu* par cet étant singulier qu'est le *Dasein*, pour qu'il puisse être à même son être, qui est d'avoir à être. Essayons de le dire simplement : c'est dans le « donner et avoir » de cette « comptabilité originelle », dans son « passif » et son « actif », que gît « l'économie originaire » du *Dasein*. Mais

alors, si l'être d'être-le-là est d'avoir à être, il faut aussitôt ajouter qu'entre le « donner et avoir » d'une économie originaire et l'« avoir à être » d'une éthique originaire *il y a coïncidence*. Une coïncidence qui est encore proprement *à-venir*.

C'est encore Mandelstam qui dit : « Le bien dans sa signification éthique et le bien dans sa signification économique [...] sont à présent une seule et même chose » (*Le Blé humain*, p. 180). Mais le présent de *ce* poète est le présent de l'avenance.

L'« avoir à être » du Dasein est aussi bien économique qu'éthique. En tout cas il est *originaire*, au sens strict qu'il advient avant toute distinction valable pour l'étant : ce qui est en jeu dans son déploiement, c'est en effet une capacité de « recevoir » qui n'est pas une passivité, car ce qu'elle reçoit, l'être, n'est pas une *activité*, mais plutôt, s'il est quelque chose, bel et bien un *refus*.

Car avant tout c'est bien *ce* refus qui est *donné*. Le don pur, qui ne pourra jamais être comblé par aucun contre-don, est le refus. Or, ce refus est une « gentillesse », une grâce, faite à l'ek-sistence de l'homme, car c'est en se soustrayant que l'être laisse à l'étant la possibilité de se manifester. C'est en donnant à l'homme le « là », que ce Rien inétant qu'est l'être donne à l'homme accès à l'étant pour qu'il puisse l'accueillir, se l'approprier, le travailler et l'échanger comme il *se* doit (ὡς δεῖ, dit Aristote de l'activité de disposition, agencement et distribution propre à l'οἰκονόμος). En cela le refus de l'être (ce refus qu'est l'estre) règne doucement sans avoir besoin d'aucune force pour dominer. Mieux : il règne justement parce qu'il ne force pas. Son royaume n'est pas *en force* de lui, mais *grâce à* lui. En cela le règne de l'être, voire sa manière de « dominer » (sa *Herrschaft*) est, dit Heidegger, une grâce : « Cette *domination* est la χάρις de l'estre en tant qu'estre, la silencieuse dignité du lien qui ne force pas, et qui n'a jamais besoin de se renforcer [en une continuelle surenchère] dans le besoin de puissance » (GA 69, 69). Il n'y a pas à vrai dire d'autre domination au sens d'une véritable *Herrschaft* que celle de l'estre, ajoute-t-il, car toute domination par la force et le calcul n'est en réalité qu'une *pseudo-domination* :

> L'inquiétude essentielle de la puissance en tant que surpotentialisation, voilà ce qui fait que la puissance soit « volonté » tendue vers la puissance, et à vrai dire de telle manière que la volonté en tant que commandement se soumet cette inquiétude, afin de la pouvoir surmonter en tant que telle et de la rendre constante. Suite à cette inquiétude de la puissance, la puissance ne peut jamais fonder quelque chose comme une autorité, au sens de la vigueur des lois à partir de la

> « joie antique » du déferlement de l'estre. Toute puissance n'est que pseudo-domination ; voilà aussi pourquoi elle ne peut supporter aucun « contre » qui soit initial dans son essence [GA 69, 69].

Telle est l'esquisse d'une « économie originaire » à partir de cette grâce qu'est le refus.

Voilà qui est bien, dira-t-on − cet « On » que nous sommes tous quand nous nous laissons aller jusqu'à croire que nous savons distinguer entre ce qui est réel et ce qui, au mieux, n'est qu'un rêve mi-philosophique et mi-poétique. Voilà qui est bien, mais si maintenant *on* veut « parler économie », il faut savoir que l'économie est tout simplement le contraire du don et de la grâce. C'est comme cela qu'on parle, peu importe que ce soit pour louer ou pour blâmer cette « réalité » indiscutable de l'économie. « Nous n'avons pas qu'une morale de marchands », dira Marcel Mauss à la fin de son *Essai sur le don*, là où il essaie de préfigurer un socialisme à venir sur la base de ce qu'il a pu, et peut-être aussi voulu, voir du don dans les sociétés primitives. « Aucun repas n'est gratuit », dira par contre Milton Friedman toute sa vie durant dans son obsessionnel discours sur les bienfaits d'une économie de marché *totale*. Qui a raison ? Chacun peut choisir, paraît-il, selon ses préférences « éthiques ». On peut ou bien essayer de subordonner la « logique marchande » à de « plus hautes valeurs », ou bien juger que la seule bonne attitude morale consiste à subordonner toute option morale, ainsi que toute action, au calcul économique de son utilité.

S'agit-il de pousser à l'extrême les deux positions, pour voir si elles sont tenables ? Ou peut-être faut-il d'emblée émettre une autre hypothèse, qui dit qu'il n'est surtout pas question de subordonner, ni le calcul à la morale ni la morale au calcul ? Mais alors quel pourrait bien être dans cette hypothèse le rapport entre grâce et économie ? Allons voir. Ce que nous avons essayé de voir chez Heidegger, à propos de l'éthique et de l'économie originaires résonne énigmatiquement déjà dans un texte d'Aristote. Il s'agit d'un passage du livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, où il est question de monnaie et d'échange dans la πόλις. Avant encore de rencontrer la définition qu'Aristote propose du *nomisma*, mais après avoir lu ce qu'est pour lui l'échange, nous pouvons lire les propos que voici :

> Voici ce qu'il y a de tout à fait singulier dans la χάρις : [s'il est vrai qu'] il faut *seconder* (en rendant grâce à son tour) celui qui a rendu grâce, cela signifie, [au fond, et dès le commencement] : à nouveau, chaque fois et pour chacun, s'être toujours déjà engagé dans la χάρις [*Éthique à Nicomaque*, 1133 a 4-5].

En quoi cet engagement dans la χάρις répond-il à la nature de l'échange tel qu'Aristote le voit ? Il suffit de lire ce qu'Aristote dit juste avant de parler de χάρις :

> En effet, on cherche à répondre – soit au mal, sans quoi il pourrait sembler que l'on est des esclaves, – soit au bien, à défaut de quoi la restitution (le donner qui rend) ne serait pas engendrée. Or c'est précisément en prenant appui sur ce *donner en réponse à avoir reçu* qu'on [obtient perpétuellement, c'est-à-dire qu'on] *maintient* l'unité [de la πόλις]. C'est la raison pour laquelle le temple des Grâces est lui aussi érigé de telle façon qu'il soit toujours bien en vue, [c'est-à-dire proche, et à la portée de chacun] : afin que soit la *restitution en elle-même réciproque* [*ibid.*, 1133 a 1-4].

« Restitution en elle-même réciproque », c'est la définition phénoménologique qu'Aristote nous donne de l'échange, y compris de ce que l'on pourra ensuite appeler, avec ou sans mépris, « échange marchand ». C'est une définition *précise*, car elle nous dit non seulement ce qui se passe avec tout échange, mais elle nous donne aussi une indication de la dimension d'où tout échange peut surgir. *Tout échange est déjà nécessairement une restitution*. Si l'on veut vraiment commencer par le commencement, c'est-à-dire si l'on veut penser de façon *initiale*, il faut admettre qu'on ne donne pas pour avoir *(do ut des)*, mais qu'on donne parce qu'on a *déjà reçu*. « On » signifie ici, littéralement : tout homme, qu'il *sache* ou pas *à partir de quoi* il fait ce qu'il fait. *Tout* homme, quand il échange, ne fait que restituer. La restitution est un donner en lui-même réciproque, lequel, du fait de cette réciprocité, est toujours déjà un rendre.

C'est donc déjà *dans l'échange* qu'on rend grâce, qu'« on dit merci ». S'agit-il d'excès d'optimisme, ou même, comme on dit en Italie de *buonismo*, de la part d'Aristote, comme s'il oubliait la férocité qui peut caractériser les rapports « marchands » sur le « *(Welt)Markt* » ? Cautionne-t-il, en l'adoucissant, le « discours capitaliste » ? Ou bien s'agit-il pour lui de simplement faire apparaître ce qui est en jeu avec l'échange entre hommes ? En tout cas, ce qu'Aristote dit de l'échange ôte au « discours du don » sa prétention de *compléter* l'échange avec autre *chose*. L'échange est d'emblée en lui-même une question de χάρις. Mais alors dans la χάρις de quoi est-il question ? Réponse : il est question de ne pas rabaisser la χάρις au niveau de la pure gentillesse ou, pire, de la simple politesse. Il ne s'agit pas avant tout de bien se comporter « en société ». S'il est vrai que pour chacun de nous il s'agit de répondre *aux autres*, en quoi l'échange lui-

même participe de la χάρις, la χάρις elle-même appelle, a déjà toujours appelé chacun de nous, à un *autre partage*.

Il faut s'être toujours déjà engagé en χάρις. Pourquoi ? Ou mieux : à quoi bon *(Wo-zu)* ? Tout simplement *pour être*, selon la manière dont un être humain a proprement à être. Il est bien clair que *cette* grâce, et *cet* engagement dans la grâce, ne sont pas si aisément constatables, ni dans les rapports « gratuits », ni dans les rapports « économiques », peut-être parce qu'ils ne sont pas si fréquents. Mais, dirait Heidegger, seul cet étant dont le propre de son être est d'avoir toujours déjà pu s'engager *librement* dans la χάρις *peut aussi ne pas s'y engager*, et tout simplement dévaler vers un plus bas niveau, dans lequel gentillesse et/ou ingratitude peuvent apparaître, et même donner l'impression de régner sans partage. C'est le règne de l'impératif hypothétique, dirait Kant : je fais ou je ne fais pas, cela dépend de mes calculs... Est-ce aussi le règne modeste de l'économie ? Ou, bien plus immodestement, le terrain d'une pseudo-économie ?

Ce qui reste quand cette liberté d'engagement dans la grâce n'est pas factivement exercée, ce qui reste quand l'engagement est raté, cela s'appelle pour Aristote « chrématistique ». Nous pourrions dire, depuis les « innovations » des derniers trente ans : « capitalisme financier ». Mais le capitalisme financier, dont Friedman a été l'un des chantres les plus convaincus, n'est qu'épiphénomène par rapport à ce qui le porte. Ce qui le porte s'appelle nihilisme. Sa manière de se déployer sous visage d'économie étant l'impératif de la *calculabilité totale*.

Revenons à Friedman (sans oublier Léon Walras, qui avait un propos semblable : « la société n'est pas un pique-nique ») : le propos « aucun repas n'est gratuit », c'est la traduction de l'anglais *there is not such a thing as a free meal*. Notons avant tout que ce qui est « gratuit » en français devient « libre » en anglais, Nous avons déjà remarqué, sur un autre plan, et en positif, l'affinité entre grâce et liberté. Ici nous sommes devant la négation principielle de cette affinité, au nom d'un autre principe. Lequel ?

En effet, Friedman ne fait que reprendre une manière de dire bien répandue en milieu anglo-saxon. Peu importe son origine. Bien plus important est la signification que le propos prend dans le discours ambiant des sciences, et en particulier de la science économique. L'idée est simple : aucun bien ou service n'est gratuit, même si celui qui le reçoit ne le paie pas, car ce sera quelqu'un d'autre qui l'aura payé à sa place. Là où l'économie se présente comme le calcul intégral de ressources rares en vue

de leur utilisation efficace (là où l'*economic efficiency* est la seule « logique » admise), un « repas gratuit » est l'indice d'un *défaut de calcul*, auquel doit correspondre un gain manqué, et un ajustement à calculer. Tout a un coût, la question étant seulement de savoir qui paie, par exemple si c'est l'individu visant son avantage ou le collectif visant le *welfare*, si c'est la distribution *via* le marché ou bien la distribution *via* la redistribution de l'État providence.

Ce qui se cache derrière la boutade que Friedman aimait opposer aux « bons sentiments » de ses adversaires idéologiques, c'est une foi *aveugle* dans le principe de raison : *nihil est sine ratione*. Heidegger nous dit que derrière le principe de raison se cache l'arraisonnement, le *Gestell*, qui est l'esprit même de la technique.

Mais il ne dit pas que cela. Le principe de raison, qui peut devenir dans notre « monde » le ressort arraisonnant de la domination inconditionnelle du calcul totalisé, peut aussi montrer *autre chose*. Il est, dit-il dans son cours du semestre d'hiver de 1955-1956, question d'accentuation. Si tout étant, sans exception, *peut* apparaître comme l'effet calculable d'une cause, si « rien n'est sans raison », c'est que *l'être, lui, en tant que tel*, ne cesse de se soustraire silencieusement – voire mieux : sans faire de bruit – à l'emprise du calcul, en nous faisant la grâce de sa soustraction. Le principe de raison est à la fois *horror vacui* et déploiement de l'être en tant que Rien. En tant que refus. En tant que *don*.

La technique elle-même est un don de l'être. Elle est le don du Rien. Même si notre humanité technique reçoit ce don sans s'en apercevoir *suffisamment*. C'est cette reconnaissance insuffisante, mais non pas pour autant absente, du don du refus, qui nous empêche encore, dira Heidegger, d'entretenir un rapport libre avec la technique. Voire, comme aimait traduire Jean Beaufret, un rapport *plus libre*.

Rien n'est gratuit. Le Rien (l'être) est grâce. Quelle est la vérité ? Y a-t-il là une contradiction à supprimer ou à concilier ? Ou bien il n'y a pas de contradiction, tout simplement parce qu'entre les deux il y a une dissymétrie topologique, une dissymétrie qu'aucun calcul ne saura jamais voir ? « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » Il faut creuser : il y a une pensée, que Heidegger appelle « essentielle », qui n'est pas opposée au calcul, car elle pense ce qui, en se soustrayant au calcul, rend historialement possible le déploiement d'une pensée calculante qui vit dans le dévalement de sa provenance.

Et pourtant : même si le calcul essaye de « régner » à force de calculs, n'y a-t-il pas quelque chose qui règne plus profondément et plus doucement ?

La grâce en tant qu'estre ne se calcule pas. Elle n'appartient pas au domaine du calcul. Mais que pourrait devenir un calcul sachant ce qui lui appartient, dès lors qu'il saurait à quoi lui-même appartient ? La pensée calculante n'est pas la seule pensée. Voilà une manière de penser qui nous place d'emblée *ailleurs*. Heidegger n'oppose pas la pensée essentielle à la pensée calculante. Il n'y a pas opposition, mais soutien par la première de la seconde. Voilà pourquoi il ne faut pas non plus opposer l'économie à l'éthique. Un calcul qui ne prétendrait pas être total serait un autre calcul, et un autre mode d'habitation du calcul. Cette habitation autre ne donnerait-elle pas aussi lieu à une autre économie ?

Parmi les économistes, Keynes est le seul jusqu'ici qui ait cherché à construire un savoir de l'économie en partant d'un renoncement, ce qui est sa manière à lui de dire oui au refus : le renoncement à l'impératif de la calculabilité totale. Keynes comprend l'économie (la vie économique aussi bien que la science de celle-ci) à partir d'un surmontement de l'*horror vacui*. Il le fait avec une théorie de la probabilité, voire avec une interprétation du rapport entre calcul et possibilité. Pour Keynes les certitudes venant du calcul économique reposent sur une « incertitude fondamentale ». Fondamentale au sens où ce qui est proprement *certain* est (le hors-fond de) l'*in*-certitude. Il y a quelque chose qui en économie se soustrait à la prise sécurisante du calcul et qui fait de l'économie une activité profondément, c'est-à-dire abyssalement ET librement, humaine. Tout calcul repose sur rien. Et à ce Rien il faut savoir faire face autrement qu'avec des calculs.

L'attitude qui sait faire face à l'incertitude, Keynes l'appelle *animal spirits*. « Esprits animaux », c'est une expression de Descartes, que ce dernier reprend à son tour de Galien (πνεῦμα ψυχίκον). Toutefois, ce qui chez Galien disait l'animation d'une vie, et qui commence à être critiqué par Vésale avant Descartes, au nom d'une conception mécanique du « système nerveux », devient chez Descartes un moyen pour résoudre une difficulté insurmontable de sa pensée, notamment l'abîme entre *res extensa* et *res cogitans*, entre la substance qui n'est qu'en tant que calculable et cette substance qui n'est qu'en tant qu'elle calcule. Keynes, lui, est plus du côté de Galien que de celui de Descartes. Il parle d'« une urgence spontanée à

agir plutôt qu'à rester inertes, et non pas comme le résultat d'une moyenne pondérée d'avantages quantitatifs multipliés par des probabilités quantitatives » (*The General Theory of Employment, Interest and Money*, p. 161). Ce que les *animals spirits* permettent de surmonter d'un seul coup, c'est le contraste toujours possible entre le calcul utilitaire et l'action, voire l'abîme qui peut toujours se creuser entre la nécessité de calculer avant d'agir et le fait que tout agir fait face à une « incertitude fondamentale ». Les *animal spirits* ne sont pas des pulsions bestiales et irrationnelles, ils sont plutôt un nom pour le penchant de l'homme *à ek-sister, à être en ayant à être, et donc* en faisant face à ce qui ne cesse de se révéler en se soustrayant. Appelons-le l'« incalculable », et appelons les *animal spirits*, tout simplement, « égalité d'âme face à l'incalculable », ou encore plus simplement : « courage ». Voilà ce que Keynes dit dans sa *Théorie générale* :

> On peut bien affirmer que toute activité entrepreneuriale, qui dépend des attentes à propos de l'avenir, apporte des bénéfices à la communauté dans son ensemble. Mais l'initiative individuelle ne sera adéquate à cette tâche que si un degré raisonnable d'utilisation du calcul est soutenu et intégré par le courage. C'est ainsi que la crainte d'une perte définitive − qui souvent, comme l'expérience le suggère, à nous et à eux, décourage les pionniers −, est surmontée, exactement comme un homme intègre surmonte la peur de la mort [*ibid.*, p. 162].

Faire face à l'incalculable, c'est pour tout homme, et en économie aussi, apprendre à devenir mortel, et à voir dans le rien une grâce. Il n'y a économie proprement humaine que là où l'être humain devient *capable* d'un rapport à la mort.

Ce que Keynes ne fait que suggérer, Heidegger le *pense*, et non pas, comme nous l'avons dit dès le début, pour fonder une nouvelle économie politique, mais en vue d'un accès adéquat à ce qui fait la *nécessité* du *libre* échange. Car le libre-échange est avant tout échange sur le fond d'un hors-fond, échange dans lequel tout simplement on redonne, ce qu'on a toujours déjà reçu : la liberté.

Dans la Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger écrit :

> La pensée calculante elle-même se met d'elle-même sous la contrainte de devoir tout maîtriser à partir de la logique rigoureuse de sa méthode. Elle ne peut même pas pressentir que tout ce que le calcul pose comme calculable est déjà, et bien avant toute sommation et production opérées par le calcul, quelque chose d'entier, dont l'unité à coup sûr a partie liée avec le domaine de cet incalculable qui soustrait aux prises du calcul aussi bien soi-même que son caractère foncièrement inquiétant [GA 9, 309-311 ; *Questions i*, p. 80-82].

L’inquiétant incalculable : voilà ce qui met en échec toute volonté de « domination » à force de calculs. Mais cet incalculable inquiétant est du même coup ce qui alimente dans l’homme le courage nécessaire pour lui faire face, pourvu qu’il sache laisser tomber toute prétention de maîtrise. Le texte poursuit :

> Ce qui cependant, partout et toujours, a déjà fermé la porte aux prétentions du calcul et qui en même temps, tout en lui restant énigmatiquement méconnaissable, est toujours plus proche de l’homme que tout étant auprès duquel il s’installe avec tous ses plans, peut parfois donner le ton à l’être de l’homme en le faisant penser sur un mode dont la vérité reste hors portée des possibilités de toute « logique ». Cette manière de penser dont les pensées non seulement ne calculent pas, mais qui avant tout et surtout reçoit son ton propre de l’Autre de l’étant, appelons-la « pensée essentielle ». Au lieu de compter sur l’étant au moyen de l’étant, la pensée essentielle se distribue généreusement soi-même dans l’être pour la vérité de l’être [GA 9, 309-311 ; *Questions i*, p. 80-82].

La « production de marchandises par le moyen de marchandises », voire la version économiciste de cette démarche qui consiste à compter sur l’étant au moyen de l’étant, est la production *parfaitement insensée* – comme Sraffa le sait. Elle est une production parfaitement « neutre » par rapport à la question de la *justice* qui devrait présider au *partage* de ces « productions ».

La pensée essentielle, en revanche, n’essaye pas de dominer et de « produire » par la force de ses « lois », car elle a toujours déjà accepté de ne pas dire non à la grâce de l’être. C’est en cela qu’elle devient beaucoup plus « riche » que toute volonté de calcul. Tellement riche que sa générosité, même, surtout quand elle prend la forme du sacrifice, n’est jamais du gaspillage. Il s’agit d’une générosité profondément, et légèrement, *économique*. Ainsi, écrit encore Heidegger :

> Cette pensée [qui se dépense soi-même] répond à l’appel de l’être, cependant que l’homme confie tout son être historial à la simplicité de cette seule nécessité qui ne contraint pas en soumettant à une astreinte, mais plutôt en engendrant cette urgence que remplit uniquement la liberté du sacrifice. La seule urgence, c’est que la vérité de l’être soit gardée et sauvegardée, quoi qu’il en soit de toute vicissitude concernant l’homme et l’étant. Délesté de toute astreinte, car surgissant de l’abîme de la liberté, le sacrifice, c’est – pour l’être de l’homme – se dépenser soi-même en se dispensant à la sauvegarde de la vérité de l’être en faveur de l’étant. Dans le sacrifice advient à soi le remerciement en retrait, qui seul sait apprécier *la grâce [Huld]*, en tant que quoi l’être se transmet à l’être de l’homme dans la pensée, de manière à ce que cette dernière puisse prendre sur soi la garde de l’être, dans un perpétuel réapport à l’être [GA 9, 309-311 ; *Questions i*, p. 80-82].

Un perpétuel réapport. « La grâce, c'est toujours elle qui donne naissance à la grâce », disait Sophocle (*Ajax*, v. 522). Heidegger cite ce vers à la fin de *« ... l'homme habite en poète... »* (GA 7, 208 ; *Essais et conférences*, p. 245). La χάρις de Sophocle, il la traduit par *Huld (Huld denn ist's, die Huld hervor-ruft immer)*, non sans avoir salué comme *herrlich*, comme *souverainement libre*, la traduction de χάρις par *Freundlichkeit* que donne Hölderlin avec : *amitié*. Un mot « inoffensif », dit Heidegger. Et pourtant, c'est là, dans l'amitié, le fond *incalculable* de la *loi de l'habitation*. En se dés-attachant de l'étant, Heidegger regarde ailleurs. En regardant ailleurs, il nous aide à regarder de près l'οἰκο-νομία. Dans la Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, il conclut ainsi :

> Mais comment, chaque fois, une humanité pourrait-elle se trouver disposée à remercier originalement, si la faveur de l'être, grâce au rapport toujours ressurgissant qui lie homme et être, n'octroyait pas à l'homme la noblesse qu'est cette pauvreté où la liberté du sacrifice garde en retrait le trésor de son être ? Le sacrifice est le dés-attachement de l'étant, dés-attachement qui n'est tel que dans la mesure où il s'achemine vers la garde de la faveur de l'être. Le sacrifice peut certes être préparé et commandé par le fait d'œuvrer et de performer au sein de l'étant, mais il ne pourra jamais être accompli de la sorte. [...] C'est pour cela que le sacrifice ne tolère aucun calcul par lequel le sacrifice ne peut qu'être évalué relativement à une utilité ou une nuisance – indépendamment du fait que ces fins posées soient élevées ou bien dégradantes. Rabaisser le sacrifice au niveau du calcul défigure l'être du sacrifice. La recherche effrénée des fins trouble la clarté de cette décence qui ne dit pas non à l'angoisse, et qui est le cœur même de cet esprit de sacrifice qui a bien su oser la proximité de l'incalculable [GA 9, 309-311 ; *Questions i*, p. 80-82].

La grâce en tant que grâce du Rien est le fond de toute économie et de tout échange. Le cœur même de cet esprit de sacrifice qui ne dit pas non au sentiment du Rien, c'est-à-dire à la mortalité, l'égalité d'âme, le *courage*, qui s'alimente de la pauvreté qu'est l'estre, est la réponse humaine à cette grâce, l'esprit qui est au fond de toute économie, du fait qu'il sait bien oser la proximité de l'incalculable.

Heidegger ne corrige pas Marx, ni ne fonde une nouvelle économie politique. Il nous permet de penser avec (la) grâce.

Massimo Amato.

Ouvrages cités – J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, dans *Collected Writings*, vol. 7, Londres, Macmillan, 1973. – O. Mandelstam, *Le Blé humain*, trad. G. Capogna-Bardet, Arles, Actes Sud, 2004. – Ch. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.

→ Économie (calculante). Pauvreté.

Écoute

On pourrait être tenté de situer l'entente heideggerienne de l'écoute à la suite de Kant écrivant : « Penser c'est parler et parler c'est écouter » (*Opus postumum*, p. 242). Que la parole ait essentiellement trait à l'écoute, Heidegger ne cessera de le dire. Mais chez lui, c'est en direction de l'insigne ouverture qui est propre à l'existence du *Da-sein* qu'est pensée l'écoute qui va de pair avec l'ouïe – « Ouïr *[Horchen]* », note-t-il : « s'étendre en sondant (νοῦς), recueillement qui arrache à et ravit (λόγος) » (GA 85, 137). C'est dire que c'est de l'écoute et de l'ouïe que relève l'être de la raison, mais de l'ouïe entendue comme l'« aître le plus abyssal de la raison » (GA 85, 137). L'ouïe et l'écoute appartiennent ainsi à ces phénomènes originaires sur lesquels se fonde l'être du *Dasein* – être qu'il accomplit notamment en prêtant l'oreille à ce qui est susceptible de ne se donner à entendre que dans l'ouverture du *là qu'il est* et qu'il a à être.

Ayant à *être* son être, l'être humain se voit appelé de par cet être même à en répondre, à être à son écoute – à être essentiellement celui *qui écoute*. Heidegger écrit ainsi dans une des pages les plus importantes d'*Être et temps* que :

> La perception acoustique se fonde sur l'écoute *[Hören]*. Être à l'écoute de... c'est l'être-ouvert existential du *Dasein* en tant qu'être-ensemble tourné vers les autres. L'écoute constitue même l'ouverture primordiale et véritable du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre... [p. 163].

Cela n'empêche pas que, d'abord absorbés par les choses du monde ambiant dans la quotidienneté, nous faisions la sourde oreille à notre être même et que nous nous passions de ce « pouvoir-écouter existentialement premier ».

Si la capacité d'écoute est existentialement première, c'est parce que l'écoute signe l'ouvertude même du là dans le rapport qu'a le Dasein à l'être. Il s'agit dès lors beaucoup plus d'*être à l'écoute* que d'écouter au sens physiologique du terme. Prenant congé de toutes les métaphysiques de la perception, Heidegger écrit ainsi dans le long passage qu'il consacre à l'écoute dans la conférence intitulée *Logos* :

> Nous sommes à l'écoute quand nous sommes tout ouïe. Mais l'« ouïe » ne désigne pas l'appareil du sens auditif. L'ouïe (ou les oreilles) que connaissent l'anatomie et la physiologie ne produit jamais, comme organe des sens, une écoute, pas même lorsque nous la restreignons à n'être qu'une perception de bruits, de sons ou de notes musicales. Une telle perception ne peut être ni constatée anatomiquement, ni prouvée physiologiquement, ni, d'une façon générale, saisie biologiquement comme un processus se déroulant à l'intérieur de l'organisme, bien que la perception ne prenne vie *[lebt]* qu'en prenant corps *[leibt]* [GA 7, 219 ; *Essais et conférences*, p. 258].

Au sens phénoménologique, jamais un corps *(Leib)* ne peut être réduit à un organisme ou à un corps physique *(Körper)*, si bien que, poursuit Heidegger :

> Si les oreilles n'appartiennent pas vraiment à la véritable écoute au sens de pouvoir tendre l'oreille *[Horchsamkeit]*, alors ce dont il retourne dans l'écoute et dans les oreilles relève de façon générale d'une singulière conjointure. Ce n'est pas parce que nous avons des oreilles que nous sommes à l'écoute. C'est parce que nous sommes à l'écoute que nous avons des oreilles, que nous pouvons être dotés d'oreilles corporelles. Les mortels entendent le tonnerre du ciel, le bruissement incessant de la forêt, l'écoulement de la fontaine, les accords de la lyre, le grondement des moteurs, le bruit de la ville – mais ils ne peuvent en être à l'écoute que dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre ils sont ou ne sont pas tendus par l'écoute dans une appartenance à toutes ces choses.

Autrement dit, l'écoute véritable *(das eigentliche Hören)* n'est possible que sur fond d'une essentielle appartenance *(zugehören)* qui est le signe de l'entre-appartenance *(Zusammengehörigkeit)* de l'être et de l'être humain.

Cette entre-appartenance de l'être et de l'être humain qui se déploie comme écoute de ce que l'être adresse en sa parole *(Zuspruch)*, Heidegger l'a également pensée de manière historiale selon les différentes époques de cette adresse. Et il faut noter à ce sujet que la métaphysique, où domine très largement le registre de la vue (*thé*orie, *id*ée, *spéc*ulation, etc.), est demeurée comme sourde à l'appel de l'estre ; ce manque d'oreilles, toutefois relève moins d'un défaut de quelque penseur que du déploiement historial de l'estre lui-même.

Préparée par *Être et temps*, la possibilité d'une première écoute de l'estre s'offrit à la pensée – phénoménologiquement et herméneutiquement ouverte – dans ce que Heidegger nomme à partir du milieu des années 1930 l'*assonance* de l'estre même, dont la mise en résonance inaugure l'ajointement fugué des *Apports à la philosophie*. Cette assonance – *der Anklang* – se donne à entendre à travers l'aître de la technique moderne dont le règne nous prive de notre écoute même, « nous dont l'écoute et la vue dépérissent sous la domination qu'étend la technique à travers la radio

et le film », dit Heidegger à la fin de la conférence sur *Le Tournant* (GA 79, 77). Tout appareil acoustique refoule le « monde ambiant » et suggère à l'« auditeur » de s'adonner à une attitude subjectiviste l'invitant à *se* procurer des affects à volonté en faisant imploser toute distance sans pour autant permettre à la proximité de poindre. Sommés de consommer des affects (voir GA 69, 60), nous accomplissons l'empêchement à aître – *das Unwesen* – de notre écoute qui, elle, s'accommode à ce qui accorde (GA 85, 110). La manière dont l'écoute originaire prête oreille en se mettant à l'écoute est une disposition qui est essentiellement ouverte à une autorité qui s'adresse à l'être humain – lui parle : « De quelques façons que par ailleurs encore nous écoutions, partout où nous entendons quelque chose, l'écoute est le se-laisser-dire qui tient déjà en lui toute perception et toute représentation », dit le dernier texte d'*Acheminement vers la parole* (p. 241 ; GA 12, 243). Voilà pourquoi une telle « écoute de la parole précède de la façon la plus inapparente toutes les écoutes ordinaires ». Et parler, à son tour, n'est pour l'être humain rien d'autre qu'une écoute de la parole :

> Suivant l'habitude, on oppose parler et écouter : l'un parle, l'autre écoute. Mais écouter non seulement accompagne et entoure parler, ainsi que cela se passe dans un entretien. Que parler et écouter aient lieu en même temps veut dire plus. Parler est, depuis soi-même, écouter. C'est écouter la parole que nous parlons. Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter ; parler est *avant* tout écouter [GA 12, 243].

Jürgen Gedinat.

Ouvrage cité – E. Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1986.

Bibliographie – J. Gedinat, « L'ouïe abasourdie. Remarques sur notre écoute de l'appel de l'estre », *Études heideggeriennes*, n° 21, Berlin, Duncker & Humblot, 2005. – M. Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992 (plusieurs passages importants sur l'écoute figurent dans ce cours qui peut être lu tout entier comme un exercice d'« écoute pensante »).

→ Conscience morale. Corps. Eichendorff. Justice. Langue maternelle. Responsabilité. *Sprache*.

Écriture

L'« écriture » se dit en allemand *Schrift* et provient du latin *scriptum*. Le mot abrite trois concepts distincts : « écrire », c'est d'abord noter et inscrire. Dans nos langues alphabétiques, la notation reproduit les mots en se fiant à leur sonorité, ce qui rend aisé l'apprentissage de l'écriture manuscrite ; mais l'écriture est aussi la manière d'écrire : le style de l'écrivain ; elle est en outre l'Écriture sainte, qui, en français, s'orthographie avec une majuscule à la lettre initiale, caractéristique ignorée de l'allemand où tous les substantifs commencent par une majuscule. Heidegger montre que l'écriture n'est pas uniquement une technique commode de nature à servir la parole. Comme tout savoir lorsqu'il devient une technique, l'écriture comporte un risque : celui de neutraliser la langue vivante, de la mortifier en l'éloignant et de son véritable auteur et de celui à qui elle est, en première intention, adressée. Pareil grief est d'ailleurs celui que Platon met dans la bouche de Socrate avec le mythe de Theuth à la fin du *Phèdre*. Heidegger, qui a lui-même traduit ce passage du *Phèdre* dans la 4e conférence de Fribourg (GA 79, 129 s.), y pense nécessairement lorsqu'il affirme dans les *Séminaires de Zurich* que « c'est parce qu'il n'a rien écrit que Socrate fut le plus grand penseur d'Occident » (p. 57) et c'est également à ce passage du dialogue de Platon qu'il fait allusion lorsqu'il évoque, dans sa lettre du 12 octobre 1968 à E. Blochmann, la façon quasi socratique dont a pu se tenir le séminaire au Thor chez son ami René Char :

> Le dialogue vivant est plus puissant que tout ce qui relève de l'écrit qui se trouve livré à toutes sortes de mésinterprétations.

La vivacité du dialogue qui va de pair avec une exigence de simplicité accrue dans l'ordre de la pensée est, remarque Heidegger, rendue difficile en un temps où les « hommes perdent le vrai rapport à la langue et deviennent esclaves de l'ordinateur ». En 1942-1943, Heidegger mettait en évidence l'équivoque de l'écriture à la machine à la fois vouée à une parole dictée, c'est-à-dire arrachée au règne de la main, son foyer essentiel, et capable de transcrire une véritable parole, de la sauvegarder tout comme l'impression et l'édition (voir *Parménide*, GA 54, 119). Il serait puéril de s'imaginer que Heidegger, qui nous a lui-même légué tant d'écrits, condamne l'écriture.

La richesse de la parole provient de l'unité originelle de la langue et de ce qui se dit en elle. Cette unité, préservée dans la poésie qui se fait chant, appartient aussi en propre aux penseurs du commencement, à cette époque

de la pensée, celle notamment d'Héraclite et de Parménide qui précède la métaphysique. Pourtant ces penseurs ont écrit, tandis que les poèmes d'Homère, par exemple, ont fait l'objet d'une transcription ultérieure. Héraclite, à ce qu'on dit, a même déposé son écrit *(suggramma)* dans le sanctuaire d'Artémis à Éphèse. Cependant, en cela aussi, il est fidèle à la parole : Héraclite, en effet, reste étranger à l'interprétation grammaticale de la structure de la langue et à la formalisation logique qui détermine à présent l'écriture et gouverne « depuis deux millénaires le déploiement de la pensée » (GA 55, 70). Pour demeurer un « dire et un parler originel de la langue » la pensée doit séjourner dans le voisinage dangereux et bienfaisant de la poésie (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 140). La pensée n'a, dès lors, rien à voir avec le souci d'écrivains « experts en style » qui vouent un culte à la technique de la langue et tendent ainsi à l'instrumentaliser. Ceux-ci enrôlent le mot dans le processus d'un « travail » (Jünger), lui assignant une fonction semblable à celle de l'« objectif photographique, de l'affiche ou de la mitrailleuse » (GA 55, 71). Pareil zèle est d'ailleurs le pendant de la manière dont la parole est pervertie lorsqu'elle est ravalée au rang de moyen de communication.

Ingrid Auriol.

→ Main.

Édition intégrale

Le 10 mars 1972, Heidegger écrit à Hannah Arendt :

> Je n'arrive pas à m'imaginer en auteur d'une édition intégrale ; j'aimerais échapper à tout ce que cela comporte de désespérément classique. [...] La publication de ce qui n'a pas été livré à l'impression, et de ce qui, comme impensé, a donné à penser (tel est bien le principal enjeu) ne sera guère aisée ; mais il y a bien quelques esquisses en ce sens.

1972, c'est l'année où, encouragé par Vittorio Klostermann, Hermann Heidegger convainc son père d'envisager une telle édition, avec des arguments parfois très matériels, en particulier à propos des nombreux textes dont il n'existait alors qu'une ou deux copies manuscrites. Une telle édition permettait en outre d'éditer de manière officielle et philologiquement sérieuse les cours (quarante-quatre volumes : c'est toute la seconde section dont la publication s'est achevée en 2012) dont il arrivait

que des tapuscrits un peu improvisés à partir de notes d'élèves soient en circulation de manière anarchique.

Malgré ses réticences, il est d'emblée clair pour Heidegger que, en plus des cours, l'enjeu de cette édition réside dans la publication de ces textes délibérément non publiés de son vivant, qui figurent dans la troisième et la quatrième section de l'édition et dont la publication a commencé depuis 1989. La publication en cours des traités impubliés de la troisième section (GA 65, 66, 69, 70, 71) montre d'ores et déjà l'ampleur du travail accompli par Heidegger pour se frayer une voie – et une langue – dans l'impensé, à savoir, comme il l'écrit à la fin de la conférence *Hegel et les Grecs* : « L'Ἀλήθεια, ce qui est le plus digne d'être pensé, cependant impensé, ce dont *par excellence* il s'agit dans la pensée » (GA 9, 444 ; *Questions ii*, p. 67). Quant à la quatrième section, intitulée « Indications et notes consignées », sa publication est également en cours (presque tous les volumes de séminaires ont paru), mais les volumes les plus attendus (tomes 91 et 94 à 102) sont encore inédits. Heidegger tenait à ce que personne ne se méprenne sur le sens de ces « Indications et notes consignées ». Dans le texte intitulé *Vermächtnis der Seinsfrage*, écrit entre 1973 et 1975 en prévision d'une grande introduction à l'édition intégrale, il a rédigé un passage consacré à la quatrième section afin qu'elle ne soit pas ramenée à une somme de « matériaux pour une présumée ''œuvre'' à réaliser » avec tout ce que cela peut en outre comporter de « chaotique » comme il le déplore à propos des « Husserliana » dans la lettre à Hannah Arendt du 17 septembre 1974. À cette même date, écrit-il encore, il s'est « résolu à une édition intégrale » : son fils Hermann a depuis lors la responsabilité de cette édition et il en assure la direction aux côtés de Friedrich-Wilhelm von Herrmann avec qui Heidegger a soigneusement dressé le plan. Depuis 1975, les volumes paraissent à raison de deux par an. Dix-neuf sont, à ce jour, inédits.

Pour Heidegger, il importe avant tout que le lecteur comprenne que « dans l'édition tout entière, il ne s'agit partout que d'un ''chemin'', et même seulement de sentiers et de passerelles en direction du champ qu'est ce chemin de l'unique question de l'être » *(Vermächtnis der Seinsfrage)*. Le titre au premier abord insignifiant de la quatrième section se révèle en fait être tout à fait précis : « Notes consignées », *Aufzeichnungen*, sont à entendre « au sens de montrer les sentiers et les passerelles en direction du champ-de-cheminement du questionnement de la question de l'être ».

Quant aux « indications », *Hinweise*, elles renvoient au « caractère monstratif de la pensée » *(weisendes Charakter des Denkens)* propre à toute la pensée de Heidegger et que l'Avant-propos de *Essais et conférences* évoque également en ces termes :

> Un auteur engagé sur des chemins de pensée ne peut tout au mieux qu'indiquer en montrant *[weisen]*, sans être lui-même un sage *[Weiser]* au sens du σοφός.

Tout se passe ici très vite en très peu de mots : indiquer en montrant, c'est en allemand *weisen* dont est parent *Weiser* (le sage, qui traduit habituellement le grec *sophos* : celui dont le savoir est tel qu'il est un sage, au « sens étymologique » comme dit Littré de « qui sait, entendu, habile », et non pas au sens cicéronien). Mais *weisen*, qui signifie à la fois conduire et montrer, est aussi parent de *wissen* (savoir), et signifiait à l'origine faire savoir. Ce verbe, qui ressortit par excellence à la tâche d'une phénoménologie de l'inapparent, indique qu'en deçà de toute forme de sagesse et de science est ici en jeu une manière autre de « savoir » et de penser. C'est dire aussi que, dans la mesure où cette pensée a quitté le champ métaphysique et l'horizon grec de la philosophie, il ne peut s'agir dans toute la pensée de Heidegger que d'indications, de signes qui frayent des pistes et montrent des directions, comme autant de *chemins de pensée* qui attendent, non pas une mise en exploitation par la gestion organisée de dispositifs de recherche, mais que « des hommes qui pensent s'y engagent », dit encore l'Avant-propos de *Essais et conférences*.

Chemin de pensée : c'est l'expression bien connue qui doit pourtant éveiller tout autre chose qu'une gentille image sylvestre. C'est le nom d'une tâche nouvelle, d'une possibilité autre d'être au travail, et c'est à partir de lui seul que doivent être compris à la fois le plan de l'édition intégrale et son principe éditorial qui n'est pas historico-critique, mais dont l'*indication* est la suivante : *letzter Hand* – l'édition « de la dernière main », c'est-à-dire le dernier état du travail de l'auteur corrigeant sa propre démarche pour aller droit à la question. Invitant chacun à faire de sa lecture un chemin propre, c'est donc ce principe phénoménologique d'édition qui explique l'absence d'appareil critique dans les volumes (index, notes, bibliographies), à l'exception d'apostilles qui reproduisent des annotations que Heidegger inscrivait dans ses livres et qui jalonnent sa propre aventure sur un chemin qu'il ne traça pas d'avance, mais dont il s'aperçut – chemin

faisant et sans cesser d'en être le premier tout retourné – dans quels parages il fut amené par la pensée.

Chemin de pensée – Heidegger y insiste dans le projet général de préface *(Vermächtnis der Seinsfrage)* :

> Le nom de « chemin de pensée », il n'est pas ici permis de l'employer à tort comme une manière creuse de parler – ici, c'est-à-dire là même où le Dire de l'être reçoit son caractère de chemin à partir de cet être même, et interdit la réalisation de toute espèce d'« œuvre ». La « phénoménologie » semble exiger la plus rigoureuse des « méthodes », tandis qu'il lui faut commencer par examiner à fond ce qui oppose μέθοδος à ὁδός, et obéir à la leçon qui doit s'en tirer – cependant que croît l'attention à la manière dont s'adresse à l'homme la parole qui vient de l'être dès que la question de l'être se pose avec suffisamment d'ampleur.

Chemin de pensée : c'est bel et bien le nom pour tout un chacun d'une exigence et d'une attention qui l'engagent chaque fois dans son propre rapport à l'être. C'est pourquoi, en tête du premier volume, Heidegger a voulu que figurassent trois mots qui valent pour toute l'édition :

> *Wege – nicht Werke*
> Des chemins – non des œuvres

L'édition intégrale n'est pas une édition des « œuvres complètes » de Heidegger, pour la raison que le sens du travail de Heidegger risque d'échapper si l'on cherche à le saisir comme une « œuvre ». Il ne s'agit pas là de modestie ou de scrupule. La lucidité de Heidegger par rapport à son itinéraire de pensée ne doit pas être sous-estimée. S'il est erroné de voir là des œuvres, c'est parce que tout l'effort de Heidegger doit être compris comme tentative pour quitter le monde de l'œuvre, ou peut-être plus exactement : comme tentative pour nous acquitter du formidable événement historique que constitue, pour le monde moderne, le fait d'avoir déjà, à son insu, quitté le monde de l'œuvre.

Parmi les notes préparatoires pour une préface générale à l'édition intégrale, que la mort ne lui a pas laissé le temps de rédiger se trouvent encore deux notes qui figurent en tête du prospectus de l'édition intégrale chez Vittorio Klostermann. En voici la traduction :

> L'*édition intégrale* – son objectif est de montrer, de multiples manières, un cheminement qui reste en chemin au cœur d'un champ-de-cheminement sans cesse en train de se métamorphoser – en quête de la question de l'être au sein de sa propre plurivocité. L'édition intégrale doit par là conduire à reprendre la question, à la poser de concert et avant tout, dès lors, la poser de manière plus questionnante. Questionner de manière plus questionnante, cela veut dire *mener à son accomplissement le pas qui prend du recul* ; recul *devant* la retenue ; recul *en* le dire qui se

consacre à nommer (*recul* qui caractérise le cheminement de la pensée et *non pas* « recul » dans un sens temporellement historique).
Il s'agit d'éveiller le débat portant sur la question en quête de ce à quoi a affaire le penser (*penser* comme relation à l'être entendu au sens de l'éclat de la présence ; Parménide, Héraclite : νοεῖν, λόγος) ; il ne s'agit pas de communiquer l'avis de l'auteur, et pas non plus de caractériser le point de vue de l'écrivain, ni de le mettre à sa place au sein d'une série d'autres points de vue philosophiques susceptibles d'être établis de manière historiographique. Ce genre de choses est, certes, surtout à l'ère de l'information, à tout moment possible ; mais pour la préparation de l'accès questionnant à l'affaire de la pensée, c'est entièrement sans importance.
Le grand nombre des volumes atteste seulement la problématicité persistante de la question de l'être ; il donne multiplement occasion de se mettre soi-même à l'épreuve. La préoccupation qui se recueille en cette édition ne demeure de son côté qu'un faible écho du commencement qui se retire de plus en plus loin : réserve, en son *quant à soi*, de l'Ἀλήθεια. Elle est en un certain sens manifeste et constamment éprouvée ; mais ce qu'elle a de propre demeure pourtant nécessairement impensé au commencement – état de fait qui, à toute la pensée qui vient par la suite, impose de se tenir d'une manière singulière en retrait. Ce qui est initialement notoire, vouloir à présent le convertir en thème de connaissance, ce serait pur aveuglement.

François Fédier, Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – Le projet de préface à l'édition intégrale *Vermächtnis der Seinsfrage* est en cours de publication depuis 2007 dans les livraisons annuelles de la Martin-Heidegger-Gesellschaft.

→ *Apports à la philosophie*. Chemin. Heidegger (H.). Heideggerianiser. Herrmann. Klostermann. Phénoménologie.

Égalité

L'égalité, pour notre époque, a d'abord un sens politique : elle est le principe ultime, évident et indiscuté, du droit politique. C'est pourquoi toute pensée qui ne va pas dans le sens de son affirmation réitérée passe pour une « remise en cause » suspecte, voire une apologie secrète de l'inégalité. Mais se contenter d'affirmer la valeur inconditionnée du principe d'égalité revient à en oublier la provenance *métaphysique*. L'égalité de droit et l'égale sujétion à la loi supposent la détermination de ce qui constitue l'être humain en son « essence », commune à tous les individus, qu'exprime métaphysiquement sa définition comme « animal rationnel » : or ce rapport par quoi une multiplicité d'individus renvoie à une essence unique et invariable est celui qui, depuis Platon, définit dans sa structure ontologique la connaissance de l'étant dans son être, qu'elle prenne la forme, dans la logique traditionnelle, de la détermination par le genre et l'espèce ou

encore, dans la science moderne, de la soumission du fait à l'invariant formel de la loi.

Or quand, dans *Être et temps*, Heidegger pose la question, demeurée en retrait dans tout le cours de la pensée métaphysique, du sens de être, s'ouvre la possibilité d'une pensée qui remonte en deçà des cadres de l'ontologie et de la logique traditionnelle et, *en même temps*, d'une compréhension entièrement renouvelée de ce qui tient et fait l'être humain. Plus décisivement qu'une propriété générale, ce qui fait des êtres humains des semblables, en un sens si singulier, est l'appartenance à l'ouvert de l'être, où il revient à chacun de faire face de façon irréductiblement sienne à ce qui est ; mais aussi de se reconnaître mutuellement les uns les autres. L'universel humain est alors l'appartenance mutuelle *(Zusammengehörigkeit)* au *même*.

Dans la conférence de 1957 consacrée à la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, le même *(das Selbe)* est rigoureusement distingué de l'égal *(das Gleiche)* : « Dans l'égal, dit Heidegger, disparaît la différence. Dans le même apparaît la différence » (GA 11, 35 ; voir aussi GA 81, 57 : *L'Égal et le Même*). La substituabilité indifférente des individus par rapport à une détermination identique est le fond logique de l'égalité. Là où la pensée s'aventure au-delà de la détermination logique et catégoriale, le *même* ne se laisse plus penser comme généralité commune : il est, comme le dit parfois Heidegger, ce milieu *(Mitte)* où tout est rendu manifeste en son être et entre en rapport avec le reste de telle sorte que chaque chose s'y trouve révélée en sa différence. Or plus un être humain se tient (de cette tenue instante et ouverte que Heidegger appelle *Inständigkeit*) au cœur de cette entièreté de rapport, plus il est soi-même ; et plus il peut entrer dans un rapport hautement différencié à ce qui, en chacun de ses semblables, est « plutôt que la condition, la vocation humaine » (H. Crétella, *Autonomie et philosophie*, p. 30). Alors se dessine (sans doute irréductible à quelque modèle politique que ce soit) ce que S. Weil appelait, dans ses réflexions sur *Les Causes de la liberté et de l'oppression sociale*, l'« image d'une collectivité libre ».

Il y a donc incontestablement chez Heidegger une radicale remise en question du sens de l'égalité dans son fondement logique, c'est-à-dire métaphysique. Mais elle ne revient en rien à nier l'exigence d'égalité. Dans un cours de 1944 sur Héraclite il écrit :

> Seul ce qui est différent peut être identique. Ce qui est différent est à égalité par son rapport chaque fois différent au même. C'est du même et de sa mêmeté que dépendent le différent dans son être différent et l'égal dans l'égalité [GA 55, 250].

Ainsi, « plus essentielle est, dans une égalité, la différence, plus intime *(inniger)* est l'égalité de l'égal » : la vraie égalité est alors incommensurable, elle est donc tout le contraire du nivellement, de la simple réitération (*Wiederholung*, GA 69, 22) uniforme et indéfinie avec laquelle des habitudes de pensée toujours plus usées tendent à la confondre, que ce soit pour la réclamer ou pour la dénoncer.

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – H. Crétella, *Autonomie et philosophie*, Paris, Lettrage Distribution, 2004.

→ Même. Soi.

Eich, Günter (1907-1972)

Un des poèmes les plus célèbres de Günter Eich s'intitule « Latrine ».

« Une citation, dit O. Mandelstam, est une cigale. Quand elle accroche l'air, elle ne le lâche plus. »

Dans « Latrine » la citation de Hölderlin est une vraie cigale.

François Vezin.

→ Munich.

Eichendorff, Joseph von (1788-1857)

Parmi les nombreux poètes de langue allemande – de Goethe à Bachmann – qu'il cite pour se mettre à l'écoute de leur parole et entrer ainsi en dialogue avec eux, Heidegger n'a pas oublié Eichendorff, cet enfant de Haute Silésie célèbre, notamment, pour sa délicate attention à l'incessant murmure – *das Rauschen* – du monde. Et c'est précisément dans un texte où il attire notre oreille sur « ce qui est chantant dans le chant d'un poème » et la manière dont, inséparablement du sens, la « sonorité et la vibration du dire » donnent à la tonalité de la parole poétique toute sa résonance, que le

penseur cite un quatrain, parmi les plus beaux vers d'Eichendorff (GA 13, 159). Ce que signifie l'écoute, dit Heidegger, le poète le donne à entendre « de manière insurpassable en quelques lignes » :

> Au cœur de toutes choses somnole un chant,
> Et elles vont là leur rêve continuant,
> Mais c'est le monde tout entier qui chante,
> Pour peu que tu trouves le mot qui enchante.

Hadrien France-Lanord.

Einstein, Albert (1879-1955)

Dans sa leçon inaugurale du 27 juillet 1915, *Le Concept de temps dans la science historique* (*Philosophie*, n° 103), Heidegger fait apparaître la spécificité du temps historique en lui opposant le concept de temps en physique. Citant Einstein disant que, pour « décrire le mouvement d'un point matériel », il faut donner la « valeur de ses coordonnées en fonction du temps » (*Sur l'électrodynamique des corps en mouvement*, 1905), Heidegger montre que la théorie de la relativité confirme le caractère quantitatif du temps : réduit à un paramètre dont la fonction est de rendre possible la mesure, il est pensé comme homogène et uniforme (GA 1, 424). Dans le même sens va aujourd'hui Jean-Marc Lévy-Leblond lorsqu'il écrit que le « temps newtonien (et einsteinien aussi bien) est un temps à la fois homogène et composé d'une succession d'instants autonomes, chacun n'étant en relation qu'immédiate avec son prédécesseur et son successeur » de sorte que la « continuité se limite à la contiguïté », rien n'autorisant à dire que *le* temps est *ce* temps objectivé plutôt qu'objectif (*La Pierre de touche*, p. 332). Dans une note du § 80 d'*Être et temps*, Heidegger précise que clarifier le problème de la mesure du temps tel qu'il se pose pour la théorie de la relativité présuppose la clarification du rapport au temps qui est le nôtre lorsque, avant toute détermination chiffrée, nous comptons avec le temps. Le temps mesuré n'étant pas simplement un temps spatialisé, il cite dans *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* le livre de Bergson, *Durée et simultanéité*, où est discutée la théorie d'Einstein et il indique ce qui le sépare du philosophe français (GA 24, 329). Autre que l'espace-temps de la physique est donc, précisent les *Apports à la*

philosophie, l'espace de jeu du temps propre à l'*Ereignis* qui nomme l'unité originaire de l'espace et du temps (GA 65, 377).

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – J.-M. Lévy-Leblond, *La Pierre de touche*, Paris, Gallimard, 1996.

→ Espace-et-temps. Heisenberg. Mathématique. Planck. Physique.

Empire

Imperium

Ayant pris la mesure de l'erreur qui fut la sienne en 1933, Heidegger n'a cessé d'interroger les formes prises par la politique moderne en essayant de dégager leur provenance inaperçue. Analysant ainsi les répercussions, dans la pensée du politique, de la traduction du grec dans le latin de Rome, il montre en 1942-1943 dans le cours intitulé *Parménide* que « nous pensons le politique de façon romaine, c'est-à-dire impériale » (GA 54, 63) et que « depuis l'époque impériale, le mot grec ''politique'' signifie quelque chose de romain » de sorte que « de grec, il n'y a plus là que le mot » (GA 54, 67). Il ne s'agit pas plus de gommer les différences historiques que de reprendre la vieille hostilité germanique pour la latinité, mais de comprendre, comme Heidegger l'a indiqué en 1941 dans *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, comment l'expérience romaine et impériale a pu, par différents relais, étendre diversement son emprise sur toute l'histoire occidentale jusqu'aux Temps modernes les plus récents (GA 6.2, 376 ; *Nietzsche II*, p. 331). Le Saint Empire romain germanique, dont Bismarck, fondateur du Second Empire allemand, et dont les partisans ensuite du IIIe Reich gardaient la nostalgie, se voulait une renaissance de l'Empire carolingien, qui était lui-même apparu comme le restaurateur de l'Empire romain, dont le modèle ne fut pas moins déterminant pour l'Empire napoléonien ou pour le fascisme italien.

L'*imperium romanum*, maladroitement rendu par *Empire romain*, ne désigne pas seulement l'espace à l'intérieur duquel Rome exerçait son pouvoir, mais ce pouvoir lui-même dont il s'agit de dégager la spécificité. Le mot s'entend mieux, rappelle Heidegger, lorsqu'on le rapproche d'*imperare* qui signifie disposer quelque chose par avance et qui comporte

l'idée de mise en ordre, de préparatifs effectués en vue d'une fin conçue par l'esprit qui commande. Renvoyant ainsi à un domaine fondé sur l'ordre et le commandement, *imperium* a donné impératif (*imperativus* : qui est propre au commandement) et impérieux (*imperiosus* : qui aime à commander). Au commandement appartient l'*être-en-haut* qui n'est possible que par le surhaussement constant par rapport aux autres, au-dessus desquels on se hisse et qui doivent être déchus s'ils s'élèvent à une hauteur comparable. Ce surhaussement s'accompagne de la surveillance exercée par qui entend tout dominer du regard en se tenant constamment aux aguets, et Heidegger rappelle la parole souvent citée de César : *veni, vidi, vici*, je suis venu, j'ai vu, j'ai vaincu (*Parménide*, GA 54, 59-60). Dans cette optique, être dans le vrai revient à se poser en vainqueur en renvoyant le faux à ce qui a été vaincu : le *falsum* dérive du *fallere* qui implique l'idée de chute, de mise en échec, soit par action violente, soit et surtout par ruse, en prenant à revers et en trichant. Dans cette forme sournoise de mise en échec, il convient de reconnaître, selon Heidegger, le propre de l'action impériale : la *Pax romana* qui définit l'Empire apparaît alors comme la forme achevée d'une mise en échec qui est moins une destruction pure et simple de l'adversaire qu'« une installation dans les limites tracées par ceux qui dominent » (GA 54, 60). Fixée par des traités, la paix assigne à résidence en soumettant à l'ordre du *jus*, le droit, qui vient du verbe *jubere*, ordonner, et qui implique l'idée d'une règle à laquelle se conformer (sur l'ambiguïté d'une paix en apparence fondée sur la justice, on peut lire les analyses de Pierre Grimal dans *L'Empire romain*, p. 14 ; et celles de Aldo Schiavone dans *L'Histoire brisée, la Rome antique et l'Occident moderne*, p. 100 s.). La détermination romaine du politique, montre alors Heidegger, n'est pas politique seulement mais vient d'une mutation dans la manière dont se déploie la vérité, comprise comme *rectitudo*, comme la rectitude propre à ce qui dirige l'action, être signifiant désormais *actualitas*. L'emprise exercée sur l'histoire politique de l'Occident par le modèle romain n'aurait toutefois pas été possible, estime-t-il, sans le relais assuré par l'*imperium* ecclésial et par la domination sacerdotale.

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – P. Grimal, *L'Empire romain*, Paris, De Fallois, 1993. – A. Schiavone, *L'Histoire brisée. La Rome antique et l'Occident moderne*, trad. G. et J. Bouffartigue, Paris, Belin, 2003.

→ Langue latine. Politique et *polis*.

Enfant

> Pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs [...] il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.

Dans le *Discours de la méthode* (AT, 13) comme en toute la métaphysique moderne (on peut penser aussi au célèbre texte de Kant *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières ?*), l'enfant par référence à son nom latin d'*infans*, celui qui ne parle pas, ne peut encore être l'homme fait et responsable, qu'il est toutefois censé s'efforcer de devenir pour correspondre à la définition traditionnelle de l'homme mêlant définition métaphysique de son être comme *animal rationale* et définition théologique, fait à l'image de Dieu (*ÊT*, 49). Pour le rationalisme l'« enfance est le sommeil de la raison » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, II). De même, on dit que l'enfant parle de façon « parataxique », en une syntaxe encore trop peu élaborée. N'y aurait-il pas plutôt, demande Heidegger, à s'interroger sur ce qui a lieu en l'instant où l'enfant, regardant la lune, dit simplement « lune » ? (GA 8, 187 à 189 ; *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, II, 7e heure).

Heidegger nous montre que nous ne savons pas suffisamment qui nous sommes (GA 12, 4 ; *Acheminement vers la parole*, p. 49 et GA 13, 43 ; *Questions iii*, p. 189). Nous limitant à nous penser « animal raisonnable », comme la tradition métaphysique continue à nous le transmettre, nous faisons de l'enfant notre prélude alors qu'il pourrait bien être pensé comme notre avenir – ce que voit Nietzsche à sa façon, au terme des trois métamorphoses de l'histoire de la pensée occidentale, au début d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

L'enfant est d'emblée un Dasein, c'est-à-dire le lieu qu'être traverse... qu'il y soit prêté attention ou non. Heidegger le dit ainsi : Le « Dasein » est « la possibilité ontique d'une entente de l'être » (*ÊT*, 212). Son séjour est à ce titre la parole et c'est en ce sens qu'il « est mis au monde » comme dit la langue en une « belle tournure qui est loin d'avoir été pleinement pensée »

(GA 55, 201). La langue dit aussi qu'il « vient au monde ». Il y a là quelque chose de profondément humain. L'enfant a à être comme mortel au sein du quatuor terre et ciel, divins et mortels (GA 12, 21 ; *Acheminement vers la parole*, p. 26). Si Platon rappelait que les hommes avaient des enfants pour préserver l'immortalité sous une certaine forme (*Banquet*, 208b), et qu'en la femme enceinte prenait déjà figure le séjour de l'enfant à naître (*Lois*, 792e) il est remarquable que mettre au monde et venir au monde donnent à sentir la finitude, la donnent à voir : merveille d'être et d'avoir à être. Trakl le disait autrement : « Grande est la faute de celui qui est né » *(Anif)* (voir *ÊT*, 283 s. et les deux notes de François Vezin).

Si Heidegger n'est pas Pascal écrivant sur fond d'*Évangile* : « La sagesse nous envoie à l'enfance » (*Pensées* L 82), toutefois parlant de l'« enfant qui est en l'homme » (GA 13, 74 ; *Questions iii*, p. 225), il suggère en écho aux poètes Hebel (GA 16, 510-1), Rilke, Trakl, Hölderlin et au regard de notre époque, qu'il y a là richesse, ressource pour la pensée et avenir. « Chacun, chaque fois est en dialogue avec ses ancêtres, plus encore peut-être et plus secrètement avec ses descendants » (GA 12, 117 ; *Acheminement vers la parole*, p. 116).

Il aime, dans le texte *Le Secret du clocher*, nous faire entendre la merveille à jamais gravée en son enfance, de la correspondance du son des diverses cloches de l'église de Meßkirch avec le temps ordinaire et celui des fêtes, rythmant la vie des hommes. Cette « musique », en laquelle se rencontrent les dieux et les mortels, le ciel et la terre, accorde l'homme à la terre, l'invite à l'habiter et fait signe, en notre époque quittée par les dieux, pour celui qui est appelé à l'entendre. « Provenance est toujours avenir » (GA 12, 91 ; *Acheminement vers la parole*, p. 95).

Cherchant en un travail de la pensée à nous emmener avec lui jusqu'au lieu d'où parle la poésie de Trakl, Heidegger entend l'« enfance profonde », comme ce que, hommes d'aujourd'hui éclairés et sommés par la lumière de la technique et celle de la volonté de volonté, nous avons oublié. L'enfance est le lieu où encore « touché par la lumière du sacré » (GA 12, 42 ; *Acheminement vers la parole*, p. 49), l'homme pourrait trouver « sa demeure propre ». L'enfant est peut-être l'être qui se laisse le plus constamment surprendre et toucher par le phénomène ; se laissant imprégner comme le poète par les choses, il ne les regarde pas comme des objets. « Il faut regarder toute la vie avec des yeux d'enfants », disait Matisse. Cette capacité qu'a l'enfant d'être face aux choses, humble, se

laissant traverser de part en part dans un profond silence leur laissant le temps de croître et d'être elles-mêmes, donnant ainsi figure au monde (GA 12, 19 ; *Acheminement vers la parole*, 24) est aussi saluée par Rilke comme une tonalité propre au séjour, à l'habitation : « Dieu s'y rencontre à chaque instant », écrit-il à Franz Kappus, le 23 décembre 1903.

Mais entendre l'enfance comme la demeure la plus propre de l'homme suppose de se mettre en chemin, de laisser le « vieil homme », l'animal raisonnable à sa décomposition et, questionnant notre tournure métaphysique, de nous engager en une autre tonalité que celle de la pensée calculante, tout comme nous y invitent l'enfant et le poète Hölderlin :

> Ne raille jamais l'enfant, même si dans sa simplicité
> Sur le cheval de bois il se rengorge et il s'en croit,
> Ô bons amis ! nous aussi nous sommes
> Pauvres d'actions et fertiles en pensées !
> Mais peut-être, comme l'éclair sort des nuées,
> L'action sort-elle des pensées, intelligente et mûre ?
> Le fruit succède-t-il, comme à la sombre feuille
> Du bosquet, au calme écrit ?
> [*Aux Allemands*, IV, 132 s.].

Cécile Delobel.

Bibliographie – M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, 125-126.

→ Animal rationnel. Heidegger (J.).

Engagement

> L'engagement *(Entschluß)* n'est chaque fois que la manifestation factive (qu'il y a *à faire être*) de l'état dans lequel se trouve un être humain lorsqu'il répond vraiment à la présence du monde. Cette dernière a reçu dans *Être et temps* la dénomination de *Erschlossenheit* – « ouvertude » (F. Fédier, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, p. 194).

On lit en effet dans *Être et temps* que le « Dasein est son ouvertude » (p. 133). Il n'est pas d'engagement possible sans cette ouvertude, laquelle à son tour est incompréhensible sans la résolution *(Entschlossenheit)* qui en marque le caractère à chaque fois libérateur. Il y a là quelque chose de l'intentionnalité définie par Husserl, que Heidegger rendra cohérente dans *Être et temps* en en faisant la qualité par excellence non plus de la

conscience mais du Dasein, celui qui y entend quelque chose à être (« L'intentionnalité, c'est l'essence même de la conscience », dit Beaufret). Entendre, c'est tendre vers, projeter, entendre des possibilités. Être vivant lorsqu'on est humain, c'est n'en jamais avoir fini avec ces possibilités. « Nous sommes embarqués », écrivait Pascal.

Si donc il n'y a toujours déjà d'engagement qu'au regard de la finitude du Dasein en nous, à savoir de notre entente de l'être, l'engagement ne résulte pas du choix d'une conduite à tenir, d'une décision ou d'une volonté subjectives qui bornent non seulement l'engagement mais aussi l'existence au domaine ontique, mais il est le fait de la *résolution* du Dasein. L'engagement n'est pas d'abord et exclusivement l'affaire d'une conscience, athée ou non, dont la dignité de l'existence résiderait dans l'exercice de son libre choix. Que l'engagement de Zola pour la vérité dans l'affaire Dreyfus n'empêche donc pas de mesurer la tout autre nature de l'engagement de Cézanne pour la vérité en peinture (« Je vous dois la vérité en peinture et je vous la dirai », disait Cézanne) ! Pour ce faire, il faut entendre alors ce que déclare, en 1946 et en français, Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* : « La pensée est l'engagement par et pour la vérité de l'être » (GA 9, 314) – la pensée comme l'autre nom de cette intelligence de l'être propre au Dasein.

Exercice pratique : comment comprendre que l'engagement de Heidegger en faveur de Hitler se soit inscrit dans l'engagement au regard de la finitude du Dasein, dans l'engagement ou l'exposition à l'être ? En tant que tel, cet engagement fait écho au § 60 d'*Être et temps*, où il est question d'« oser à fond être soi-même » et au discours du 11 novembre 1933 qui, précisément, en appelle à la « lucide volonté d'être soi-même, sans restriction » et à « cette obéissance identiquement orientée sur l'exigence absolue d'assumer soi-même ses responsabilités » (*Écrits politiques*, p. 122). C'est parce qu'elles ressortissent à cet horizon que l'« erreur » et la « honte » qui s'ensuivit (voir les lettres à Jaspers du 7 mars et du 8 avril 1950) sont d'une ampleur que les définitions de l'humanisme traditionnel ne doivent pas nous empêcher de penser. Car l'exposition à l'être, en tant que telle, n'épargne pas. « Qui pense grandement doit errer grandement » – en quoi, précise bien Heidegger, il ne faut surtout rien voir de présomptueux, de « personnel, mais plutôt la relation à l'erreur *[Irre]* régnant dans l'aître de la vérité en laquelle est projetée toute pensée, de quelque façon qu'elle réponde à l'appel de l'être » (GA 13, 81 et 254). Que

cet engagement par et pour la vérité de l'être s'accompagne du soutien à ce qui en est le contre-jour le plus extrême, l'oubli de l'être ou le nihilisme, ne doit pas cesser de nous faire penser à la signification de l'engagement en général et à cet engagement-là, entre 1933 et 1934. Et à cet égard, le désengagement de Heidegger après 1934 se place aussi dans le rapport à la vérité de l'être et l'amène ainsi, mieux qu'à un contre-engagement, à une « philosophie politique du dégagement » (Ph. Arjakovsky, *Heidegger à plus forte raison*, p. 146). Le Dasein ne cesse pas, jusqu'à la mort, d'être responsable « devant » le monde (et non pas d'abord devant la société) ; et parce que son engagement à chaque fois met en jeu la figuration ou la défiguration du monde, il a une signification qui relève d'un humanisme plus originaire que celui que l'on entend habituellement à travers l'engagement.

Après l'échec de l'expérience du rectorat, c'est d'une autre façon que Heidegger répondra à l'injonction de l'être – son engagement aura désormais l'allure du laisser-être, de la *Gelassenheit*.

> Nous nous engageons *[einlassen]* plutôt à laisser les choses parvenir précisément jusque-là où nous-mêmes, en tant que nous sommes ceux qui attendent, nous nous engageons, c'est-à-dire jusque-là où, entièrement à l'écoute, nous laissons notre là avoir lieu (GA 77, 229, *La Dévastation et l'attente*, p. 53 et *NdT* p. 76).

Que faire, donc ? Rien, sinon, s'étant laissé prendre par la chose en question, s'étant engagé dans le sens qu'elle a déjà suivi, la laisser être. L'engagement consiste toujours à permettre au monde de paraître, mais au sens où il ne s'agit plus que d'« apprendre que la pensée même est un faire qui n'effectue rien, mais qui aide à préparer le lieu de la possible méditation dans l'instant mondial, une fois le monde du calcul effondré dans sa propre vacuité et lassé du progrès. Une utopie ? Je ne pense pas. Plutôt le regard dans la finitude du Dasein de l'homme, laquelle ne s'ouvre *[erschließt]* vraiment que dans la patience de la pensée qui attend » (à Erhart Kästner le 10 décembre 1969). À la base de cette autre façon de répondre à l'appel de l'être, il y a le passage par Heidegger du sens de l'être à la vérité de l'être – ce que tient ensemble la formulation de la *Lettre sur l'humanisme* –, comme il y aura bientôt, le passage de la vérité de l'être à la topologie de l'être.

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007. – F. Fédier, *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le

Grand Souffle, 2008.

→ Factivité. *Gelassenheit*. Hitler. Invérité. Laisser. Ouvertude. Parti nazi. Peuple. Rectorat. Résistance. Résolution. Secret.

Ennui

L'ennui profond est une tonalité fondamentale qui révèle le monde et donne accès à l'être au même titre que la joie ou l'angoisse. L'ennui n'est certes pas l'« unique chemin pour comprendre l'être temporel originel », mais il peut constituer un véritable chemin pour autant qu'il nous dispose de part en part (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, 205). La surpuissance de cet ennui est d'ailleurs telle qu'il peut survenir à l'improviste. Dès les premières pages de l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger montre que la question métaphysique fondamentale : « Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ? », surgit tout aussi bien de la désolation de cette tonalité qui sourd du caractère obstinément ordinaire de l'étant. Dans son cours de 1929-1930 *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, Heidegger distingue trois formes d'ennui. Les deux premières : le fait d'être ennuyé *par* quelque chose et le fait de s'ennuyer *à* quelque chose, peuvent s'enchevêtrer et demeurent susceptibles d'approfondissement ; la troisième forme d'ennui, l'ennui profond, est la condition de possibilités des deux autres.

L'analyse de la première forme d'ennui repose sur l'exemple d'une situation déterminée à laquelle nous sommes rivés : l'attente dans une gare lors d'un changement de train par exemple. C'est dans l'impatiente agitation destinée à faire passer le temps, dans le passe-temps, que le caractère corrosif et oppressif de cet ennui se révèle. Toutes choses se dérobent dans l'ennui où la diversité fait place à la monotonie, la profusion au manque et au vide. L'état d'être laissé vide correspond dès lors à l'état d'être traîné en longueur et livré à l'étant qui se refuse en entier.

Dans la deuxième forme d'ennui, il ne s'agit plus d'avoir recours à un passe-temps. La situation entière, en effet, dans sa détermination propre, une invitation à une soirée par exemple, s'élargit jusqu'à devenir le passe-temps. Le passe-temps est ce à quoi l'on s'ennuie, si bien que la « particularité de la situation ne compte pas » (GA 29-30, 171). Dans ce

cas, il n'y a pas uniquement, comme dans la première forme d'ennui, un vide non comblé, car le vide qui se forme est l'« état d'abandon de notre véritable nous-mêmes » (*Diese Leere ist die Zurückgelassenheit unseres eigentlichen Selbst*, GA 29-30, 180). Cet ennui, qui donne à penser qu'il s'élève du Dasein lui-même, a plus d'amplitude que le premier.

L'ennui profond n'admet aucun passe-temps. En lui, le Dasein est envoûté par le temps de manière énigmatique : « Cela ennuie. » L'unité articulée du passé, du présent et de l'avenir, l'horizon du temps, envoûte. Pour autant qu'il congédie toutes choses, effaçant l'étant, l'ennui profond donne accès à l'être qui n'est rien d'étant. L'étant qui se refuse et le Dasein lui-même sont pourtant frappés d'indifférence. La tonalité toutefois n'est pas indifférente, elle annonce, dans l'envoûtement du temps, la possibilité de la liberté. La possibilité résolue qui rassemble le Dasein, Heidegger l'appelle : « l'instant. » Si le Dasein ne chasse pas l'ennui mais, une fois la tonalité éveillée, consent au contraire à l'approfondir, le temps démesurément long – le mot allemand pour ennui : *Lange-weile* est, à cet égard, parlant – transi par l'éclair de l'instant, peut ouvrir à la plénitude des possibles. C'est pourquoi l'ennui n'est pas un simple état désagréable à éliminer. Nietzsche a d'ailleurs mis en évidence, déjà, la fécondité de l'ennui et son lien intime avec la pensée, il a témoigné de la rare endurance dont il faut savoir faire preuve pour le supporter. À l'âge de la technique, notre époque est en proie à un ennui profond déterminé, un ennui de *notre* Dasein laissé vide par l'absence d'oppression ; c'est là ce qui nous oppresse. L'absence d'oppression est attestée par la tendance à organiser et à programmer qui procure du bien-être et détourne de l'exigence d'avoir à être « forts au fond de nous-mêmes ». Le Dasein, au lieu de réprimer l'ennui profond, peut-il aujourd'hui avoir le courage de ce que la tonalité lui donne à connaître ? La question demeure posée.

Ingrid Auriol.

Bibliographie – Fr. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 42.

→ Attente. Instant. Oppen. Rien.

Enseignement

Fidèle à la pratique socratique, la pensée de Heidegger est inséparable d'une expérience de l'enseignement et d'une méditation sur l'enseignement. De retour du premier séminaire du Thor, il écrivait à E. Blochmann le 12 octobre 1968 : « Ma façon (quasi socratique) de tenir le séminaire apparut inédite et stimulante par contraste avec la rigidité du système d'enseignement français. » Dès le début des années 1920, cependant, le penseur acquit une grande renommée en Allemagne parce qu'il rompait de manière saisissante avec la rigidité de l'enseignement universitaire allemand ; Marcuse, Strauss, Gadamer, Arendt ont fourni de beaux témoignages de cette époque où Heidegger fut d'abord connu comme enseignant alors qu'il n'avait presque rien publié et se refusait, par opposition à une certaine pratique universitaire, à publier pour... avoir publié. D'autres beaux témoignages (Bröse, Biemel, Picht) existent sur l'enseignement de Heidegger entre 1934 et 1944, période singulière au cours de laquelle, après l'erreur du rectorat et sa démission de cette fonction, il a choisi de s'engager *par son enseignement* contre le régime, comme il l'explique en 1937-1938 dans des pages aussi claires que belles, où il parle en pensant à lui-même

> de professeurs *inofficiels*, mais *ordinaires*, c'est-à-dire engagés pour ce qui est de l'ordre de l'essentiel ; professeurs qui n'ont pas de chef de file et se savent être tels. L'inapparence du simple titre de « professeur », c'est maintenant qu'elle prend son poids, maintenant que n'importe quel braillard s'installe derrière une chaire et joue le professeur autrefois dénigré [GA 76, 223-224 ; *Écrits politiques*, p. 188-189].

Heidegger a enseigné pendant plus de 40 ans, de 1915 à 1957 : les cours et les séminaires représentent environ 55 volumes sur les 102 prévus de l'édition intégrale. C'est dire quelle place occupa dans sa vie l'enseignement dont il lui arrive néanmoins de se plaindre : « Mon expérience des examens d'État est horrible », écrit-il à Jaspers le 19 mai 1925 et le 17 juillet à Arendt : « Surchargé par le fatras des examens, des commissions et des recommandations, et j'en passe, l'être humain en moi est oblitéré par le fonctionnaire que je suis devenu. » Mais en dehors de ces servitudes, l'enseignement, dans lequel Heidegger était profondément *engagé*, l'a amené à un gigantesque travail de lecture – d'Anaximandre à Husserl, sans oublier les poètes – qui est inséparable de sa pensée proprement dite. Non seulement parce que la parole vivante des cours est souvent le lieu où se préparent les ouvrages à venir (les tomes 18 à 21 sont la gestation d'*Être et temps* dont le tome 24 est en un sens la fameuse

seconde partie jamais publiée ; le tome 25 prépare le *Kantbuch* ; le tome 45 accompagne les *Apports à la philosophie* ; les cours sur Hölderlin préparent des textes d'*Approche de Hölderlin* ; le cours sur Héraclite une partie des *Essais et conférences* – sans parler d'*Introduction à la métaphysique*, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, du *Nietzsche*, de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* et du *Principe de raison* qui sont des cours devenus ouvrages du vivant de Heidegger), mais aussi car un autre commencement non métaphysique de la pensée ne se conçoit pas pour Heidegger sans un incessant travail de réinterprétation de ce que l'héritage métaphysique ne cesse de nous adresser. C'est cette exigence historiale de la dé-struction phénoménologique et du dépassement de la métaphysique jointe à son expérience non théorique du savoir qui donne à l'enseignement de Heidegger sa tonalité si singulière, dans sa manière, notamment, d'aborder les textes. En témoigne par exemple le début du premier séminaire du Thor :

> Il ne peut y avoir là d'autorité, car on travaille en commun. On travaille afin de parvenir à la *Sache selbst* qui est en question. En conséquence l'autorité, c'est la chose elle-même. Il s'agit, dans le contact du texte étudié de toucher – et d'être touché par – la chose elle-même. Donc le texte n'est jamais qu'un moyen, et non une fin. Dans notre cas, il s'agit de Hegel : il faut donc entrer en débat avec Hegel, que Hegel nous *parle*. Le laisser parler, lui, et non pas maquiller de notre savoir ce que Hegel a à dire. Ainsi, et ainsi seulement peut-on contrer le danger de l'interprétation personnelle. C'est pourquoi dans un vrai séminaire, le maître est celui qui en apprend le plus. Pour cela il ne faut pas qu'il enseigne aux autres ce qu'est le texte, il faut qu'il se mette à l'écoute du texte [*Questions iv*, p. 213-214].

C'est par cette écoute seule que peut se déployer une visée « pédagogique au sens le plus large et le plus profond du terme » dont Yorck, que cite Heidegger (*ÊT*, 402), dit qu'elle est l'« âme de toute vraie philosophie ». Gadamer a parlé de cette pédagogie chez Heidegger :

> Ce qui caractérisait véritablement sa personne et son enseignement, était qu'il s'adonnait complètement à son travail et qu'il rayonnait. Avec lui, les cours devinrent quelque chose de tout à fait nouveau ; ce n'était plus la « grande leçon » d'un professeur qui investit toute sa véritable énergie dans la recherche et les publications. Avec Heidegger, les grands monologues livresques perdirent leur priorité [H. G. Gadamer, « Martin Heidegger », *Années d'apprentissage philosophique*].

C'est encore cette écoute des textes qui a transformé les plats monologues historisants en dialogue vivant avec l'histoire de la pensée et qui a donné à Heidegger tout au long de son enseignement l'élan pour relire

chaque fois à neuf les grands textes – élan perceptible dans une lettre à E. Blochmann (7 octobre 1926) :

> Je vous imagine à présent dans l'humeur dans laquelle me met chaque rentrée semestrielle, et dont découle la véritable passion du travail : seules de nouvelles possibilités d'être en œuvre donnent cette productivité par laquelle chacun devient ce qu'il est.

Cet élan ne s'est jamais tari au sein de ce que Heidegger appelait son « jardin d'enfants de la phénoménologie » dont nous avons une belle description dans la lettre à H. Arendt du 18 décembre 1950 :

> Au cours des exercices, je ne dis rien de mes propres préoccupations ; ce que j'apprends avec les étudiants, et j'ai pris des débutants, c'est tout simplement ceci : comment mettre un pied devant l'autre, et qu'ils apprennent à voir comment penser touche déjà à ce qu'il y a de plus essentiel en s'en tenant au plus inapparent, de sorte qu'il est tout d'abord superflu d'aborder doctement de grands problèmes. C'est pour moi une vive satisfaction que de pouvoir ne serait-ce que faire en sorte que s'accomplisse, de manière plus simple et avec plus de recul qu'il y a trente ans, ce simple mouvement qui mène les participants jusqu'aux phénomènes. [...] De temps à autre, quelque chose me dit, à leurs yeux, que tel ou tel trouve de la joie à cette manière de mettre en lumière quelque chose de tout simple. Et si nous parvenons à mettre ainsi en route la pensée, je suis moi aussi satisfait.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – H. G. Gadamer, « Martin Heidegger », *Années d'apprentissage philosophique*, trad. E. Poulain, Paris, Criterion, 1992.

→ Apprendre. Professeur.

Entente / entendre

Comme nombre de termes importants d'*Être et temps*, l'entente ou l'entendre – *das Verstehen* – a d'abord été employé par Heidegger pour traduire du grec, celui en particulier d'Aristote. Ainsi, dans cette sorte d'antichambre d'*Être et temps* que sont le *Rapport Natorp* (1922) et le cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* à partir de l'*Éthique à Nicomaque* (GA 19), l'entente traduit la σοφία d'Aristote, ce que l'on retrouve dans le beau § 7 de l'*Introduction en la philosophie* de 1928-1929 (GA 27). De même que la « σοφία est la plus haute possibilité d'être » (GA 19, 61), l'entente telle que la pense Heidegger est une des possibilités d'être les plus éminentes du Dasein, à savoir celle en laquelle le « genre d'être du Dasein prend le sens existential du pouvoir-être » (*ÊT*, 143) et découvre ainsi la

possibilité comme étant « sa détermination ontologique la plus originale » (*ÊT*, 143). L'accent néanmoins est chez Heidegger tout autre, ne serait-ce que parce que l'entente, étant toujours accordée à une tonalité (*ÊT*, 142), se déploie *co-originalement* avec la disposibilité. Il n'y a plus pour Heidegger de distinction entre une âme et un corps, mais des manières pour l'être-le-là *(Dasein)* de s'ouvrir à son là. En ce sens, l'entente passe tout autant par le « corps » (dans une caresse par exemple et dans tout vrai *geste*) que la tonalité ne dispose l'esprit pour le mettre en résonance (Cézanne parle ainsi de « logique des sensations colorées »). C'est dire que l'entente est de fond en comble existentiale et, en tant que mouvement même de l'*existence* (GA 3, 227), l'entente n'est rien de figé. C'est pourquoi Heidegger emploie un verbe : *das Verstehen*. Entendre, c'est ainsi tendre vers l'être de telle manière que, dans ce mouvement en lequel être-le-là est d'entente avec l'être, il ouvre et découvre l'ouvertude du là qu'il a chaque fois à être (*ÊT*, § 31). C'est dans cette tension de l'entente vers l'être que l'être humain se découvre comme projection *(Entwurf)* – ce qui ne signifie pas que l'homme se lance dans un projet, mais que, sur la lancée *(Wurf)* que l'être lui ouvre, s'esquisse *(entwerfen)* pour l'être humain l'élan factif que lui est son propre être en tant que possibilité. Or, se découvrir comme être des possibles c'est proprement libérer la finitude en soi – ainsi, écrit Heidegger dans l'admirable strette qu'est la 4e section du livre sur Kant :

> C'est seulement parce que l'entente de l'être est ce qu'il y a de plus fini dans le fini qu'elle est en mesure de rendre possibles même les facultés dites « créatrices » de l'homme en son déploiement d'être fini [GA 3, § 41].

Ainsi, le rapport ententif qu'a l'être humain avec son être comme possibilité prend de nombreuses formes : aussi bien la « création » que la forme la plus inapparente qu'est cette entente immédiate et néanmoins primordiale qu'est l'entente pré-ontologique (*ÊT*, 12). Mais qu'il saisisse conceptuellement ou non les guises de sa possibilité en les *thématisant* par exemple (*ÊT*, 363), l'être humain, en tant qu'il est toujours tendu vers l'être dans l'entente, *est* cette possibilité. Il convient donc de bien distinguer l'*entente* de la *compréhension* : « Il y a des ententes de l'être [*Verstehen des Seins* ou *Seinsverständnis]* qui ne sont pas des compréhensions de l'être *[Erfassen ou Begreifen des Seins*] », dit Jean Wahl (*Introduction à la pensée de Heidegger*, p. 105) en paraphrasant un passage du cours d'*Introduction en la philosophie* (GA 27, 191). Dès lors, traduire *das Verstehen* par « la

compréhension » (E. Martineau), c'est ne pas faire la distinction que fait Heidegger en se privant d'une possibilité qu'offre notre langue, là où l'allemand n'a en revanche qu'un seul mot et doit avoir recours aux guillemets. Ainsi, au début du § 31 d'*Être et temps* :

> « Comprendre » *["Verstehen"],* au sens d'un genre possible de connaissance parmi d'autres, distingué par exemple d'« expliquer », doit s'interpréter de pair avec « expliquer », comme un dérivé existential de cet entendre primordial qui constitue avec la disposibilité l'être du là.

Autrement dit, la compréhension qui va de pair avec l'explication *(Erklären)* n'est qu'un mode dérivé et théorique de cette entente primordiale qu'est l'être-au-monde. « En français », écrit Pierre Jacerme dans un texte essentiel, « ''comprendre'' est bien trop ''intellectuel'' ; or de quoi parle Heidegger quand il parle du *Verstehen* ? Il parle de l'être-au-monde. Il s'agit donc de dire que le Dasein est *de taille à s'y retrouver* par rapport au monde... » (*L'Éthique, à l'ère nucléaire*, p. 162). Au sujet de la distinction entre comprendre et entendre, un des textes les plus forts figure dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935 :

> Où quelque chose est expliqué, il n'y a plus rien à entendre... Entendre, à proprement parler et en le saisissant dans son essence originale, c'est savoir l'inexplicable ; non pas que l'entente l'expliquerait et, une fois expliqué, qu'elle le mettrait à l'écart. Entendre, c'est prendre justement l'inexplicable comme tel. [...] Plus notre entente est originale, plus l'inexpliqué et l'inexplicable comme tels deviennent amples et se révèlent [GA 39, 246-247].

Ces remarques – dont la portée herméneutique est littéralement bouleversante – impliquent une mutation de la notion de sens telle qu'elle a lieu dans *Être et temps* (§ 32) et dont nous pouvons voir les conséquences dans ces lignes étonnantes :

> Ce qui est entendu n'est jamais *soi-même* sens ; nous n'entendons pas quelque chose *en tant que* sens, mais toujours seulement « au sens de... ». Le sens n'est jamais le *thème* de l'entente [*De l'essence de la vérité*, GA 34, 18].

Nous comprenons du même coup que la question du *sens* de être telle que la pose Heidegger en vue de fonder l'ontologie n'est pas une nouvelle explication, mais bien une *question* (GA 40, § 29) qui laisse se déployer l'inexplicable dans toute sa plénitude. Laisser se déployer ainsi l'inexplicable c'est en définitive ce que Heidegger nomme l'« entente de l'être » *(Seinsverständnis)* qui donne à notre finitude sa mesure la plus intime (GA 3, 229) et qui a pour notre Dasein la « place la plus éminente dans la mesure où s'annonce en elle une puissance en laquelle la possibilité

essentielle d'aître de notre Dasein trouve purement et simplement son assise » (GA 40, 88). Et c'est à partir de cette possibilité que, inépuisablement, nous sommes en notre là triplement ouvert aux autres, au monde et à nous-mêmes, car il ne saurait y avoir de rapport au monde pour l'être humain sans entente de l'être. En effet, c'est dans ce *Verstehen* qui est à la fois un *Vorstehen* (*ÊT*, 143 et *Questions iv*, p. 268), dans cette entente, donc, qui est aussi une manière de tenir debout devant, que nous sommes de taille à soutenir ce devant quoi nous sommes.

Mais si dans *Être et temps* Heidegger perçoit qu'il n'y a de rapport au monde possible que grâce au rapport à l'être que porte l'être humain dans l'entente, il n'aperçoit pas encore pleinement que l'être humain ne peut porter ce rapport que parce qu'il est toujours d'emblée porté par l'être et comme entendu par lui. C'est donc parce que l'être s'ouvre et se découvre (mouvement qui, sans être vraiment pensé, affleure dès *Être et temps* sous le nom d'« ouvertude d'être en général » notamment au § 31 consacré à l'entente) à l'être humain que ce dernier peut avoir une entente de quoi que ce soit. C'est à partir de ce mouvement de lancée *(Wurf)* en laquelle l'être s'ouvre à l'être humain que Heidegger pense à neuf l'entente dans les *Apports à la philosophie*. Dans l'entente de l'être, la vérité de l'être trouve l'élément de sa fondation (GA 65, 259) dans la mesure où, en s'adressant à l'être humain, l'être amène son entente à se tenir en telle façon que l'ek-sistence y accomplit sa manière endurante de tenir instamment *(ausstehende Inständigkeit)* dans l'Ouvert ou la flagrance *(Offenheit)* de l'être. Étant ainsi amené dans l'Ouvert par son entente de l'être, l'être humain advient dès lors à soi et au monde, hors de toute subjectivité (GA 65, 303).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – P. Jacerme, « *Être et temps* : traduction et interprétation », *L'Éthique, à l'ère nucléaire*, Paris, Lettrage Distribution, 2005 (signalons qu'il s'agit là du seul texte qui fournit une vraie étude comparative des traductions d'*Être et temps* par E. Martineau et par F. Vezin). – J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris, Le livre de Poche, 1998.

→ Explication. Flagrance. Herméneutique. Interprétation. Liberté. Ouvertude. *Stimmung*.

Époque

Dans un des essais qui composent les *Chemins qui ne mènent nulle part*, Heidegger évoque le « temps » des conceptions du monde : ce temps qui est encore le nôtre. Quel rapport une vie d'homme a-t-elle à son temps ? Cette expression usuelle – *son* temps – dit beaucoup plus que la possibilité d'en situer le déroulement dans une période chronologique. L'appartenance d'une vie humaine à son temps, dont la profondeur se dissimule sous l'emprise de l'actuel, ne peut se comprendre pleinement qu'au regard de ce qu'*Être et temps* a reconnu sous le nom d'historialité *(Geschichtlichkeit)*, qui est le trait fondamental qui ouvre la vie humaine à elle-même dans l'aventure d'une existence. Exister veut dire en effet : avoir à être dans l'épreuve de la présence de l'étant, le temps original (où, selon l'expression de Jean Beaufret, tout est contemporain) étant la modalité à chaque fois propre dont provenance et avenir viennent se répondre pour donner à cette épreuve le rythme et le sens d'un *présent*. Ce temps original est le trait par quoi se dispense et s'allégit *(sich lichtet)* l'horizon du *là* où l'être humain existe historialement.

Heidegger en vient à nommer *époque* de l'être ce règne secret du temps dans l'être, dont l'approfondissement fait tout le mûrissement de sa pensée. Le sens premier du mot – le grec *épochê* qui indique le suspens – doit être sans cesse présent à l'esprit pour contrebalancer tout retour vers la compréhension courante du temps. Car l'époque de l'être (entendue d'abord au *singulier*) est la déclosion de l'être dans l'étant, où « vient à soi, de façon aussi soudaine qu'imprévisible, un monde » (GA 5, 338 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 406). *Monde* est d'un seul tenant le jour sous lequel apparaît l'étant dans son entier, et la manière dont s'ouvre ek-statiquement le là où l'homme séjourne. Mais dans cette venue à soi d'un monde l'*être se retire* – et dans l'abri de ce retrait se tient réservée la possibilité que se décide une métamorphose du monde et par là même de l'aître *(Wesen)* historial de l'homme.

Ce retrait de la déclosion même dans ce qu'elle ouvre, que Heidegger nomme époque de l'être, est la source de toute histoire *(Geschichte)*. L'histoire ne désigne pas ici une évolution, un progrès, comprenant périodes et ruptures, elle n'est pas, selon une représentation elle-même historialement déterminée, l'« ersatz mondain d'une éternité entrée en décomposition » (GA 69, 20) ; elle est la puissance de mutation qui s'abrite

dans le premier commencement grec, où une pensée a éprouvé et nommé sous le nom d'être, et d'abord de *physis*, la dimension où *tout* se tient, ouvrant ainsi une histoire d'emblée *métaphysique et mondiale*.

Les métamorphoses de cette origine, les époques (cette fois au pluriel) de l'être, Heidegger les nomme dans l'essai consacré à la plus ancienne parole grecque, celle d'Anaximandre (GA 5, 336) : le grec, le chrétien, le moderne, le planétaire et l'hespérique *(das Abend-ländische)*. L'hespérique n'est pas un mystérieux achèvement : il est la possibilité que dans la méditation historiale de ce *même* dont les époques de l'être sont les métamorphoses, s'ouvre un *autre* commencement.

Guillaume Badoual.

→ Abritement. Histoire. *Lichtung*. Promesse.

Ereignis

Das Ereignis est chez Heidegger un mot tout à fait singulier – non pas seulement parce qu'il ne saurait admettre le moindre pluriel (l'*Ereignis* est chaque fois proprement unique), mais parce que Heidegger en a écouté le sens d'une façon singulière et parce que dans ses textes ce mot parle avec une singularité telle que, littéralement, il *brille* souvent *par son absence*. Singulière et inapparente est la manière dont travaille l'*Ereignis* dans les textes publiés par Heidegger après 1945, dans ces textes, pourtant, où une note d'*Acheminement vers la parole* dit qu'il est « pensé comme tel », alors même qu'il y apparaît à peine et sous forme verbale *(ereignen)* essentiellement (p. 248 ; GA 12, 248). Heidegger renvoie dans la note à plusieurs textes d'*Essais et conférences* :

– *La Chose* : l'*Ereignis* perce ici à travers la chose qui se déploie à l'unisson du Quatuor des quatre comme jeu en miroir du monde.

– *Bâtir Habiter Penser* : l'*Ereignis* pointe dans la manière d'habiter qui ménage le Quatuor des quatre.

– *La Question de la technique* : l'*Ereignis* résonne surtout en écho avec le dis-positif.

Heidegger ajoute un renvoi à *Zur Sache des Denkens*, c'est-à-dire à la conférence de 1962 *Temps et être* où l'*Ereignis* est cette fois largement nommé – comme dans cet autre texte qu'est la conférence sur *Le Principe*

d'identité, d'abord publié en 1959 avec *La Constitution onto-théologique de la métaphysique* dans l'opuscule intitulé *Identité et différence* (voir *Questions i*).

Dans la note d'*Acheminement vers la parole*, Heidegger précise cependant que l'« auteur, dans ses manuscrits, emploie depuis plus de vingt-cinq ans le mot *Ereignis* pour ce qu'il s'agit ici de penser » et renvoie ainsi explicitement à l'ensemble des traités en cours de publication depuis 1989 dont les *Apports à la philosophie* inaugurent la série. Dans ces ouvrages rédigés entre 1936 et 1944, à l'inverse des textes ultérieurs, le mot *Ereignis* apparaît sans cesse et sous toutes ses formes, à tel point que le sous-titre des *Apports à la philosophie* – à savoir : De l'*Ereignis* – est en réalité, dit Heidegger le « véritable titre pour l'''œuvre'' qui ne peut être ici que préparée » (GA 65, 77). Ainsi, la publication en cours de ces traités nous rend seule à même de bien prendre toute la mesure de la pensée de l'*Ereignis* et nous permet en outre de comprendre ce que Heidegger déclare dans une annotation marginale de la *Lettre sur l'humanisme* :

> « *Ereignis* » est depuis 1936 le mot qui mène ma pensée [GA 9, 316].

Das Leitwort, c'est le mot ou la parole qui mène en ceci qu'il montre le chemin, et il n'est pas exagéré de dire que parmi tous les mots qui jalonnent ce chemin, *Ereignis*, plus encore qu'un mot, est la parole – singulièrement unique – qui porte la pensée de Heidegger. Dans le traité *Das Ereignis* de 1941-1942, Heidegger le dit clairement : « Sous chacun des mots fondamentaux, c'est le Même qui est dit : l'*Ereignis* » (GA 71, 3). C'est donc l'*Ereignis* qui fait apparaître la pensée de Heidegger, à travers toutes les inflexions de sa marche résolument hésitante, comme *un* chemin.

Ne sous-estimons pas l'énormité d'une telle affirmation : si c'est bien l'*Ereignis* qui mène le chemin de pensée, il se pourrait que Heidegger soit moins un spécialiste de l'être, comme on a parfois tendance à le caricaturer, qu'un penseur de quelque chose de tout *autre* que l'être. C'est Heidegger en effet qui déclare : le « nom même de l'être n'a plus lieu d'être », précisant peu après qu'« on ne saurait arriver à penser l'*Ereignis* avec les concepts d'être et d'histoire de l'être ; pas davantage à l'aide du grec (qu'il s'agit précisément de ''dépasser'') » (*Questions iv*, p. 302). *Ereignis* est ainsi l'expérience du fait que même être ne saurait plus suffire pour dire ce qui est *à penser*, sans qu'il s'agisse pour autant, Heidegger y insiste, de « tomber dans l'opinion selon laquelle l'''être'' se verrait pensé ici comme

Ereignis » (GA 12, 248). Dans *Temps et être*, il met aussi en garde contre ce malentendu :

> « L'être en tant que l'*Ereignis* » – autrefois la philosophie pensait, partant de l'étant, l'être comme ἰδέα, comme *actualitas*, comme volonté ; et maintenant – pourrait-on croire – comme *Ereignis*. Ainsi entendu, *Ereignis* signifie une déclinaison nouvelle dans la suite des interprétations de l'être – déclinaison qui, au cas où elle tient debout, représente une continuation de la métaphysique [*Questions iv*, p. 43].

Ereignis, donc, n'est pas une nouvelle détermination métaphysique de l'être de l'étant, mais pas non plus un autre nom pour l'être même ; il ressortit plutôt à ce qui est inapparent au cœur de la manière dont être chaque fois se destine, à cet inapparent à partir duquel seul l'histoire de l'être peut apparaître *comme* histoire-destinée de l'être (*Questions iv*, p. 302) – bref : à la finitude de l'être même en ceci que « même ''être'' en a encore besoin pour parvenir à son propre en tant qu'aître en présence » (GA 12, 247). Dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger écrit en ce sens qu'il nomme *Ereignis* l'« aîtrée de l'estre même » *(die Wesung des Seyns selbst)*. Qu'est-ce à dire ?

Parce que être n'est plus pensé par Heidegger à partir de l'étant, être n'a plus ni la permanence ni l'identité d'une substance, mais se donne *(il y a)*, ad-vient *(histoire)*, se déploie comme *verbe* (au double sens de ce qui se distingue du substantif et de ce qui meut toute parole) ou, pour le dire d'un seul trait : être vient à aître – *das Sein west*. Telle est l'aîtrée de l'être, dont Heidegger souligne qu'elle est mouvementation à double sens dans la mesure où être ne se donne que pour autant qu'il donne lieu. Autrement dit, et telle est proprement la finitude de l'être : pour qu'être se donne, *il lui faut* le lieu – approprié : *ereignet* – où sa donation peut avoir lieu. Ce lieu qui n'est aucun espace (mais à partir duquel tout espace-et-temps peut se déployer) et qui ne donne lieu qu'en étant approprié *par* l'être, Heidegger le nomme : *Da-sein* (être-le-là). L'aîtrée de l'estre ne dit par conséquent rien d'autre que ceci : à l'être il faut être le là. Voilà ce que nous devons entendre littéralement et en tous sens et que Heidegger nomme également *die Kehre im Ereignis* (GA 65, 262) : il s'agit de ce mouvement en tournement perpétuel (« Nous n'aurons jamais de repos », dit Braque : « le présent est perpétuel »), de cette pulsation vibratoire selon laquelle être n'entre proprement en résonance qu'à même le là de cet être qui n'est à son tour proprement humain qu'en se laissant être à l'écoute de cette résonance chaque fois singulière. En 1949, Heidegger disait à Jean Beaufret : dans

l'*Ereignis* l'« homme est transi par l'être jusqu'à en devenir *Dasein* et cet *Ereignis* est la vérité de l'être auquel le *Dasein* appartient essentiellement » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 126). Étant ainsi le là de l'être, l'être humain déploie son aître propre qu'il est arrivé à Heidegger de nommer *das Gedächtnis im Ereignis* (voir *Das Wesen des Menschen (Das Gedächtnis im Ereignis)*, Martin Heidegger Gesellschaft, Jahresgabe 1993). L'expression dit à première vue : la mémoire en l'*Ereignis*, mais Heidegger entend le mot d'abord littéralement, comme mouvement par lequel la pensée se recueille en l'*Ereignis*, de sorte que l'aître humain trouve son assise en ce recueillement mémorial de la pensée qui est l'« habitation en laquelle l'être humain, en en prenant soin, habite ». L'homme devient proprement humain par cette pensée qui advient à soi en abritant mémorialement le propre de l'estre (sa vérité) – telle est la tournure que prend l'*Ereignis*.

Les traités impubliés des années 1936-1944 peuvent être lus comme la recherche inlassable d'une parole qui ait le tact de dire sans la figer cette mouvementation de l'*Ereignis* : comment l'*Ereignis* nous touche et nous émeut dit un beau paragraphe (§ 188. *Er-eignis und Rührung*) dans le traité *Das Ereignis* (GA 71). Dans *Le Principe d'identité*, qui parle une autre langue encore, Heidegger évoque ainsi cette mouvementation :

> *Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Menschen und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmung verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat* [GA 11, 46].

Ce qu'il faudrait peut-être traduire ainsi, pour ne rien se cacher du singulier bouleversement qu'introduit la pensée de l'*Ereignis* dans la langue métaphysique et ne rien perdre de tous les harmoniques dont chaque mot est ici surabondant :

> La plénitude de l'appropriation mutuelle est ce lieu en lui-même vibratoire de proximité dans l'avoir-lieu duquel être humain et être s'atteignent l'un l'autre en touchant à leur aître, gagnent ce qui en eux vient à aître, en perdant ces déterminations que la métaphysique leur a prêtées.

Mais nous pourrions aussi proposer :

> L'avenance est ce domaine de proximité en mouvementation à travers l'advenue duquel être humain et être adviennent l'un à l'autre en touchant à la plénitude de leur aître...

Quelle que soit la traduction, l'essentiel à ne pas perdre est le *mouvement* de ces phrases qui cherchent à épouser le mouvement de mutuelle entrée en résonance, le *swing* de ce *Gegenschwung* (GA 65, 251) dont parle

Heidegger à propos de l'*Ereignis* et qu'il a tenté de dire également avec la figure de la sidération mutuelle qu'est la « constellation de être humain et être » *(Le Principe d'identité)*. Dans cette constellation s'accordent être humain et être à l'unisson d'une mutuelle mise en résonance, et nous pourrions ainsi penser l'*Ereignis* à partir de l'accord, en tant que manière d'aller au cœur (ad-cord), c'est-à-dire comme manière, pour l'être humain et l'être, de s'accorder ce qui leur est propre et d'y *avoir* cœur – selon une entente entièrement neuve et résolument *pauvre* de la propriété, loin de toute possession.

C'est bien ce que nous avons à cœur qui nous est le plus propre et dans l'avenance sidérante de l'*Ereignis*, être humain et être se voient ainsi l'un l'autre appropriés. Le mot *Ereignis* parle ici à partir du radical *eigen* qui désigne ce qui est *propre à* (verbe *eignen* : approprier) et dans *Temps et être*, Heidegger écrit en ce sens :

> Nous ne pouvons plus représenter ce qui se nomme par ce nom d'*Ereignis* selon le fil conducteur de la signification courante du nom ; car celle-ci entend *Ereignis* au sens de « ce qui arrive », « ce qui se passe », l'*événement* – et non à partir du *Eignen* en tant que manière de porter à soi et d'adresser destinalement par la déclosion qui prend en garde [GA 14, 25-26].

Ce que Heidegger appelle « penser l'*Ereignis* comme *Er-eignis* » s'entend donc à partir de là : l'*Er-eignis* est le mouvement par lequel *die Eignis* (l'être propre) est porté à sa plénitude *(er-)*. Se référant au texte intitulé « Parole » (GA 13, 229), Heidegger répond le 26 mai 1973 à Roger Munier qui devait le traduire : « J'emploie, au lieu d'*Ereignis*, le mot *Eignis*, afin de tenir sa force expressive à distance de la ''signification'' d'*Ereignis* au sens d'*eventus*. »

Dans l'instant de l'*Er-eignis*, ce qui est advient soudainement à ce qui lui est singulièrement propre, et l'originalité non métaphysique de cette pensée réside en ceci que le propre n'accède à sa singularité que dans le rapport au tout autre. Ce rapport est, littéralement, d'ad-par-tenance : c'est à partir de l'avenance de cet autre que lui est *être* que l'être humain advient à soi et c'est à même la prise en garde que lui offre l'être le là que être peut se déployer en sa propriété. La pensée de l'*Ereignis* nous situe simplement ailleurs que dans l'horizon métaphysique de l'un et de l'identique, et ailleurs que dans l'horizon dialectiquement métaphysique de l'autre : elle pense dans l'espace vibratoire de l'entre-appartenance qui est celui de la constellation où s'entretiennent être humain et être. L'*Ereignis* ouvre en effet à une dimension qui remonte en deçà du *to auto* de Parménide et, par

là, en amont de toute identité, en amont de cette identité d'être et penser dont Heidegger a montré comment la métaphysique en est l'histoire chaque fois admirablement recherchée et reprise. « Qu'est-ce que l'*Ereignis* a à voir avec l'identité ? », demande-t-il dans *Le Principe d'identité* – « Réponse : rien. » La pensée de l'*Ereignis* s'aventure ainsi dans les parages de l'entre-appartenance elle-même à partir de laquelle a pu être pensée, depuis Parménide et de façon chaque fois neuve, l'identité de l'être et de la pensée, et elle tient ouverte cette entre-appartenance comme telle. Dans la même conférence, nous lisons : *Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander*. – « Être humain et être adviennent l'un l'autre dans l'avenance à leur propre par un transfert mutuel de propriété. Ils s'entre-appartiennent l'un l'autre. » Cette entre-appartenance en laquelle chaque un n'advient à soi qu'en étant approprié par l'autre est la constellation de l'*Ereignis*. N'étant rivé ni sur l'un ni sur l'autre, l'*Ereignis* tient ouvert en sa constellation un espace de *singulière altérité* qui est celui de l'ad-partenance non dialectique de *l'un-l'autre (ein-ander)*.

Mais cette constellation, pour peu que nous y ayons vraiment égard, brille encore d'une tout autre lueur et d'une lumière, comme la lumière stellaire, singulièrement inapparente. La propriété *(eigen)*, rappelle en effet Heidegger, n'est pas le dernier mot de l'*Ereignis* dont l'étymologie est en réalité autre et qui n'a de lien avec *eigen* qu'en vertu de ce que Johannes Lohmann nommait une « convergence étymologique » (voir J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 126). Dans *Le Principe d'identité*, Heidegger signale que *er-eignen* signifie originellement *er-äugen* qui signifie lui-même saisir du regard *(erblicken)* (GA 11, 45). Dans un texte important, Wolfgang Brokmeier a soigneusement déployé la généalogie de cette étymologie et toutes ses implications – il écrit :

> *Ereig-nis*, *Eräug-nis* – avec *n* régulier comme dans *Gedächtnis* de *gedenken* – s'est formé sur le verbe, plus ancien, *eräugen*/*eröugen* (sans *n* !) et qui a gardé jusqu'à *Lessing* son ancien sens de « laisser voir », « manifester » (*vor Augen stellen* : mettre devant les yeux) – sens *transitif* donc – avant de disparaître, en tant que mot, complètement ; alors que *sich eräugnen* (plus tard *sich ereignen*), « arriver », « se passer », s'est probablement formé, à son tour, sur *Eräugnis*/*Ereignis*, avec attraction extérieure de *eignen* (« se prêter à ») [« *Heidegger und die Suche nach dem Eigenen – Heidegger und wir*, p. 90].

Comme l'atteste également le dictionnaire Grimm sur lequel s'appuie largement W. Brokmeier, l'*Ereignis* a donc d'abord à voir avec l'œil *(das Auge)* et avec l'*Eräugung* à laquelle Grimm donne le sens latin de

manifestatio (*ostendere*, *monstrare*, relève aussi Heidegger dans une des analyses étymologiques qu'il fait du mot, GA 71, 184). *Ereignis* ressortit ainsi d'abord à l'économie de la manifestation, de la monstration de ce qui apparaît et il est tout à fait significatif que ce mot – parmi les plus courants en allemand – parle ainsi de manière complètement inapparente et en toute discrétion. C'est un signe, en effet, à lui seul puissamment *révélateur*, que cette quasi-invisibilité d'un mot qui appartient pourtant de manière éminente à la phénoménologie dont il pourrait même être le mot le plus secret dès lors que cette école du regard s'entend, ainsi que Heidegger y invitait, comme *phénoménologie de l'inapparent* (*Questions iv*, p. 339). Il y a là une haute leçon de phénoménologie, car nous y apprenons que quoi que ce soit n'arrive et n'apparaît que s'il s'est d'abord montré, à la faveur de l'événement d'une monstration qui elle-même ne se montre pas.

À vrai dire, c'est à *Être et temps* qu'il faut ici se reporter, au § 7 où Heidegger définit son entente de la phénoménologie et en particulier aux quelques lignes où il redéfinit le sens du mot « phénomène ». Si pour le monde grec, les *phainomena* désignent *ce qui se montre* (les astres au premier chef, parce que, ne cessant de briller fixement, ils sont la permanence même de ce qui apparaît dans la présence), Heidegger entend par phénomène :

> Manifestement, cela qui d'abord et le plus souvent justement *ne* se montre *(zeigt) pas*, cela qui, à l'encontre de ce qui d'abord et le plus souvent se montre, reste *à l'abri en retrait (verborgen)*, mais n'en est pas moins quelque chose qui fait essentiellement partie de ce qui d'abord et le plus souvent se montre, et même de telle sorte qu'il en constitue le sens et le fond [*ÊT*, 35].

À l'époque d'*Être et temps*, Heidegger ne pouvait pas prendre toute la mesure de ces lignes dont le sens ne s'accomplit pleinement qu'avec la pensée de l'*Ereignis* dès lors que nous comprenons que, entendu à partir de son sens propre *(Eräugnis)*, l'*Ereignis* n'est autre que le phénomène pur et simple. Il est l'inapparent toujours en retrait qui libère la possibilité de toute manifestation dans l'ouvert sans retrait – « L'*Ereignis* est, parmi l'inapparent, ce qu'il y a de plus inapparent ; parmi le simple, ce qu'il y a de plus simple ; c'est le plus proche dans le proche et le plus lointain dans le lointain où nous autres, les mortels, avons séjour le temps d'une vie », dit *Acheminement vers la parole* (p. 246-247 ; GA 12, 247). À partir de l'*Ereignis*, la phénoménologie n'est dès lors plus pour Heidegger une parole qui énonce en ses catégories (logie) l'étant qui se montre dans la présence (phénomène), mais une parole qui n'est montrante *(zeigend)* que dans la

mesure où elle abrite dans un retrait inapparent *(verbirgt)* l'allégie *(Lichtung)* au sein de laquelle peut se déclore la présence de ce qui entre en présence. Cette parole qui ne montre à proprement parler *rien* (aucun étant), mais qui est la monstration même, cette parole qui est l'inapparente parence de tout ce qui apparaît, Heidegger la nomme *die Sage* (la Dite) – elle est le « mode sur lequel parle l'*Ereignis* » (GA 12, 255). Les dix dernières pages de ce qui fut le dernier livre publié par Heidegger de son vivant *(Acheminement vers la parole)* sont entièrement consacrées à une méditation du rapport entre *Ereignis* et parole, dans la mesure, où, comme il l'écrivit (de manière « volontairement ambiguë » précisera-t-il en marge en 1951) dès la conférence de 1936 sur *Hölderlin et l'aître de la poésie* : « La parole n'est pas un outil à disposition, mais plutôt cet *Ereignis* qui a la haute main sur la plus haute possibilité de l'être de l'homme » (GA 4, 38 ; *Approche de Hölderlin*, p. 48). C'est l'*Ereignis* en effet, dira *Acheminement vers la parole* sans plus la moindre ambiguïté, « qui dote les mortels du séjour en leur être – qu'ils soient à même *(vermögen)* d'être ceux qui parlent ». Ces pages, qui comptent parmi les plus belles et les plus difficiles de Heidegger, en disent long sur la lumière stellaire de l'*Ereignis* qui n'est pas la lumière éclatante et solaire de l'aube grecque. La lumière de l'*Ereignis*, à supposer que nous puissions encore parler ainsi, est la lumière du couchant, du pays du soir *(Abendland)* qu'a à devenir l'Occident – elle est lumière nocturne (*nüchtern*, dirait l'allemand : sobre), c'est-à-dire inapparente comme la nuit qui par là même abrite et laisse paraître toute lumière. L'*Ereignis* est moins lumière que l'illumination même : fulgurant, soudain et saisissant – mais, comme l'éclair, invisible en tant que tel. Rien n'est plus cher à l'*Ereignis* que ce retrait : « il faut », dit *Temps et être*, « que le retrait *(Entzug)* appartienne à ce que l'*Ereignis* a de propre » (GA 14, 27).

Mais encore faut-il que ce retrait soit abrité et pris en garde, qu'il soit pensé et gardé en mémoire et c'est en cela que consiste, dit la fin de *La Question de la technique*, la plus haute dignité de l'aître humain : « Prendre en garde l'ouvert sans retrait et avec lui, chaque fois d'abord l'être abrité en retrait de tout aître sur terre » (GA 7, 33 ; *Essais et conférences*, p. 43). Le péril des Temps nouveaux n'est donc pas la technique et ses machines, mais le manque d'égard envers la technique, c'est-à-dire envers son *aître* qui se déploie comme dis-positif *(Ge-stell)*. Dans la mesure où le dis-positif désigne ce mode de manifestation lui-même inapparent en vertu duquel tout

ce qui est est sommé de se livrer en tant que fonds disponible, il est, dit Heidegger, le « négatif photographique » de l'*Ereignis* (*Questions iv*, p. 302) ou « un *prélude* à ce que veut dire *Er-eignis* » (*Le Principe d'identité*, GA 11, 46). Ne traiter la technique que comme un étant ou un pouvoir entre les mains de l'homme, sans avoir égard à son aître (le dis-positif), c'est se vouer à une sorte d'affolement aveugle face à ses éventuels dangers, sans prendre la mesure du fait que le dis-positif n'est rien d'étant, mais le nom historial pour dire la manière dont être se destine à l'être humain. Tandis que « si nous regardons au cœur de l'aître ambigu de la technique, alors nous prendrons en vue la constellation, le mouvement stellaire du secret » (GA 7, 34).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985. – W. Brokmeier, « Heidegger und die Suche nach dem Eigenen – Heidegger und wir », *Genos*, n° 1, A. Schild, Ch. Calame (dir.), Lausanne, 1992.

Bibliographie – F. Fédier, « Comment traduire *Ereignis* », *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le Grand Souffle, 2008. – G. Guest, « Les tourbillons de l'*Ereignis* », *Ligne de risque 1997-2005*, Y. Haenel, F. Meyronnis (dir.), Paris, Gallimard, 2005. – F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Francfort, Klostermann, 1994. (Un chapitre de cet ouvrage de fond a été traduit dans les *Cahiers philosophiques*, n° 41, CNDP, Paris, 1989 ; il est précédé d'un précieux et substantiel avertissement du traducteur – G. Guest – intitulé : « L'aîtrée de l'être ». Pour se mettre au travail et entrer dans la pensée de l'*Ereignis* en français, ces pages sont incontournables.)

→ Aître. Aîtrée de l'Estre. *Apports à la philosophie*. Avenance. Avenir. Combat. Être en propre. Événement. Finitude. *Gestell*. *Geviert*. Grèce. Il y a. Janus. Parménide. Phénoménologie. Pouvoir. Propriation. Protagoras. Saut.

Éros

Les remarques de Heidegger sur l'*éros* sont relativement rares, et d'autant plus précieuses. De manière générale, il en ressort que nous avons

bel et bien perdu le sens de l'*éros* grec et que ce que nous appelons aujourd'hui « érotique », loin de nous en rapprocher, nous en éloigne. Fait d'autant plus regrettable que la philosophie elle-même, fixée avec Platon, se dit dans le *Banquet* comme tension vers le savoir, dont l'autre nom est *éros*, comme le rappelle Heidegger dans sa conférence normande de 1955, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Voir GA 11, 15 ; *Questions ii*, p. 22.) Autant dire que si l'*éros* nous échappe, la philosophie elle-même nous échappe.

C'est à vrai dire dès l'époque des « premiers cours de Fribourg », durant le semestre d'hiver 1919-1920, dans le cadre d'un cours consacré aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, que Heidegger fait de l'*éros* chez Platon la « véritable attitude philosophique », voire, en un sens plus large que chez Platon, une immersion dans la vie comme une reconduction à ce qui en dernière instance la « motive » – la meut et l'émeut (GA 58, 263). Si l'*éros* ne vient pas au premier plan des « problèmes fondamentaux de la phénoménologie », du moins leur est-il sous-jacent.

Dans le cours du semestre d'hiver 1931-1932, Heidegger, souligne que Platon appelle *éros* la quête de l'être *(Erstrebnis des Seins)* – relation qu'un élève de Heidegger, Hartmut Buchner, tentera par la suite d'approfondir dans son commentaire d'une partie du *Banquet* de Platon précisément intitulé *Eros und Sein [Éros et être]*, où il propose de rendre *éros* non par « amour » mais par « volonté », ce qu'il serait tentant de rapprocher du fameux « je voulais savoir », par lequel la marquise de Merteuil, dans *Les Liaisons dangereuses* de Laclos (lettre 81), caractérise le désir qu'elle avait de parfaire son éducation. Heidegger s'empresse toutefois de préciser en ce même passage que « pour nous autres aujourd'hui, le pouvoir de signification inhérent à ce mot a été entièrement perdu depuis fort longtemps (et tout récemment encore, notamment du fait de la psychanalyse) ». Et d'ajouter : « En ce qui concerne l'ἔρως platonicien et [plus largement] grec, gardons-nous de songer à ce que l'on appelle aujourd'hui l'érotisme *[das Erotische]* », « ce qui ne signifie pas pour autant que l'ἔρως grec ne conviendrait qu'à de vieilles tantes bigotes » (*De l'essence de la vérité*, GA 34, 216). En évoquant l'*éros* au sens grec, et pas seulement platonicien, Heidegger songe peut-être notamment à Sappho, et plus encore au fameux chœur d'*Antigone* (v. 781-805), la tragédie de Sophocle qu'il interprétera dans un cours de 1935, à cet Éros invincible au

combat dès lors que la déesse Aphrodite se met de la partie. Bref, l'*éros* n'est ni libidinal ni prude.

Commentant, dans le cadre d'un autre cours du semestre d'hiver 1936-1937, le fameux passage du *Phèdre* de Platon (250 d 8) où l'*éros* est superlativement rattaché au beau, Heidegger précise que la saisie des idées en tant que telles ne peut s'accomplir qu'en se fondant sur l'*éros*, qui en est en quelque sorte le ressort (GA 43, 205).

Qu'*éros* au sens grec et érotisme au sens moderne fassent deux ne signifie pas pour autant que l'*éros* ferait entièrement défaut à l'époque moderne. Dans une lettre à son épouse Elfride du 13 novembre 1954, Heidegger dit la nécessité pour lui-même de « vivre dans l'Ἔρως » afin de libérer et d'amener à une relative plénitude ce qu'il y a en lui d'élan créateur. À une autre correspondante, Elisabeth Blochmann, Heidegger dit goûter dans *Women in Love* (1920) de D. H. Lawrence le « frémissement d'une érotique au vrai sens du terme » (lettre du 11 octobre 1931), dans ce qui n'est pas simple griserie mais ne renie pas pour autant la sensualité, l'auteur de *L'Amant de Lady Chatterley* ne passant guère pour être d'une excessive pruderie. Cette dimension *charnelle* propre à l'érotique « au vrai sens du terme », dans sa différence avec le corporel, demeure d'autant plus difficile à penser en langue française – malgré les efforts de M. Maurice Merleau-Ponty – qu'un seul mot, *le corps* (*Zollikoner Seminare*, p. 116 : en français dans le texte), y dit à la fois le *Leib* et le *Körper*.

Comme l'a suggéré Jean Beaufret – notant au passage que si Hebel plaît à Heidegger « quand il raconte comment, sous le regard de la lune, les garçons embrassent les filles [voir GA 13, 140], cela ne peut quand même pas se faire dans l'incorporel » (*Douze questions posées à Jean Beaufret*, p. 36) – Heidegger s'est acheminé à sa façon, autre que celle du poète, vers ce que Rimbaud appelle à la fin d'*Une saison en enfer* « posséder la vérité dans une âme et un corps ». Que cela s'avère impossible « dans l'incorporel » ne signifie pas pour autant que cela serait davantage possible dans le corporel, s'il ne se transfigure pas en charnel. Telle semble être la teneur du signal envoyé par Heidegger à Hannah Arendt dans la toute première lettre qu'il lui adresse (le 10 février 1925) :

> N'allons pas nous imaginer quelque chose comme une amitié éthérée, où seules des âmes s'éprennent l'une de l'autre, car cela n'existe pas entre des êtres humains.

Pascal David.

Ouvrages cités – H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterung zu Platons Symposion*, Bonn, Bouvier & Co Verlag, Bonn, 1965. – E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983.

→ Altérité. Amour. Corps. Lawrence. Pauvreté.

Eschyle (525-456 av. J.-C.)

Le monde s'ouvre aux Grecs dans la parole des poètes. « Plus encore qu'à travers la philosophie, c'est à travers la poésie que leur regard devint ce *regard athlétique*, dont s'émerveille Hölderlin (« Patmos », strophe 5, variante) : un tel regard fut destiné à soutenir jusqu'à l'antiphanie du divin et des dieux » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 101). *Antiphanie du divin et des dieux ?*, c'est dire comme Héraclite (fr. 62), le face-à-face des dieux et des hommes.

À la différence de Sophocle, chez Eschyle, la « limite entre hommes et Dieux n'est nullement énigme » et les hommes, tel le veilleur sur la terrasse du Palais des Atrides, attendent la « marche d'un destin déjà accompli ». Il sait d'avance que Troie va être vaincue et n'en guette que la confirmation, qui sonnera la « fin de ses peines ». Le coryphée peut s'exclamer dès le vers 68 d'*Agamemnon* (trad. J. Beaufret) :

> C'est par où maintenant c'est ; mais tout s'achève
> En ce qui lui revient ; ni chauffant dessous
> Ni versant dessus, des offrandes dont le feu ne veut pas,
> Tu ne saurais calmer les invincibles colères.

Impossible d'infléchir les dieux dans un sens ou dans un autre. « Ce qui est du ressort des hommes est plus faible que nécessité, de beaucoup » (*Prométhée* v. 514). La tragédie se déroule sous nos yeux et les hommes se révèlent « experts à partir de l'épreuve » (*Ag*., v. 177). Cassandre sait qu'elle va être empoisonnée par Clytemnestre (*Ag*., v. 1299) ; elle fait face : « C'est aujourd'hui ; que gagnerais-je à fuir ? »

Heidegger voit dans la langue grecque « un don exceptionnel [...] pour soutenir le sacré dans sa plénitude, ses menaces et l'abondance de ses grâces » (*Séjours*, p. 26-27). Alors qu'il est en train de vérifier, au cours d'un voyage en Grèce, ce qu'il lui a été donné de penser du monde grec,

Heidegger distingue la langue d'Eschyle comme la « plus puissante jamais donnée au poète ». En elle comme au contact des métopes figurant Héraclès, déposées au Musée d'Olympie, ou de l'Athéna pensive du Musée de l'Acropole, se laisse entendre le même « style-monde » : le monde grec où les mortels ont reçu le don de faire briller en toutes choses, l'« invisible proximité du divin ». Eschyle ainsi donne figure à Athéna qui dompte l'éclair : fille de Zeus, amie d'Héraclès, elle conseille les hommes, se tient à leurs côtés l'œil vif et montre avec soin la limite. Elle pourra laisser pressentir un peu du secret de l'art en Grèce (voir *La Provenance de l'art et la détermination de la pensée*, dans *L'Herne Heidegger*) : « J'ai eu raison de Zeus, mais faut-il le dire ? D'entre les Dieux, je suis seule à connaître la clé de la maison où l'éclair dompté, enfermé, demeure » (*Euménides*, v. 826-8).

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1978.

Bibliographie – Eschyle, *Prométhée enchaîné*, trad. J.-P. Savignac, Belin, 2000. – K. Reinhardt, *Eschyle/Euripide*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002.

→ Poésie grecque. Sophocle.

Espace

Heidegger est assurément le penseur par qui, notamment, la question de l'espace, méditée à partir de l'habitation de l'homme, en vient à se « dénouer dans une manière de dire tout à fait simple » (lettre à son épouse Elfride du 11 mars 1945), si simple que l'on serait tenté d'user de raccourcis afin d'en arriver directement à cette ultime simplicité. Cependant, comme il n'est probablement aucune autre question qui permette davantage d'aller selon son chemin de pensée, il est indispensable d'avoir égard à ses différents moments constitutifs.

L'espace est le plus souvent appréhendé comme réceptacle, comme contenant vide, homogène, doté de trois dimensions sans que l'origine métaphysique de cette caractérisation géométrique et physique ne soit explicitement prise en vue. L'espace est-il ce qui s'étend de manière

uniforme et équivalente en toutes ses directions ; est-il uniquement susceptible d'être mesuré et voué à être dominé ? Rien n'est moins sûr. En écartant ces vues usuelles, Heidegger libère le sol phénoménal où s'inaugure notre expérience de la spatialité : « Le monde n'est pas compris dans l'espace ; celui-ci ne se laisse découvrir qu'à l'intérieur d'un monde », écrit-il dans *Être et temps* (p. 369). Le monde lui-même ne saurait être réduit à une *chose étendue* car, à l'inverse, l'étendue spatiale se découvre à partir du monde. L'espace a sa dramaturgie car il s'ouvre en lieux qui sollicitent l'être-au-monde, le Dasein. La découverte de la spatialité n'est possible que parce que le « Dasein, quant à son être-au-monde, est lui-même *spatial* » (*ÊT*, 104). Dès lors, l'espace n'est pas une catégorie, mais bien un *existential* dont le dévoilement forme le propos des § 22, 23, 24 et 70 du maître ouvrage de 1927.

Les lieux, les voies de passage sont « dévoilés par les allées et venues du commerce quotidien » de qui les discerne et se les explicite. L'espace est articulé plutôt que morcelé en « places » qui, hiérarchisées, forment autant de « contrées », de « coins » *(Gegende)* dotés de physionomies singulières qui attirent ou repoussent comme de véritables champs de force. Les places s'ordonnent à partir d'un agencement unitaire, « une entièreté de conjointure » où le Dasein préoccupé invente et trouve des repères afin de se tenir, ensemble avec d'autres, auprès de ce qui le concerne. Les édifices publics et votifs, les demeures sont les lieux où les hommes se tournent vers les paroles et les tâches qui les rassemblent et qui, également parfois, les retiennent à l'écart. Aussi n'est-ce pas la distance qui décide de la plus ou moins grande proximité, notamment de ce qui nous est secourable, de l'arsenal des *utils (Zeug)*, mais la préoccupation de qui en fait usage (*ÊT*, § 22*)*.

Loin d'être originaire, l'espace mesuré suppose une neutralisation de l'articulation des places dans la diversité de leurs configurations, une désintégration du monde. Même lorsqu'ils paraissent préalables, les repères, tels les « points cardinaux », prennent sens en vertu de qui discerne les régions du ciel pour situer les contrées terrestres. Parce que le Dasein aménage l'espace, comme il est dit dès le cours du semestre d'été 1925, la « proximité n'est elle-même qu'un mode du *déloignement [Entfernung]* » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 309). C'est aussi, semble-t-il, une certaine frénésie de *déloignement* qu'entretiennent la vitesse des transports, le téléphone, la radio ou la cybernétique. Il se

pourrait d'ailleurs que cette expansion universelle de réseaux, où « temps et espace » sont esquivés et réduits à des paramètres commis à la domination de la terre, « porte atteinte, de manière très inquiétante, à la proximité, c'est-à-dire à l'approche des contrées du monde » (*Acheminement vers la parole*, p. 198).

« Le ''tout proche'' a son siège dans ce qui est déloigné à portée moyenne d'atteinte, de prise et de vue », précise Heidegger (*ÊT*, 107). C'est pourquoi, en un de ses sens majeurs, se mouvoir veut dire approcher, instaurer des voisinages et se mettre en présence. Tout mouvement de *déloignement* s'accomplit selon une direction déterminée, non point, le plus souvent, selon la géographie savante, mais selon une estimation, un *aiguillage (Ausrichtung)*.

À l'encontre de Kant, pour qui le « sentiment *a priori* de la droite et de la gauche » est le principe régulateur de l'orientation, Heidegger affirme : « Que je sois déjà à chaque fois en un monde n'est pas moins constitutif pour l'orientation que le sentiment de la droite et de la gauche » (*ÊT*, 109). L'espace, en effet, n'est pas produit par l'homme, il n'est ni un « mode subjectif de l'intuition », ni une donnée « objective ». L'évocation « de la gauche et de la droite » incite à considérer le rôle du corps dans l'orientation, question abordée dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (GA 20, 319-321), et écartée comme étrangère au droit-fil du propos, dans *Être et temps* (*ÊT*, 108*)*. Pour s'orienter, pour prendre des repères au sein d'un monde, il faut aussi s'éprouver s'orientant afin que l'expérience puisse être rapportée à soi : ceci est situé à *ma* droite. Dans notre civilisation, l'orientation cardinale suppose que nous soyons face au Nord en sorte qu'invariablement l'Est soit à notre droite, l'Ouest, à notre gauche, le Sud, dans notre dos, ce qui implique le corps du Dasein en son existence : le corps vif *(der Leib)*. Puisque l'être-au-monde, installant un espace de jeu, ne se contente pas de remplir un espace, mais « prend place » (*ÊT*, 368), alors il n'est ni un « ici », ni un « point zéro » (Husserl) ; voué à l'horizon factif du Dasein dont il codétermine la possibilité d'un séjour (*Zollikoner Seminare*, p. 110), il se tient ekstatiquement, depuis ici-maintenant dans *tout* l'espace.

Dans *Être et temps* l'investigation du sens de être, centrée sur l'étant pour qui être il y a – le Dasein – implique que la spatialité, déployée à partir du souci préoccupé, apparaisse comme « fondée dans la temporellité » (*ÊT*, 367). Ce qui n'a jamais voulu dire cependant, « que l'espace se laisse

dériver du temps et soit, somme toute, vis-à-vis du temps quelque chose de second rang » (*Qu'est-ce qu'une chose ?*, GA 41, 13) mais invite à rompre avec la juxtaposition débonnaire usuelle « comme chien et chat » (GA 41, 13) du temps et de l'espace. À partir de 1936-1938, avec les *Apports à la philosophie* tout se renverse, littéralement parlant, car c'est depuis la vérité de l'être que, plus radicalement restituée à elles-mêmes *(ereignet)*, la spatialité de l'espace et la temporellité du temps se dispensent au Dasein, et c'est aussi pourquoi il n'y a plus aucune raison de « reconduire l'espace au temps » (GA 65, 377).

Ainsi la phrase ajoutée à la conférence *Temps et être* en 1969 – « la tentative dans *Être et temps* § 70 de ramener la spatialité du Dasein à la temporellité n'est pas tenable » – dont il est fait grand cas, n'est pas un démenti brutal et fracassant. Elle vient souligner en la confirmant l'orientation renouvelée d'une pensée qui, depuis quelque trente-trois ans, s'efforce d'approcher, de manière entièrement insolite, la commune racine d'où le temps et l'espace prennent secrètement essor, et ce qu'il en est de chacun en propre. L'origine commune de l'espace et du temps, comme déploiement et venir à soi de l'être, Heidegger l'appelle : l'« espace et temps ». C'est le rythme adverse et réciproque où l'espace et le temps, tournés l'un vers l'autre, révèlent leur différence : le temps en ce qu'il espace sans retenir captif, et l'espace en ce qu'il donne lieu en temporant sans emporter.

Dans *Introduction dans la métaphysique*, Heidegger rappelle que les Grecs « n'ont pas de nom pour ''espace'' car ils ne font pas l'expérience du spatial à partir de l'extension, mais à partir du τόπος en tant que χώρα » (GA 40, 70). Substantif apparenté au verbe *chôrein*, *faire place*, *se retirer*, *contenir*, le mot grec *chôra* indique ce qui donne place aux choses qui ont leur lieu propre, ainsi, par exemple, le lit d'un fleuve. Le lieu ou *topos* est en effet l'enveloppe des corps configurés à partir de leur délimitation *(péras)*, laquelle n'est pas l'ultime frontière où ils cessent mais ce à partir de quoi, se rassemblant, ils surgissent. Suffit-il toutefois de caractériser le spatial comme ce qui, dispensant les lieux, contient et fait place, pour en atteindre la vérité ? Ne risque-t-on pas, de cette façon, de le ravaler au rang de moyen au service de la mise en présence de ce qui n'est pas lui ?

Si la lecture et l'interprétation d'Aristote (*Physique*, IV) sont un jalon nécessaire sur le chemin préparatoire à emprunter pour être affranchi des représentations habituelles de l'espace et du temps (GA 65, 372), Aristote

n’est-il pas également le penseur pour qui l’espace – tout comme le temps – devient une catégorie, c’est-à-dire une détermination de ce qu’il y a de plus étant dans l’étant ? Manifestement, il ne suffit pas, contrairement à ce qui se dit étourdiment, de ramener le spatial à sa provenance grecque pour parvenir jusqu’à la vérité, inouïe encore, de son déploiement (GA 65, 374).

Le spatial advient uniquement à partir de l’éclaircie de l’être, ce qui implique « au préalable de surmonter la manière métaphysique d’élucider l’espace » (GA 66, 102). Mais un tel *surmontement* n’est pas une abolition où la métaphysique aurait disparu, évanouie.

Certes l’« espace est fondamentalement distinct du temps » (GA 65, 377) et c’est bien à partir de leur différenciation qu’il est possible d’entendre : « le temps tempore » *(die Zeit zeitigt)*, c’est-à-dire mène à terme, laisse éclore et « l’espace espace » *(der Raum räumt)*. L’espace est espace « pour autant qu’il espace (essarte), dispense librement ce qui délivre contrées, lieux et chemins », dit la conférence de Saint-Gall du 3 octobre 1964 (*Remarques sur art – sculpture – espace*, voir *Les Temps modernes*, nº 650, 2008). L’espace se déploie à partir des lieux qu’il délivre et préserve là où les contrées du monde font entendre le jeu de leur quatuor : terre et ciel, dieu et homme. C’est dans cette configuration du monde que les choses font apparition.

« Être homme veut dire être sur terre comme mortel, c’est-à-dire habiter », écrit Heidegger en 1951, dans *Bâtir habiter penser* et il faut entendre que « sur terre, veut déjà dire sous le ciel ». Il n’est de lieux, en effet, que dans le rapport au divin – que le dieu paraisse, que les dieux aient fui ou bien encore que l’« apparition du divin longuement tarde ».

Nous devrions « apprendre à reconnaître que les choses elles-mêmes sont les lieux et ne se contentent pas d’être à leur place en un lieu », écrit Heidegger dans *L’Art et l’Espace*. Car, sans choses, il n’est pas d’habitation humaine. Les choses adviennent pour autant que la parole abrite et délivre l’énigme de leur apparition, c’est ainsi qu’elles ont lieu. La parole est le « rapport de tous les rapports » (*Acheminement vers la parole*, p. 201) qui retient dans leurs vis-à-vis les contrées du monde et veille sur elles, pour autant qu’elle-même se maintient dans un dire recueilli. La parole abrite et délivre l’avoir lieu des choses confiées à l’espace de leur silence.

Ingrid Auriol.

→ Ciel. Contrée. Corps. Déloignement. Espace-et-temps. *Geviert*. Habiter. Lieu. Proximité et lointain. Sculpture. Terre. Topologie (de l'Estre).

Espace-et-temps

Espace-et-temps n'est qu'un premier essai de traduction, pour acheminer à l'enjeu qu'abrite la formulation *Zeit-Raum*, par laquelle est nommé, à l'étape ultime où Heidegger parvient de son cheminement, ce qui jusqu'alors s'était identifié dans l'histoire de la métaphysique comme l'espace et le temps – soit, dans les termes de Leibniz, les deux ordres distincts de la continuité et de la discontinuité.

Est-ce à dire que Heidegger unifie ce que la métaphysique a disjoint ? N'allons pas trop vite. D'abord : où la métaphysique définit-elle de manière particulièrement fine l'espace et le temps ? Au § 7 A d'*Être et temps*, p. 31, est signalé que les « formes de l'intuition » (autrement dit l'espace et le temps, tels qu'ils apparaissent chez Kant au début de la *Critique de la raison pure*) sont des *phénomènes*, dans l'acception expresse que ce mot doit avoir en phénoménologie. Rappelons à quoi seul revient de porter légitimement le nom de « phénomène » :

> Manifestement quelque chose de tel que, d'abord et la plupart du temps, il ne se montre justement pas ; quelque chose qui, comparé à ce qui d'abord et la plupart du temps se montre, est *à couvert en retrait* ; mais quelque chose qui du même coup fait essentiellement partie de ce qui se montre d'abord et la plupart du temps, et de telle sorte à la vérité qu'il en constitue bien le sens et le fondement [*Être et temps*, § 7 C].

On aborde ainsi un domaine implicite que Heidegger est le premier à avoir détecté avec une telle acuité. Cette découverte permet de pressentir en quoi la dénomination kantienne de l'espace et du temps (« formes *a priori* de l'intuition ») ne peut pas être, malgré la richesse inouïe de cette pensée, le dernier mot concernant leur nature de *phénomènes*.

Un questionnement inédit et, au premier abord du moins, profondément déroutant s'ouvre dès lors. Dans le deuxième *Entretien* que Frédéric de Towarnicki a mené avec Jean Beaufret, ce dernier explique :

> Heidegger a coutume de dire que la différence entre l'être et l'étant est déjà faite partout où il y a philosophie et métaphysique, mais qu'elle n'est nulle part pensée comme telle ; et on commence à apercevoir de ce point de vue que le temps, dans le titre *Être et temps*, sera le nom

que va prendre la différence de l'être et de l'étant, telle que Heidegger s'efforce de la porter au langage, comme il aime à dire [p. 12].

Pour pouvoir emprunter la voie qu'ouvre Heidegger, nous devons délibérément délaisser les références traditionnelles ; ou plus exactement : étant donné que son cheminement s'effectue à *contrepente*, nous allons devoir, pour les délaisser comme il faut, nous rendre capables nous aussi de les prendre *à rebours*.

Dans le recueil dont Heidegger a soigneusement choisi le titre, *Wegmarken* [*Pour jalonner le chemin*, GA 9, 376], on peut lire, en Introduction, rédigée en 1949, à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* :

« Être », dans *Être et temps*, n'est pas autre chose que « temps », une fois aperçu que le « temps » y est nommé à titre de prénom pour la vérité de l'être, cette vérité qui est le foyer même du déploiement de l'être, et donc : soi-même – l'être.

« Prénom », ici, est à comprendre comme « pré-nom », qui précède et prépare une nomination (la nomination de ce qui n'a pas encore de nom). En 1927, ce qui n'a pas encore de nom est désigné par la locution de « sens de *être* ». Dès cette époque, Heidegger sait que ce « sens » a été initialement éprouvé par les premiers penseurs grecs, et explicitement par Platon, en l'éclat presque insoutenable qu'est, pour quoi que ce soit de vraiment présent, sa venue en présence *(Anwesenheit)* dans toute la profusion qu'abrite ce vocable. Mais ce dont Heidegger, non sans en avoir ressenti un profond ébranlement, aura été le premier à faire le constat, c'est que l'épreuve initiale de l'être chez les premiers penseurs grecs ne s'accompagne d'aucun questionnement explicite portant sur la différence qui sépare ce qui entre en présence de l'entrée en présence elle-même. Cette *absence de questionnement* – pour peu que l'on soit capable de l'entendre non pas comme une négligence mais comme ce qui atteste à quel point la pensée philosophique reste sous le coup de ce qui lui a donné son impulsion première – met en demeure la pensée d'avoir enfin le souci de poser scrupuleusement la question : qu'est-ce que la métaphysique ?

Le premier contrecoup que ce changement d'orientation du questionnement entraîne dans la pensée du temps, c'est l'apparition, dès *Être et temps*, de la notion de « temps proprement dit », qui vient contrebalancer son « concept vulgaire ». Vulgaire n'a pas ici la nuance péjorative qu'on lui prête comme allant de soi en français. Il signale

simplement que le concept philosophique de temps (celui qui se trouve pour la première fois divulgué chez Aristote) gouverne depuis l'Antiquité toute la réflexion concernant le temps, y compris ce que tout un chacun y entend spontanément – où, pour le dire en passant, on touche du doigt avec quelle force presque irrésistible la pensée philosophique façonne la pensée commune.

C'est encore à Jean Beaufret que nous demanderons le signalement du temps proprement dit : « [...] le phénomène du temps n'est pas la succession des moments, mais, dit Heidegger en allemand, *die Gleichursprünglichkeit der Ek-stasen* que l'on pourrait traduire par ''la contemporanéité des ek-stases''. Entendons : la contemporanéité d'un passé, d'un présent et d'un avenir » (*ibid.*, p. 19). Mais est-ce que dire « passé », « présent » et « avenir » – qui sont les noms des moments du temps tel que le conçoit la pensée commune – ne risque pas de rendre l'accès au temps proprement dit tout particulièrement ardu ? Ce dont il s'agit d'abord, c'est donc, avant même de trouver des dénominations nouvelles, d'entendre comme il faut ce que sont en vérité ce qu'on appelle les « moments du temps ».

Un passage de la conférence de 1962, *Temps et être*, doit attirer notre attention :

> Si nous ressentons comme une obligation d'avoir à caractériser le temps à partir de la présence *[Gegenwart]*, nous entendons spontanément cette dernière comme le moment ponctuel du maintenant, à la différence du moment n'étant plus présent qu'est le passé, aussi bien que de cet autre moment, n'étant pas encore présent, qu'est l'avenir. Or le mot *présence [Gegenwart]* dit lui aussi *le mouvement de venir en présence [Anwesenheit]*. Nous ne sommes cependant pas habitués à déterminer le propre du temps en partant du regard porté sur la présence *[Gegenwart]* entendue comme ce mouvement de venir en présence *[Anwesenheit]* [GA 14, 15 ; *Questions iv*, p. 26-27].

Un bref commentaire s'impose. Deux mots allemands (*Gegenwart* et *Anwesenheit*) disent ce que nous nommons en français du mot unique de *présence*. Dans un premier temps, la nuance qui les sépare peut être décrite comme suit : *Gegenwart* s'entend communément comme la présence de ce qui est présent en face et à quoi l'on fait attention ; alors que *Anwesenheit* est la présence de ce qui, venu en présence, continue d'y faire apparition comme venant en présence.

Comment s'avancer à contre-pente sur ce terrain-là ? À la page 425 d'*Être et temps* Heidegger posait la question : « Pourquoi disons-nous d'une manière *si appuyée* : le temps *s'en va*, et ne disons jamais qu'il *s'en vient* ? » Avancer à contre-pente, cela ne peut être simplement : dire le

contraire de ce que l'on a l'habitude de dire. De fait, le « temps » ne « s'en vient » pas ; pas plus d'ailleurs qu'il ne « s'en va ». Son allant est de tout autre allure, et la pente qu'il s'agit ici de remonter de bien plus redoutable déclivité. Cette pente peut être détectée dans la phrase que nous venons de citer : « Or le mot *Gegenwart* dit lui aussi l'*Anwesenheit*. » Pour la voir à découvert, il suffit de lire dans l'ordre inverse : « La présence *(Anwesenheit)* se dit *Gegenwart*. » Si l'on entend *les deux* mots dans leur signification habituelle, on remarque en effet que toute présence s'expérimente dans un face-à-face.

Ce que demande Heidegger, c'est précisément de prêter attention à quelque chose d'étranger à l'expérience commune, quelque chose où l'écoute des deux mots connaît une considérable transformation.

Comment entendre autrement *Gegenwart* ? Faisons un détour par notre langue. Chez nous *le présent* signifie aussi autre chose que : ce qui a lieu en ce moment – à savoir : ce qui est offert. Sans nous interroger plus avant sur les ressources de notre langue, notons qu'il suffit d'entendre l'élément *-wart* de *Gegenwart* autrement que comme un équivalent de l'adverbe latin *versus*/*vorsum* (tourné vers), pour que le mot ne désigne plus le moment où l'on est tourné vers ce qui est en face, mais *le temps lui-même en attente d'être rencontré*, ou en français : le temps qui nous attend. C'est ainsi que Heidegger écrit vers 1957-1958 – cela se trouve à la fin de la troisième des conférences consacrée à *La Parole en son aître* (GA 12, 213 ; trad. modifiée, *Acheminement à la parole*, p. 199) : *[...] die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt*, « Ce qui est en attente, en attente que nous le rencontrions, et qui d'ordinaire s'appelle l'avenir. »

Entendre autrement *Gegenwart*, c'est l'entendre comme *avenir*. Mais un « avenir » pris dans une acception parfaitement inédite, et qui ne se définit plus par rapport au présent (du moins si ce dernier est compris d'avance comme désignant le moment présent). Car il y a une autre entente du présent, celle que Heidegger préfère appeler *Anwesenheit*, la manière d'être présent du vrai présent. Écouter ce mot, c'est prêter attention à son préfixe, à son verbe et à sa désinence : *An-wesen-heit*. À propos de cette dernière, Jean Beaufret écrit : « La désinence *heit* porte au langage, en le faisant pour ainsi dire briller, ce qui dans *Anwesen* reste encore opaque » (*Douze questions posées à Jean Beaufret*, p. 20). Or ce qui reste opaque dans *Anwesen*, c'est le fait que le verbe y est dit suivant la modalité du préfixe *an-*, lequel indique le mouvement de se rapprocher jusqu'à venir toucher.

Entre *Gegenwart* (« en attente de nous rencontrer », nom propre de ce qui s'appelle communément *Zukunft*, « avenir ») et *Anwesenheit*, il y a une différence. Dans les deux cas, un mouvement de venue, mais dans *Gegenwart* ce mouvement ne s'achève pas comme dans la plénitude de l'*Anwesenheit*. Le mot *Anwesenheit* dit en effet une pleine présence. Encore faut-il ne pas mesurer cette dernière à l'aune du temps vulgaire. Une pleine présence est une commune présence. Non pas une présence commune de choses présentes ; mais, comme Jean Beaufret parvient à le dire : cette présence commune qu'est la contemporanéité du temps. Nous en avons déjà eu un avant-goût avec l'avenir véritable entendu comme ce qui nous attend. Il reste encore à le voir à propos du « passé ».

Le passé véritable n'est jamais simplement passé. En allemand, la dénomination habituelle du passé est *die Vergangenheit* – le fait pour quelque événement de s'en être allé si loin qu'il a disparu. Pour dire le « passé » véritable, Heidegger privilégie *die Gewesenheit* au détriment de *Vergangenheit*. Dans *Gewesenheit* on reconnaît *gewesen*, le participe passé irrégulier du verbe « être » (*sein*, lequel n'a pas de forme passée). *Gewesen* est ainsi constitué du radical verbal *wesen* (voir l'article « Essence ») et du préfixe *ge-*. Ce dernier joue en allemand un rôle très remarquable : par l'effet de ce préfixe, ce que dit le radical se trouve pour ainsi dire *résumé* – entendons bien : repris, récapitulé, rassemblé, et ainsi amené à ne plus dire que l'essentiel, recueilli en son acception la plus vraie. Tous les verbes en allemand forment leur participe passé (et les temps passés composés) à l'aide de ce préfixe, de sorte que le passé s'y marque par un indice de rassemblement, ou de recueil. Si nous cherchons à rendre en français le sens du mot *Gewesenheit* chez Heidegger, nous pouvons risquer : ce qui a été, s'il est recueilli, peut continuer de nous concerner au plus haut point, même par son absence. Tel est le visage du passé véritable.

Chez nous, la forme la plus courante pour indiquer le passé est le suffixe *ai* – autrement dit le verbe *avoir*. Je dis par exemple : « je parlai » (ou « j'ai parlé ») ; il suffit de ne plus prendre *avoir* dans une acception fonctionnelle, c'est-à-dire comme « auxiliaire », pour entendre notre langue dire comme l'allemand avec *gewesen*. *Je parlai*, voilà qui ne donne pas d'abord à entendre : je ne parle plus ; ce qui se dit là, c'est bien plutôt : il m'a été donné de recueillir ce que c'est que parler ; ainsi et depuis lors, je peux *avoir* la mesure de la parole. L'avoir *présente* – mais sous une forme assurément bien différente de ce que l'on tient pour la « présence » des

choses ambiantes. C'est précisément cette différence qu'il faut avoir en vue pour être soi-même face à la vraie présence. En elle, ce sont à la fois le passé véritable et l'avenir véritable qui viennent en présence sous forme de vrai présent. Parler de contemporanéité du temps, c'est dire que sous ses trois visages, c'est le temps lui-même qui vient à éclore. Il n'y a d'*avenir* que recueilli et joint à ce qui a été ; il n'y a de *passé* que mis en relation avec ce qui vous attend. C'est ainsi que la contemporanéité prend figure en un présent qui n'est pas le simple moment présent, mais le temps lui-même en son *temporement*. Ce vieux mot dit le mouvement propre du temps, qui est d'*être en saison*, c'est-à-dire de venir à temps.

Notre manière à nous d'être temporains (de correspondre au temps véritable), c'est d'avoir soin autant que possible de n'être pas à contretemps. Ainsi pouvons-nous être face à la présence, *entrant nous-mêmes en présence* non pas dans une succession de moments, mais bien dans un présent que nous contribuons pour notre part à configurer. Cette part qui est la nôtre consiste à donner au temps sa pleine contemporanéité. Or le temps parvient à sa pleine contemporanéité quand il se recueille. Notre part à cette configuration, c'est tout juste d'être ce que nous sommes en venant à temps (et non à contretemps) en présence. Alors a lieu le recueillement du *logos*.

Avant le « temps », devant l'« espace » – ou bien faut-il dire : devant le temps et avant l'espace ? – il y a quelque chose, car ce n'est pas Rien, quelque chose avenant de là où, seul, Rien se donne (*et* ne se donne), quelque chose à quoi l'être humain donne accueil en le recueillant. Ce quelque chose peut s'appeler *Zeit-Raum* – non pas espace-et-temps, non pas le concept physique d'espace-temps, mais : unité d'avant l'espace et le temps, différence devant espace et temps, unité et différence qui se donnent en dispensant « espace » et « temps ». La manière dont se donnent cette unité et cette différence, la manière surtout dont elles sont accueillies, apparaissent avec la plus ample variété dans le corps de chaque parole humaine. En allemand, c'est le mot *Zeit* qui est davantage parlant ; en français et dans les langues latines, c'est le mot « espace ». L'espace, en effet, c'est l'*espace-libre*, d'emblée désencombré – l'espace que l'être humain habite, non pour s'y installer, mais pour l'ouvrir à la mesure du *monde*.

François Fédier.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984. – E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983.

→ Attente. Avenir. Déloignement. Espace. Essence. Liberté. Passé. Phénomène. Présence. Présent. Temporalité. Temporellité. Temps.

Esprit

Dans un texte écrit entre les années 1946 et 1948, intitulé « Le dialogue occidental », Heidegger souligne la nécessité de « penser le spirituel *(das Geistige)* de manière suffisamment profonde pour le saisir dans toute l'ampleur et la plénitude de son essence *(volle Wesensweite)*, et de ne pas le comprendre de manière méta-physique, c'est-à-dire en le restreignant au suprasensible » (GA 75, 143). C'est donc une compréhension de l'esprit située au-delà de la métaphysique et de sa différence entre le sensible suprasensible que Heidegger a cherché à dégager. Sans doute parce qu'il reste métaphysiquement très lourd, c'est un mot que Heidegger emploie en réalité très peu et qui disparaît presque entièrement de sa langue après le milieu des années 1930, exception faite, principalement, du texte sur Georg Trakl (1953) ou de lectures de Hölderlin.

Dès ses débuts, le philosophe fait mention de l'esprit. À la fin de sa thèse d'habilitation *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (1916), il présente sa propre pensée comme une « philosophie de l'esprit vivant » (GA 1, 410). Il n'est donc guère surprenant que, quatre ans plus tard, lors de l'hiver 1919-1920, il en vienne à caractériser son propre projet de phénoménologie comme celui de « *la* science originaire *[Urwissenschaft]*, la science de *l'origine* absolue de l'esprit en et pour soi – ''la vie en et pour soi'' » (GA 58, 1). La « vie » ou « vie factive » ne s'oppose pas au « suprasensible » ; bien au contraire, elle l'implique.

Quinze ans plus tard, dans l'*Introduction à la métaphysique* (1935), Heidegger est amené à faire le constat d'un « obscurcissement du monde » impliquant une « perte de puissance de l'esprit » (GA 40, 48). Pour le philosophe, cet « obscurcissement du monde » découle notamment de la « situation spirituelle de l'Europe dans la première moitié du XIXe siècle » (49). L'esprit subit alors « une désintégration, une consomption, une

élimination et une mésinterprétation ». Cette « mésinterprétation de l'esprit », sur laquelle Heidegger se penche plus particulièrement, se produit à « quatre égards » (50) selon lesquels l'esprit peut être considéré, à savoir : 1. comme « intelligence » ; 2. comme « instrument au service d'autre chose » (à titre par exemple de « direction organisatrice du peuple comme masse organique *[Lebensmasse]* et race ») ; 3. comme « culture » ; 4. comme « joyau et pièce d'apparat *[Prunk- und Ausstattungsstück]* » (dans le domaine de l'art, par exemple). Or, pour Heidegger, ces quatre interprétations sont aussi erronées les unes que les autres. Il envisage l'esprit comme étant « ce qui porte et règne, ce qui prend la première et l'ultime place » (51). Ce qui veut dire que « toute véritable force et beauté du corps, toute authenticité *[Echtheit]* et ingéniosité » trouvent leur fondement dans l'esprit. Pour elles, « l'élévation et la déchéance » sont à la mesure de la « puissance et impuissance » historiale de l'esprit. Aussi l'esprit désigne-t-il l'« entrée en vigueur des puissances de l'étant comme tel en entier » : « Là où règne l'esprit, l'étant comme tel devient toujours et chaque fois plus étant » (53). C'est pourquoi la « question de l'étant comme tel en entier » est l'« une des conditions fondamentales et essentielles pour l'éveil de l'esprit et, partant, pour un monde originel du *Dasein* historial ». Dans la mesure où il y va pour Heidegger de la « situation de l'Europe », l'« éveil de l'esprit » peut également s'entendre comme une « prise en charge de la mission *[Sendung]* historiale de notre peuple du beau milieu de l'Occident ».

À partir de 1933, la thématisation heideggerienne de l'esprit entre en résonance manifeste avec la strophe finale de l'élégie de Hölderlin « Pain et vin », dans une de ses dernières versions :

> Car l'esprit n'est pas chez lui au commencement,
> Il n'est pas à la source. Il est en proie à la patrie.
> L'esprit aime la colonie, et l'oubli vaillant. Nos fleurs et l'ombre de nos forêts le réjouissent
> Lui, l'accablé. Celui qui donne l'âme se serait presque consumé. [*Approche de Hölderlin*, p. 114 s.]

Ces paroles du poète accompagneront toutes les interprétations ultérieures de l'esprit. C'est notamment le rapport évoqué par Hölderlin entre l'esprit et le feu que Heidegger entreprendra de méditer.

Dans le « Dialogue occidental » précédemment évoqué, Heidegger caractérise le « spirituel » comme « ce qui est de feu », l'« igné » (GA 75, 141). Il précise que le feu nomme un « resplendir et brûler » qui, dans son

« unité initiale », ménage une « ouverture qui fait éclore » *(aufbrechendes Aufgehen)* ; celle-ci « entre en faisant irruption dans la dimension ouverte *[das Geöffnete]* par elle » et dans tout étant qui « par elle, se déploie dans cette dimension ouverte ». En suivant ce fil interprétatif de l'esprit, Heidegger rappelle une étymologie quelque peu singulière, d'après laquelle l'« ouverture qui fait éclore, ce qui en flambant resplendit et embrase » désigne la « furie du feu » *(Zornige des Feuers)*. « Dans notre ancienne langue », poursuit Heidegger, le « foyer dévastateur » *(sein Wüten und Wesen)* de cette « furie » a été appelé « *gaysa* – le *Geysis* – le *Geist* » : l'esprit.

Dès lors, l'esprit devrait être compris dans son « ambiguïté essentielle » (144) ; il serait à la fois « éclosion » « dans le feu céleste » et « irruption » « dans l'enthousiasme » (*Begeisterung*, où s'entend l'esprit qui inspire et enflamme) en tant que « séjournant dans les génies » (*in den Geistern*, littéralement « dans les esprits »). Heidegger ajoute enfin que cette « ambiguïté » – à l'instar de la « différence ontologique » – est une ambiguïté « sans pluriel, parce qu'elle est tout bonnement unique ».

Le rapprochement thématique de l'esprit et du feu se prolonge dans la deuxième conférence sur Georg Trakl, intitulée : « La parole dans le poème » et publiée dans *Acheminement vers la parole* (1959). Heidegger y écrit : « L'esprit est flamme » (GA 12, 58) ; l'« éclat » de la « flamme » advient « dans l'éclair du regard ». Là a lieu l'« advenue de l'éclat, dans lequel tout être déploie sa présence ». Un tel « regard de flamme », continue le philosophe, peut être désigné comme la « douleur ». Or, cette « douleur » n'est vraiment telle que lorsqu'elle « sert la flamme de l'esprit » (61). En tant que « douleur », l'esprit serait « l'animant *[das Beseelende]* » par excellence (58, voir Hölderlin, « Pain et vin »).

Or, l'esprit même n'apparaît pas mais se retire dans le « congé », la « séparation » *(Abgeschiedenheit)* (62). Cette « dimension retirée » serait « dans sa manière de flamboyer même » (63) l'« esprit pur » et, « en tant que tel, ce qui rassemble *[das Versammelnde]* ». À l'idée toujours présente que l'esprit est ce qui rend « l'étant comme tel toujours et chaque fois plus étant » vient s'ajouter la relation, désormais soulignée par Heidegger, entre l'esprit et la parole au sens de *logos*.

Il convient enfin de rappeler qu'une autre interprétation de l'esprit encore (cours sur « L'Ister » de Hölderlin du semestre d'été 1942) se situe elle aussi dans la perspective de ce rapprochement de l'esprit et du feu. Toujours

à l'écoute des hymnes hölderliniens, Heidegger peut évoquer un « esprit du fleuve » *(Stromgeist)* (GA 53, 173). Il s'agit de « l'esprit poétique qui fait l'épreuve d'être par les chemins, sans foyer *[Unheimischsein]* » et qui « ''pense'' au site où il pourrait trouver un foyer », de sorte qu'il est peut-être loisible de constater que c'est surtout l'« esprit poétique » qui, dans notre relation au « pays natal » *(Heimat)*, procure « ce qui rassemble » *(das Versammelnde).*

Peter Trawny.

→ Douleur. Europe. Trakl.

Essence

Le mot « essence » – en allemand *Wesen* (qui depuis le Moyen Âge est censé traduire ce que dit le latin *essentia*, quant à lui inventé de toutes pièces pour rendre le grec *ousía*) –, ce mot est reconsidéré chez Heidegger d'une manière si originale qu'il en change complètement d'acception.

Si l'on ouvre le Dictionnaire Grimm à l'article *Wesen*, on peut lire, avant même toute explication, les deux verbes *leben und weben*, dont l'assonance, déjà, donne une indication sur la façon dont parle le verbe *Wesen* (car c'est d'abord un verbe). *Leben und weben* – cette locution indique que le propre de *Wesen*, c'est : *être vif*, autrement dit : *vivant* et *bougeant*. Car *weben*, c'est bien sûr *texere*, tramer, entrelacer, tisser, c'est-à-dire *être à l'œuvre* ; mais cette pratique implique toute une diversité de *mouvementations*. Dire *leben und weben* pour caractériser l'acception première de *Wesen*, c'est marquer que ce mot dit juste quelque chose d'une effervescence. De fait, dans ses traités latins, là où Eckhart (« le vieux maître de lecture, c'est-à-dire de vie ») cherche à circonscrire l'« essence » de Dieu, il emploie significativement le vocabulaire du bouillonnement *(bullitio, perfusio, fervens, liquescens et bulliens)*. On voit ainsi qu'il comprend *essentia* à partir de l'entente spontanée qu'a du mot *Wesen* une oreille allemande.

C'est une acception de cet ordre que Heidegger invite à entendre dans le mot « essence ». Mais comment nous-mêmes entendons-nous ce mot ? Au cours de l'histoire de la métaphysique – de la *forme* scolastique à notre *formatation*, en passant par la *structure* –, l'acception de l'*essence* prend de plus en plus lisiblement les traits d'une définition. Elle finit par se

comprendre exclusivement comme l'ensemble des caractéristiques par lesquelles se fixe, à propos de n'importe quoi, *ce qu'il est* – autrement dit le visage immuable où il se concentre, et dans lequel il ne cesse plus d'être en permanence – cette permanence qui devient ainsi la marque distinctive de son « être ». La conception métaphysique de l'essence va ainsi d'une manière surprenante en sens inverse de ce que dit initialement le mot allemand *Wesen*.

Il importe donc de dissocier la signification traditionnelle de l'*essence* et ce que Heidegger entend par *Wesen*. La proposition de Gérard Guest, celle de traduire *Wesen* – partout où il est pris, chez Heidegger, dans son acception première – par notre terme d'*aître*, est doublement judicieuse. D'abord ce mot est l'homonyme du verbe être ; et ensuite, à titre de doublet de *âtre*, où ne cesse de couver, sous les braises, un ferment de flamme, il ouvre sur la manière dont se mouvemente l'être.

User de la tournure « se mouvementer » à propos de l'être, c'est aiguiller l'attention sur ce qu'a de proprement *insolite* la question de Heidegger. Il suffit de revenir encore une fois à ce qui caractérise la réflexion philosophique concernant l'*essence* pour en prendre la mesure.

Le mot même d'essence, comme on l'a indiqué, est le simple décalque du mot grec *ousía*. Ce dernier n'est autre que le substantif féminin formé à partir du verbe « être » quand il se trouve dans la forme féminine du participe présent (*oûsa* = étante). Le substantif grec *ousía* est d'usage courant en grec ancien, où il désigne : un bien, notamment une terre, une maison, etc., soit tout ce qui est « à demeure », – exactement comme aujourd'hui encore en Amérique hispanophone le mot *estancia* (dont le vieux français « estance » est le correspondant strict) porte la même signification que *ousía* dans l'usage courant de l'ancienne langue grecque. Que ce mot ait eu d'abord une telle acception permet d'entrevoir vers quoi fait signe Heidegger avec le terme « pré-ontologique » : le patrimoine, la propriété se pensent en effet en climat de permanence.

Lorsque Platon entreprend de donner son nom à ce qui caractérise à ses yeux l'être véritable, par opposition à l'apparence, il s'avise du fait que le mot *ousía*, tout en véhiculant son acception habituelle, parle à partir du verbe « être », et dit par conséquent : l'être de ce qui est, autrement dit : *l'étance de l'étant*. Le mot convient donc pour dire comment est en réalité ce qui est vraiment, qu'il nomme caractéristiquement *to ontôs on*.

L’acception proprement philosophique de l’*ousía* chez Platon comprend l’idée de présence permanente.

Chez les Romains, le verbe « être » n’a pas de participe présent. Lorsqu’il s’est agi pour eux de traduire les textes philosophiques, un embarras de taille a été de rendre le terme *to on* (ce qui est, l’étant). On attribue à Jules César en personne d’avoir introduit le vocable *ens* pour suppléer cette carence. Juste avant lui avait été forgé avec la rudesse foncière du Romain, probablement par Cicéron, partant du verbe *esse* et en posant *essens* comme participe présent imaginaire de ce verbe, le substantif *essentia*, qui deviendra notre « essence ». Le mot *ousía*, où parle l’esprit même de la langue grecque, se voit ainsi « traduit » vaille que vaille de manière apparemment fidèle, mais sans que l’essaim de résonances qui donne au mot grec sa richesse trouve le moins du monde à transparaître en latin. Ainsi le mot « essence » est-il l’exemple criant d’une traduction qui n’en est pas vraiment une.

Heidegger, travaillant l’acception de *Wesen*, cherche à mieux appréhender ce qui, chez les Grecs, avait déjà commencé de se figer dans le terme *ousía*.

Il ne faut pas craindre d’être trop explicite : l’effort de Heidegger – prenant appui sur l’expérience cardinale de l’existence humaine, laquelle implique toujours d’avoir peu ou prou perçu la différence où « être » et « étant » se différencient – consiste à distinguer de l’*étance*, qui est à proprement parler la manière d’être *de l’étant*, la manière d’être de l’être lui-même. Choisir, pour rendre le terme chargé de dire le propre de l’être lui-même, le mot qui désigne traditionnellement la manière d’être de l’étant trahirait une fâcheuse inaptitude à saisir ce que Heidegger cherche à penser.

La langue dans laquelle ce projet tente de se dire, cette langue n’existe pas encore. Elle a d’emblée à faire face à de grandes difficultés. Un effort particulier doit y être consenti pour éviter les confusions. C’est pourquoi s’impose de prêter une particulière attention à la façon dont on traduit *Wesen* chez Heidegger. En signalant plus haut que le mot *Wesen*, tel qu’il s’entend chez Maître Eckhart, « dit juste quelque chose d’une effervescence », on ne visait pas à rendre plus intuitionnable par un mot la signification de *Wesen* – mais à attirer l’attention sur la désinence d’« effervescence ». Dans le *Trésor de la langue française* se trouve un article sur le suffixe *-escent*, *-escente*. On peut y lire : « Suffixe issu du latin *-escentem*, désinence du participe présent de la forme inchoative... »

L’adjectif « inchoatif » (du latin *incohare* ou *inchoare*, s’atteler à..., se mettre à...) désigne les formes verbales, voire les verbes où s’énonce qu’un processus est en train de s’amorcer – comme dans les verbes « verdir », « vieillir » ou « mourir ». Cet ensemble de formes ouvre un vaste champ de réflexion, pour l’instant largement en friche. On n’a en fait encore rien dit tant que l’on se contente de constater, en l’occurrence, qu’un processus est entamé. Ce qui importe, c’est de voir comment se produit cette amorce. Mais pour voir cela, il faut pouvoir se rendre capable de voir ce que l’on n’a habituellement pas besoin de voir.

Il existe en latin une forme *fervescere* du verbe *fervere*. Lucrèce évoque (VI, 848 s.) une source qui frappe d’étonnement les voyageurs : son eau reste froide tant que le soleil brille, alors qu’à la fraîcheur de la nuit tombante, elle « se met à bouillir ».

Notre langue (où il y a le mot « effervescence » – lequel laisse entendre une surabondance dans le bouillonnement) ne connaît par l’adjectif *fervescent*. Cela vient sans doute de ce que nous avons directement sous les yeux l’image d’une exubérance débordante rien qu’avec le mot « effervescence », dont « fervescence » paraît d’emblée n’être qu’un fragment. Peut-être aussi que, marquant les limites de l’aire où la « fervescence » déploie son acception, les deux termes « ferment » et « ferveur » rendent la présence de ce mot inutile en notre langue. Il reste à préciser que le *ferment* – soit : ce qui a le pouvoir de provoquer un renouveau de fermentation, et non pas seulement ce qui lui-même est en fermentation – tout autant que la *ferveur* ne s’opposent pas comme le font le sens propre et le sens figuré, mais renvoient l’un à l’autre – tout ferment *concrétant* une ferveur, laquelle, de son côté, n’est vigoureuse que si elle est sans cesse ravivée par son ferment.

Peut-on entendre l’*aître* comme indice ou même index d’un remuement de cette sorte ? La question n’est pas rhétorique. Il s’agit en effet de *savoir* comment nous entendons parler. Au beau milieu de ses limites, le français dispose d’étonnantes ressources : « Aître » vient d’*atrium*, qui désigne en latin le cœur de la demeure. Mais il y a un autre « aître », qui vient interférer avec celui-là ; c’est le mot à l’origine orthographié au pluriel : *estres*, qui se voit aussi écrit *aîtres* et qui désigne d’abord les alentours (du latin *extera*) d’une habitation. Mais cette acception première, sans doute sous l’influence du sens original d’*atrium* (le foyer), a pour ainsi dire viré jusqu’à dire son contraire, ce qui a donné naissance entre autres à la

locution « savoir les êtres », laquelle peut s'appliquer non seulement à une maison, mais aussi à une ville. *Savoir les êtres*, cela signifie bien d'abord connaître la disposition interne de certains lieux, mais la connaître jusqu'à entrer dans une telle familiarité avec elle qu'au sein de ces lieux dont on sait les êtres, on finit soi-même par « y être », c'est-à-dire gagner sur eux une vue d'ensemble comprenant jusqu'aux relations qui se tissent entre les lieux et la manière dont ils sont habités. « Savoir les êtres de la maison », cette locution n'est plus guère en usage aujourd'hui ; il est en effet difficile pour nous d'admettre que le sens du mot « êtres » puisse ici s'écarter à ce point du sens dans lequel nous le prenons d'habitude. Ce que nous apprend toutefois cette ambiguïté, c'est l'étonnante aptitude de notre vieille langue à triompher des difficultés qui surgissent chaque fois que l'on cherche à nommer quelque chose où l'essentiel est en jeu. Comment cette vieille langue y parvient, on le voit par exemple en consultant l'article que Littré consacre à « êtres ». Dès le Moyen Âge, ce mot « êtres », qui pour nous, dans cette acception, ne s'écrit qu'au pluriel, peut tout aussi bien s'écrire au singulier. De sorte que se crée entre les diverses graphies (*aître*, *aîtres*, *estres*, *êtres*, et *être*) une fluidité qui affecte non seulement l'orthographe mais s'étend jusqu'au sens. Toutes les acceptions qu'inventorient les dictionnaires d'autrefois (ainsi Lacurne de Sainte-Palaye distingue pour *estre* : État, situation. Façon d'être, maintien. Conduite. Personne. Lieu. Ligne, race. Nature.), passent ainsi d'un mot à l'autre, s'enrichissent les unes au contact des autres en échangeant leurs résonances, ou plutôt en les faisant devenir harmoniques. Ainsi *quelque chose* arrive à passer, qui autrement ne se laisserait pas dire. Quelque chose qui ne se laisse dire qu'à condition de ne pas se figer.

Si l'on veille à garder toute l'ampleur des harmoniques de ce vocable, *aître*, il se pourrait bien que l'on ait avec lui une passerelle pour aller jusqu'à pouvoir dire chez nous ce que dit *Wesen*. Cela implique de ne surtout pas accepter que son acception se fige. Ne pas l'accepter devient moins ardu quand on commence à prendre au mot ce que dit Heidegger :

> Les concepts, il faut chaque jour entreprendre de les penser entièrement à neuf [GA 15, 128 ; *Héraclite*, p. 109].

François Fédier.

→ Aître. Aîtrée de l'Estre. *Gestell*. Substance.

Esthétique

Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (Méditations philosophiques eu égard à quelques exigences pour un poème) – voilà le titre d'un écrit rédigé en 1735 par Alexander Baumgarten, qui est le premier dans ce texte à réclamer, en « analogie avec la raison », la fondation de cette nouvelle branche de la philosophie, susceptible d'aller de pair avec la logique et l'éthique. Sa place lui est assignée dans l'horizon métaphysique du déploiement du règne de la subjectivité où s'inscrit dès lors également le concept de « beaux-arts ». À la différence du beau de la nature, le beau en art relève d'une production technique dont est issue l'œuvre d'art ayant essentiellement pour but d'évoquer des « idées et représentations sensibles » qui, en tant que telles, appartiennent au domaine de l'*aïsthèsis* (en grec : la sensibilité), donc de l'esthétique.

Aussi nouvelle et surprenante qu'ait pu être au moment de sa proclamation l'exigence de l'esthétique – pendant un certain temps Kant se refusait à une idée pareille –, aussi ancien est le sol où elle s'enracine : le sol de la subjectivité défriché par Platon et Aristote et la naissance du couple de concepts « matière-forme » qui tire son origine, dit Heidegger, « de la manière, fondée par Platon, de saisir l'étant eu égard à son aspect : εἶδος, ἰδέα » (GA 6.1, 78 ; *Nietzsche I*, p. 78).

C'est ainsi que l'esthétique se fonde de par sa propre historicité dans l'historialité de l'estre tel qu'il se déploie d'abord foncièrement dans la *Machenschaft*, la machination (de l'étant) qui va de pair avec l'*Erlebnis*, cette disposition de l'homme qui le fait « rapporter l'étant, en tant que re-présenté, *à soi* comme le centre des rapports et le porter ainsi dans ''la vie'' en l'y incluant » (GA 65, 129). Cette *attraction du vécu* qu'est l'*Erlebnis* est bel et bien incompatible avec cette attitude qu'est l'« instantialité au beau milieu de l'estre, dans l'aîtrée de l'estre [l'*Ereignis*] en tant que milieu » (GA 65, 13). C'est ici que se joue la différence entre les deux manières historiales de projeter la différence ontologique : l'une, la pensée de l'estre, qui la fonde ; l'autre, la pensée métaphysique qui ne la fonde pas et dont relève l'esthétique. Ce n'est qu'en étant averti de cette distinction que nous pouvons comprendre pourquoi Heidegger écrit dans la Postface à *L'Origine de l'œuvre d'art* où est posé le problème de l'esthétique que l'« attraction du vécu est peut-être bien l'élément au sein duquel l'art est en train de mourir » (GA 5, 67).

Ne voyant l'esthétique que comme un phénomène dans l'histoire de l'oubli de l'estre, la pensée de l'estre ne peut pas se trouver elle-même appelée à élaborer une esthétique. Elle ne peut donc pas non plus critiquer ou évaluer les esthétiques déjà présentes dans le but d'en proposer une qui serait plus « pertinente ». L'esthétique entre en revanche dans le domaine de ce qui, dans les *Apports à la philosophie*, est nommé *das Zuspiel* : le *jeu de passe* qui se tient ici en une sorte de dialogue entre la *fondation* de l'art dans le déploiement de la vérité de l'estre et la *reconduite* de l'art à une puissance capable de provoquer des états sensibles.

Dans les années 1930, notamment dans le séminaire consacré aux *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller (1936-1937) et dans le cours aussi magistral qu'inouï sur *Nietzsche* (1936-1937 et 1939), Heidegger fait porter l'accent de son questionnement sur l'*état de la disposition esthétique*, sur l'*ästhetischen Zustand*. S'il s'agit dans le séminaire sur les *Lettres* de Schiller d'une introduction à la pensée d'une œuvre clef de l'esthétique, le cours sur Nietzsche, à travers la présentation des « Six faits fondamentaux tirés de l'histoire de l'esthétique » (GA 6.1, 74-91 ; *Nietzsche I*, p. 75-89), vise à accéder à la dernière grande pensée dans l'histoire de la métaphysique – pensée qui considère l'art comme une figure insigne de la *volonté de puissance* et celle-ci comme déterminant l'étant en tant que tel et dans sa vérité. Chacun à sa manière, ces deux textes se situent dans la trajectoire herméneutique du *jeu de passe*, susceptible de mettre au jour cette disposition de l'homme conçue comme état esthétique.

Loin d'être arbitraire il revient à cet état, tel que Schiller le projette, une signification fondatrice relativement à l'humanité de l'homme et à son être historique. S'appuyant sur l'aspect transcendental de la pensée kantienne, Schiller démontre de façon originaire l'état esthétique de l'homme comme l'unité : 1. « de la pure éclosion dans le sensible » ; 2. du « venir se repositionner en soi-même » (Heidegger, *Schiller*, p. 49). La médiation de ces deux principes opposés trouvera un digne écho dans la systématique de l'esthétique hégélienne, la « dernière et la plus grande de l'Occident », dit Heidegger (GA 6. 1, 83 ; *Nietzsche I*, p. 82). Mais aussitôt un malentendu par rapport à l'élément formel et rationnel qui est propre à cette projection essentielle de l'état esthétique apparaît avec Schopenhauer et se répand – notamment chez Wagner qui « étudia à fond quatre fois de suite Schopenhauer » et chez qui il a trouvé la « confirmation métaphysique et l'explication de son art » (GA 6. 1, 86 ; *Nietzsche I*, p. 85). Mais à l'inverse,

explique Heidegger dans le séminaire sur Schiller, l'idée que se fait par exemple Kierkegaard de cet état (l'*état esthétique*, distinct de l'*état éthique* et de l'*état religieux* de l'homme) « n'est pas seulement (vu à partir de Schiller) à prendre en un sens négatif, mais ce qui s'y produit est un renversement complet qui, au cours du XIXe siècle, se poursuit en différents endroits et à différents moments » (*ibid.*, p. 22).

Ignorant de plus en plus l'esthétique au sens schillérien, l'homme du XIXe siècle ne va pas seulement jouir davantage de lui-même dans ses propres états esthétiques et, par conséquent, perdre de vue l'essence aussi bien de la sensibilité que de la raison, mais il va en outre ensevelir l'origine de son être-sujet telle qu'elle s'est déployée au début des Temps nouveaux. Dans le chapitre sur les « Six faits fondamentaux tirés de l'histoire de l'esthétique » dans le *Nietzsche I*, Heidegger souligne que cette origine consiste dans l'attention que l'homme porte à l'état dans lequel il *se trouve* lui-même (d'où notamment la notion de *goût*) : cette manière de « se-trouver-présent-soi-même dans son propre état, le *cogito me cogitare*, fournit aussi le premier ''objet'' assuré en son être » (GA 6. 1, 81 ; *Nietzsche I*, p. 81). Ce n'est donc que le sujet qui va *se* trouver dans des états raisonnants tout comme dans des états esthétiques et pour qui les choses ne viennent plus à l'encontre que comme dans l'attraction et l'impact du vécu *(Erlebnis)*. Dès lors :

> Dans la mesure où la considération esthétique de l'art en vient à déterminer l'œuvre en tant que le Beau produit par l'art, l'œuvre est représentée comme ce qui porte le Beau et en fait naître l'excitation en rapport à l'état affectif de l'homme. L'œuvre d'art est posée en tant qu'« objet » pour un « sujet ». Ce qui donne sa mesure à sa manière de le considérer est la relation sujet-objet et en particulier la relation sentante. Dans la face qu'elle présente à l'expérience sentante du vécu *[Erleben]*, l'œuvre devient objet [GA 6. 1, 86 ; *Nietzsche I*, p. 87].

S'interroger « sur *L'Origine de l'œuvre d'art* », comme l'indique le titre de notes rassemblées dans le volume 6 des *Études heideggeriennes*, c'est donc aussi se mettre en chemin « vers le dépassement de l'esthétique ».

Jürgen Gedinat.

Ouvrage cité – M. Heidegger, « Zur Überwindung der Aesthetik. Zu Ursprung des Kunstwerkes », dans *Études heideggeriennes*, nº 6, Berlin, Duncker & Humblot, 1990.

→ Art. Beauté. *Machenschaft*. Schiller. Wagner.

Estre

C’est un mot étrange que cet « être » qui est à la fois ce à partir de quoi toute parole peut avoir du sens et ce qui constamment échappe, s’oublie, s’abrite en retrait. C’est pourquoi nommer l’être, en se mettant à l’écoute de son sens propre, comme entreprit de le faire Heidegger, est un périple qu’aucune méthode ne peut assurer et qui, au fil des tentatives pour donner à l’être son site dans l’entretien de la parole, pour le situer et voir au juste « ce qu’il en est », va toujours plus avant dans le silence dont tout l’*acheminement vers la parole* nous apprend peu à peu à entendre la résonance propre : *das Geläut der Stille*, « le recueil où sonne la paix du silence ». Dans *Donner au nihilisme sa tonalité à partir de l’histoire de l’être*, Heidegger écrit en ce sens :

> Nous ne craignons pas non plus d’avouer que donner son site à l’être en tant que... être est une parole qui parle une langue encore insuffisante, dans la mesure où l’être même continuellement nommé est dit au moyen d’un nom qui parle sans cesse en éloignant à nouveau de l’être en tant que tel. C’est en remarquant cela que devient parlante la supposition selon laquelle l’être pourrait – pensé en tant que tel – ne plus s’appeler « être ». L’être en tant que tel est un Autre que lui-même, avec un tranchant si décisif qu’il n’« est » même pas [GA 6.2, 320 ; *Nietzsche II*, p. 284].

L’*être même*, l’*être en tant que tel* sont des tournures qu’emploie Heidegger pour nommer l’être sans le penser, comme l’a fait la métaphysique, à partir de l’étant. Heidegger dit aussi *das Sein überhaupt*, où *überhaupt* ne signifie pas « en général », mais est à entendre, comme le rappelle Ivo De Gennaro (conférence *Psychè* et *Dasein*) à partir du sens étymologique. *Überhaupt kaufen* dans le langage du commerce de bétail au XVIIe siècle signifiait : acheter des bêtes sans détailler les individus (littéralement donc : en passant par-dessus *[über]*, les têtes *[Haupt]*). *Das Sein überhaupt*, c’est ainsi, l’être tel qu’il est porté par-delà l’étant, dans sa *différence*, donc, par rapport à tout étant – sans être au-delà de lui, mais d’une manière telle qu’entre l’étant et l’être s’ouvre une scission ou un schisme que Heidegger nomme *Unterschied*. Cet être qui n’est plus pensable que dans sa différence par rapport à l’étant, qui est en ce sens l’« Autre pur et simple » (GA 9, 306), Heidegger l’a également nommé dans les textes publiés de son vivant : rien *(das Nichts)*, ou, dans *Droit à la question de l’être*, être, barré d’une croix de saint André, dont les quatre

extrémités figurent les quatre du Quatuor (terre et ciel, divins et mortels), et enfin : *Ereignis*, avenance.

C'est surtout dans les textes dont Heidegger avait réservé la publication à une date bien postérieure à sa mort, ainsi que dans les cours de cette période (1936-1944), que se rencontre le verbe « être » avec l'orthographe en usage jusqu'au XIXe siècle (*seyn* et non pas *sein*, que nous rendons avec l'ancienne orthographe française : estre) – « Cela doit indiquer que l'être n'est ici plus pensé métaphysiquement », écrit Heidegger dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 436). Il est arrivé au penseur de publier de son vivant des textes (*Le Tournant*, par exemple) en remplaçant par être la graphie estre qui figure dans le manuscrit original. Il arrive aussi, dans des textes d'une extrême précision (GA 79, 69), que Heidegger emploie être et estre dans la même phrase, tous deux au sens non métaphysique, mais pour nuancer deux inflexions de cet être qui est à la fois l'*autre* de tout étant (estre signe cette *altérité*) et ce qui est différent *par rapport* à tout étant (être indique alors le *rapport* de différenciation).

L'essentiel reste cependant que estre est de façon générale une accentuation de la différence entre l'être défini métaphysiquement et l'être comme *Ereignis*, c'est-à-dire tel qu'il n'est même plus pensé dans l'horizon de la différence ontologique. Accentuation très fine, toutefois, car par le choix même d'un verbe qui porte 2 500 ans de philosophie, Heidegger fait de estre un terme ressortissant à ce qu'il appelle le passage *(Übergang)* du premier commencement à l'autre commencement de la pensée. « Être et estre sont le même et pourtant foncièrement différents », dit-il (GA 65, 171) pour situer l'articulation entre la pensée grecque de l'être comme étantité (*Seiendheit* – en grec : *ousia*) et la pensée de la vérité de l'estre. Le Même n'est jamais pour Heidegger « la même chose », mais l'élément d'une entre-appartenance dans la différence la plus tranchée. Si l'autre commencement offre à la pensée une manière de s'y prendre en laquelle l'« être est estre » (GA 66, 190), *Seyn* avec son étonnant *i grec* en son cœur signe aussi la mémoire et l'« originale réappropriation » du commencement grec, sans lesquelles aucun saut n'est possible : « L'''autre commencement'' n'est pas un second commencement, mais le premier et unique commencement, sur un autre mode », écrit Heidegger à Hannah Arendt (19 avril 1972). Commencer autrement n'est pas faire table rase, mais reprendre l'unique commencement sur un mode autrement plus initial. L'*i grec* – que les Allemands appellent par son nom grec *upsilon* – inscrit donc à même le mot

Seyn le mouvement de puiser à neuf à la source grecque en même temps qu'il fait entendre le *mode autre*. C'est pourquoi il se rencontre aussi partout où Heidegger, dans ses textes parmi les plus audacieux, ne parle plus qu'à l'écoute de cet autre mode : dans *Freyheit* (lyberté), par exemple, ou *Da-seyn* (estre-le-là), qui est l'« unique estant [*Seyende*] qui chaque fois ''pense l'estre en le faisant sien'' – c'est-à-dire este estant *[seyend yst]* » (GA 81, 174).

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – I. De Gennaro, « Psychè et Dasein », conférence prononcée au Collège international de philosophie le 6 juin 2006 (en ligne sur le site www.eudia.org). – I. De Gennaro, G. Zaccaria, *Dasein : Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Milan, Christian Marinotti, 2007 (la seconde partie est consacrée à la question de l'être et s'intitule : « Seyn : Sein »).

→ Autre commencement. *Ereignis*. Être. Joie. Même. Pauvreté. Question de l'être. Transition.

Étant là-devant (étant ci-devant / étant sous la main)

Das Vorhandene

L'ontologie fondamentale du Dasein qu'est *Être et temps* (GA 14, 131) se déploie selon une phénoménologie qui n'est plus réflexive, comme chez Husserl, mais herméneutique. L'existence dont nous parle Heidegger (*Existenz* dans le latin germanisé de l'allemand) ne peut être rabattue sur le concept métaphysique d'*existentia*, tel qu'il s'applique aussi bien à Dieu qu'à un simple morceau de cire. « *Existentia* et existence font deux » (F. Vezin). De tout ce qui est, seul le Dasein existe. C'est par opposition à l'existence ainsi entendue comme manière propre à l'être humain de déployer son être que le vocable de *Vorhandenheit* est introduit comme *terminus technicus* dans le vocabulaire d'*Être et temps* (§ 9, p. 42), pour dire la dimension dans laquelle est, mais n'existe pas à proprement parler, tout ce qui se contente de se trouver là : du là-devant, du ci-devant, selon l'expression française consacrée à l'époque de la Révolution française. Dans son expressive concision, la locution imagée : « Chaud devant ! », en usage dans le milieu de la restauration caractérise fort bien comme du

Vorhandenes le plat chaud, par exemple la pizza qui sort du four, en route vers la table du client. Est donc *vorhanden* tout ce qui « se trouve là » sans pour autant appartenir à la dimension de l'existence, exclusivement réservée au Dasein.

Tel est donc le *Vorhandenes*, entendu au sens large comme contre-concept de l'existence : tout ce qui ressortit au « genre d'être de ce qui est simplement là à l'intérieur du monde » (*ÊT*, § 9, p. 43). Au sens étroit, ou *stricto sensu*, *vorhanden* se distingue de *zuhanden*, qui caractérise quant à lui la modalité selon laquelle est l'*util*, ou l'étant se rencontrant dans la préoccupation (*ÊT*, § 15, p. 69), ce que par exemple ne sera jamais une fourchette pour une poule l'ayant trouvée : quelque chose d'*utilisable*.

Vorhanden est un terme très courant de la langue allemande, qui dit littéralement ce qu'on a devant la main *(Hand)*, ou plus précisément devant les mains *(vor den Händen)*, l'adjectif *vorhanden* gardant dans sa désinence la trace d'un datif pluriel. La distinction *vorhanden*/*zuhanden* a pu être rendue en français par la subtile nuance qui sépare ce qui est *sous la main* de ce qui est *à portée de la main*, pour autant qu'elle est susceptible de s'entendre au sens que nous avons précisé. Toutefois, une oreille allemande entend surtout, dans *vorhanden*, le préfixe *vor*, la référence à la main étant devenue presque aussi inaudible que, par exemple, dans le mot français « maintenant » où le mot figure pourtant en toutes lettres. C'est donc un terme démotivé. *« Das ist nicht mehr vorhanden »* est, en allemand, une locution courante pour dire par exemple qu'un article ne se trouve plus en rayon, qu'il est provisoirement indisponible. Vouloir à tout prix garder une référence à la main dans la traduction française de *vorhanden* revient paradoxalement à faire preuve de surdité à la manière dont ce mot est parlant. Ce n'est donc pas foncièrement la main qui est en jeu ici, mais le statut de ce qui n'est pas de l'ordre du Dasein *(daseinsmäßig)* – au sens large du terme *Vorhandenes*, puis, *stricto sensu*, le statut de ce qui, à la différence du *Zuhandenes*, se trouve là sans pour autant être visé comme un util. Exemple : en tant qu'obstacle dans la pièce où je déambule, un meuble qui s'y trouve parmi d'autres, un fauteuil est *vorhanden*, en tant que « commodité de la conversation », ou m'invitant à m'y asseoir, il est *zuhanden*. Ou encore : un piano est *vorhanden* pour le déménageur, mais *zuhanden* pour le pianiste. Mais ni le déménageur ni le pianiste, quant à eux, ne sont *vorhanden*, ils existent.

Reste à préciser que le piano reste bien *zuhanden* aussi longtemps qu'il remplit son office de piano, mais, qu'il vienne à ne plus sonner, comme on dit, que comme une casserole et nous voilà *désemparé* dans notre préoccupation (*ÊT*, § 16) face à ce qui était alors parfaitement utilisable. « Rester en plan, désemparé, dévoile, un mode déficient de préoccupation, le n'être-plus-que-là-devant d'un utilisable » (*ÊT*, 73). Être là-devant, apparaît ainsi comme une privation qui touche tout ce qui nous entoure quotidiennement lorsque cela se met à ne plus fonctionner – une privation, ou plus exactement : une abstraction. Dès lors, parler – notamment en philosophie – de choses qui simplement existent, de choses qui sont juste là ou encore de purs objets, c'est ne plus les comprendre dans le contexte de leur conjointure mais déjà les considérer comme n'étant que là-devant selon une *attitude théorique* qui n'est pas seulement une manière d'être possible de l'être humain, mais qui a donné à toute la pensée occidentale l'impulsion de son histoire – c'est ce qu'évoque Heidegger à la fin du § 6 d'*Être et temps* consacré à la tâche de la dé-struction de l'histoire de l'ontologie : « [...] la simple perception de quelque chose qui est là-devant dans la pureté de son être là-devant, perception déjà prise par Parménide comme fil conducteur de l'explication de l'être » (*ÊT*, 25). C'est aussi dans cette même perspective phénoménologique qu'il apparaît que l'« ἐνέργεια ne veut dire rien d'autre qu'être en présence, le pur et simple être là-devant immédiat » (*Platon*, *Le Sophiste*, GA 19, 172). C'est donc à partir de l'ontologie grecque de la présence que s'est déployée la pensée de l'étant là-devant et c'est à partir de cette pensée qu'a pris son essor ce mode spécifique de savoir qu'est la science. La science, en effet, *thématise* l'étant là-devant comme objet et opère donc « une mutation de la préoccupation dévoilant par discernation » (*ÊT*, 364).

Mais en s'orientant sur ce qui est là-devant, la perception oublie la contrée à partir de laquelle une chose se rencontre (l'horizon de sens que tissent les renvois dans le monde ambiant) et rend définitivement impossible de « pénétrer la *spatialité existentiale* du Dasein » (*ÊT*, 56) – ce faisant elle saute par-dessus le *phénomène du monde*. C'est du même coup le séjour et l'habitation essentiels du Dasein *en* ce monde qui échappent aussi bien à la perception qu'à la thématisation qu'opère la science en dévoilant l'étant là-devant (*ÊT*, 363). L'être humain n'étant ni un utilisable, ni un étant là-devant (dérivé de l'utilisable, obtenu par abstraction théorique), il ne saurait, sans dommage pour son être, se laisser saisir à la

lumière de l'un ou l'autre de ces modes d'être. D'où les remarques de Jean Beaufret répondant à une question que lui posait Frédéric de Towarnicki :

> F. d. T. : Il n'est pas facile d'admettre que de lointaines « décisions métaphysiques » pèsent d'un tel poids sur notre histoire et le cours du monde ! Pas aisé de comprendre que c'est à partir de telles décisions que se dessinent, par exemple, les traits déterminants du nihilisme...
> J. B. : Disons l'achèvement historique du processus – celui de l'essence de la métaphysique occidentale – par lequel le Dasein de l'homme n'est plus que *Vorhanden* ou *Zuhanden*, c'est-à-dire n'est plus – sur la voie de cette domination croissante sur l'étant – que matériel pour répondre à certains objectifs, à certaines demandes (dites indispensables). On peut même dire qu'on crée du matériel humain « à la demande »... Rien ne protège plus l'essence de l'homme, devenu lui-même un simple rouage interchangeable dans un système comptabilisé dans le stockage général. L'humanité, normalisée, est remplacée par la fabrication de ses produits !... L'homme produit de l'homme... c'est le camp de concentration... c'est la porte ouverte à un nouvel élevage... Alors là, c'est le point limite, l'*eschaton* final... [*À la rencontre de Heidegger*, p. 195].

Pascal David, Jürgen Gedinat.

Ouvrage cité – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Catégorial. Chose. *Dasein*. Fonds disponible. Monde. Science. Util.

État

L'État, *der Staat*, vient du substantif latin *status*, dérivé du verbe *stare*, se tenir debout et stable. Ce n'est qu'au tournant des XVe et XVIe siècles que le mot prend un sens politique pour désigner un pouvoir institutionnalisé, centralisé et souverain, se distinguant de la société et l'aidant à tenir debout en maintenant son unité et en lui assurant une stabilité. Il serait donc anachronique de parler d'État à propos de la *polis* grecque, de la *res publica* romaine ou de la féodalité médiévale, et de prendre pour norme de tout questionnement politique cette forme moderne du pouvoir. Tel est ce que permettent de comprendre les analyses de Heidegger, dont il importe de restituer l'évolution.

Si, comme le montrent les *Écrits politiques* et le séminaire de 1933-1934 *Sur l'essence et le concept de nature, d'histoire et d'État*, Heidegger a cru voir se dessiner en 1933, avec l'État national-socialiste, des possibilités révolutionnaires, il a pris la mesure de sa monumentale erreur. Après sa

démission du rectorat en avril 1934, sa réflexion sur l'État témoigne de la distance prise. Dans le § 28 de *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, premier cours donné en 1934 après qu'il eut démissionné, ayant montré que l'État n'est pas une abstraction déduite d'un droit contractuel se rapportant à une nature humaine intemporelle et que, s'inscrivant dans une histoire, il demande à être compris comme l'« être historial du peuple », Heidegger précise que :

> [...] le peuple n'a rien à voir avec cette sentimentalité cotonneuse et flasque qu'on colporte souvent aujourd'hui à son propos dans des phrases toutes faites, pas plus que l'État n'est la forme d'organisation pour ainsi dire figée qu'a aujourd'hui une société [GA 38, 165].

La manière dont, sur fond d'un tel contresens, le *Führer* voulait réaliser l'unité du peuple et de l'État amène Heidegger à dire dans le § 21 que la « vraie manière de conduire les hommes est contrefaite » et que s'étale une « séduction perverse » dont la perversité peut aller, lit-on dans le § 12, jusqu'à réduire le peuple à n'être qu'une masse fanatisée pour le pousser au crime. L'État, estime Heidegger, ne peut être que si la volonté de souveraineté qui lui est propre prend naissance dans une charge consistant à reprendre une tradition sclérosée à partir de sa source vive et orientée par une mission visant, à partir de cette reprise, à ouvrir des possibilités neuves. Et, comme le montre l'ensemble du cours, la véritable mission est de reprendre de manière plus originaire ce qui, avec la logique, s'est imposé aux Grecs puis à l'ensemble de l'histoire occidentale. La même prise de distance s'accuse dans la conférence de Constance du 30 novembre 1934, *La Situation présente et la tâche à venir de la philosophie allemande*, où Heidegger précise que l'État n'est à concevoir ni comme appareil, ni comme œuvre d'art, ni comme limitation de la liberté, et où il s'oppose donc à l'esthétisation du politique qui présentait Hitler comme le maître d'œuvre du IIIe Reich ayant donné à l'État national-socialiste la forme harmonieuse d'une œuvre d'art (GA 16, 333).

Si l'idée d'une volonté souveraine de l'État est maintenue en 1934, il n'en sera plus de même dans les textes ultérieurs où la référence à l'État se fait encore plus critique. En 1935, dans l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger montre ainsi que l'on traduit à tort *polis* par État, *Staat*, ou par cité, *Stadtstaat*, et que c'est à tort que l'on comprend par suite le politique comme ce qui est d'abord en rapport avec un homme d'État, un stratège, et les affaires de l'État (GA 40, 161). *Polis* signifie plutôt le site, *die Stätte*, le

là, *das Da*, dans lequel et à partir duquel le *Da-sein* est, à chaque époque, en rapport avec une entente déterminée de ce qu'être signifie, entente qui va donner sa cohésion à ce qui advient historiquement, toute politique s'ordonnant à une idée déterminée de ce qu'être homme signifie et supposant comme ce qui la rend possible une métaphysique implicite. Ainsi, précise Heidegger en 1942-1943, la différence entre la *polis* grecque, la *res publica* romaine et l'État moderne est-elle la même que celle existant entre l'*alèthéia*, la *rectitudo* et la certitude (*Parménide*, GA 54, 132). Et en 1942, dans le cours sur l'hymne de Hölderlin « L'Ister », il écrit que l'État est la forme fondamentale dans laquelle la conscience de soi de l'homme moderne, s'installant en elle-même à partir d'elle-même, cherche à s'assurer du cours des événements en planifiant par avance toute action : attachée à la certitude que seule compte une action comprise de manière technique et historisante, la politique est marquée par un total manque de questionnement d'elle-même, d'où vient son aspect totalitaire (GA 53, 118).

La figure du *Staatsschöpfer*, du créateur d'État, évoquée de manière allusive en 1935 à côté de celles, plus développées, du penseur et du poète, et l'idée d'une *staatgründende Tat* d'une action fondatrice d'État (GA 5, 49), s'effacent ensuite des écrits de Heidegger, la volonté étatique lui apparaissant comme une forme de la « volonté de volonté » qui, si elle n'est devenue manifeste qu'au XXe siècle était préfigurée par la volonté de puissance nietzschéenne. Dans le § 26 du *Dépassement de la métaphysique* (1936-1946), Heidegger montre comment la volonté de volonté, ne voulant qu'elle-même et toujours plus d'elle-même, planifie tous les secteurs de la réalité et impose une uniformité telle que les différentes formes de gouvernement *(Staatsformen)* ne sont plus qu'un instrument de direction parmi les autres (GA 7, 95 ; *Essais et conférence*s, p. 112). Il convient donc d'interroger, en amont d'une théorie de l'État et pour comprendre comment les États modernes sont devenus des États totalitaires, la manière dont, accomplissant la métaphysique occidentale, le monde technique étend son règne. En 1941, dans les *Concepts fondamentaux*, Heidegger montre que la technique, irréductible aux seules machines, façonne chaque attitude de l'homme : prenant pour cible l'aspiration fantasmatique du IIIe Reich à durer mille ans, il dénonce les « dominations du monde sciemment planifiées pour des millénaires » et la volonté d'établir une « durée la plus longue possible pour un ordre, le plus grand possible, de masses aussi vastes que possible ». Et de préciser :

> Mais là où on interprète l'accomplissement de cette volonté métaphysique comme « produit » de la présomption et de l'arbitraire de « dictateurs » et d'« États autoritaires », ce qui parle, c'est uniquement le calcul politique et la propagande, ou bien l'absence de pressentiment métaphysique propre à une pensée qui s'est enlisée depuis des siècles – ou encore les deux réunis [GA 51, 18].

Ce que Georges Burdeau a appelé en 1970, dans son livre sur *L'État*, « L'État fonctionnel » participe du même processus : ne conservant que l'apparence d'un souverain, il est soumis à la technique qu'il utilise pour régner. Par-delà les rivalités apparentes, s'impose comme allant de soi l'idée qu'il importe d'accélérer la croissance, d'augmenter la production afin d'être compétitif, d'encourager enfin la science à la seule fin d'être efficace et d'en arriver à produire l'homme lui-même comme n'importe quel objet. En 1966 dans l'entretien accordé au *Spiegel*, Heidegger déclare donc que l'État technique, *der technische Staat*, pourrait bien être le gendarme le plus soumis et le plus aveugle à l'égard de la puissance de la technique (GA 16, 671).

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – G. Burdeau, *L'État*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2009.

→ Empire. Fonctionnaire. *Führer*. Nation. Peuple. Politique et *polis*. Totalitarisme. Volonté.

Éthique

Nul terme, parmi ceux que la philosophie a légués au langage contemporain, n'est plus galvaudé que celui d'« éthique ». On l'invoque confusément aussi bien pour consacrer l'appel aux « valeurs » individuelles que pour réclamer, dans tel ou tel domaine, des règles contraignantes. La pensée de Heidegger ne peut de ce point de vue que déconcerter celui qui, comme Cicéron (qui a traduit par *moralis* l'adjectif *êthikos* né dans les écoles hellénistiques), attend d'une philosophie qu'elle serve de base à des règles de vie. Car elle ne prescrit rien, et ne propose aucun « fondement » pour une éthique.

Ce silence n'est ni oubli ni mépris. Dans *Être et temps*, sept paragraphes envisagent ce que la langue courante nomme « conscience morale » ; ils

forment en vérité, non pas une sorte d'« éthique existentielle », mais le moment d'un approfondissement décisif de ce qui ouvre et tient le mode d'exister de cet étant que nous sommes, dont la singularité est qu'il est ouvert en une entente de l'être. Ce qui se tient derrière le mot usé d'éthique – le fait que, pour nous autres hommes, *ce que nous avons à être* soit sans cesse en question – est en ce sens au cœur de la question du sens de l'être que pose *Être et temps* mais de telle sorte qu'elle laisse en arrière, de façon aussi radicale que silencieuse, toute distinction entre ontologie et éthique.

Rien, dans ce passage essentiel d'*Être et temps*, ne décrit ni ne prescrit une « règle » morale, une « législation éthique ». Il est au contraire tout entier tendu dans l'effort, parfaitement conscient, de lutter contre la tentation de formuler de telles règles afin de gagner une compréhension véritable de ce dont les règles morales ne sont au mieux que la retombée. Certes la vie quotidienne a besoin de compter sur des règles, tacites ou explicites, par lesquelles nous savons à quoi nous en tenir quant à ce que réclame de chacun de nous le cours des préoccupations communes. Mais l'affairement quotidien à la fois traduit et occulte nécessairement ce qui porte la vie factive de l'homme : la possibilité de se tenir dans un rapport absolument propre à ce qui ici et maintenant, s'ouvre dans la modalité d'un présent unique. Or la « mince cloison » (*ÊT*, 278) par laquelle cette possibilité est recouverte, se trouve de fait traversée – et du même coup rendue sensible – lorsque retentit ce que Heidegger nomme, en s'appuyant sur les façons de dire courantes, *l'appel (Ruf) de la conscience morale*. Il est tentant de ramener cette *voix* à une instance supérieure, autrement dit à un commandement ; ou, à l'inverse, de n'y voir qu'une image et de « démystifier » toute croyance en une telle instance supérieure. Mais l'appel est très directement et concrètement entendu : car ce qui parle en lui « est ontologiquement d'une autre nature que l'étant là-devant » (*ÊT*, 269), dit Heidegger : c'est *notre existence elle-même*, telle qu'elle ne cesse de s'expliciter en se disant à elle-même ce qu'il en est et de s'entendre soi-même à travers cette parole. C'est cette entente qui se trouve soudain rassemblée dans une seule et unique *intimation*, laquelle s'impose, à l'égard du perpétuel bavardage où chacun est avec soi-même (du « brouillard des intentions confuses et des projets avortés », dit quelque part B. Pasternak), comme *silence*. Dans ce silence, dit Heidegger, est éprouvé *factivement* un essentiel *être-en-faute*. Cet être-en-faute ne peut être compris comme entorse à une règle préalable ; c'est à l'inverse à partir de lui que la fidélité

à une règle et le manquement peuvent se comprendre. Peut-être le mouvement le plus apte à rendre fidèlement cette épreuve de la faute est celui qui nous voit nous ressaisir, *avant qu'il ne soit trop tard*, devant ce que nous avons soudain conscience d'avoir négligé. Notre existence est alors mise en demeure de se rassembler autour de ce qui lui est le plus propre : la possibilité d'être entièrement présents à ce qui la tient et l'ouvre à soi et qui, dès lors, nous lie (autrement dit nous *oblige*) en réclamant d'être gardé sauf. En ce sens ce qui appelle et ce qui est interpellé est essentiellement le même : *l'être le là (Dasein)* qui porte, *aussi bien en tout autre qu'en nous-mêmes*, toute possibilité d'être humainement. C'est pourquoi le terme *Entschlossenheit*, la résolution qui se maintient ouverte à ce qui essentiellement l'oblige, doit toujours s'entendre dans sa proximité avec *Erschlossenheit*, l'ouvertude.

Nous sommes habitués, depuis Kant, à faire de la dignité de la personne humaine la base de toute obligation éthique. Or rien n'est plus constant chez Heidegger, à partir d'*Être et temps*, que l'appel à comprendre l'être humain non à partir d'une notion générale de l'humain mais de ce qui est plus radicalement nôtre que toute humanité : l'ouverture du *là* où se déploie le monde, dont la rencontre toujours nouvelle fait l'existence à chaque fois singulière de chaque homme. La dignité humaine n'a de sens que là où est maintenue et sauvegardée dans son intégrité cette possibilité que le monde se déploie en un *séjour*.

Séjour *(Aufenthalt)* traduit le grec *êthos*, qui a donné *éthique*. « τὸ ἦθος est la tenue du séjour de l'homme au sein de l'étant dans son entier » (GA 55, 206). Cette tenue exige que *nous* veillions, les uns avec et pour les autres, à maintenir sans cesse l'intégrité de ce séjour où nous avons à répondre de façon inépuisablement nouvelle à ce qui nous est présent. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, répondant à une question de Jean Beaufret (« ce que je cherche à faire depuis longtemps déjà, écrit-il, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible »), Heidegger invite à revenir de toute interrogation sur l'éthique (et *a fortiori* de toute volonté de prescrire et de châtier) à une méditation de l'« élément initial » où se tient l'homme en son *eksistence* (GA 9, 356) : la vérité de l'être, dont la garde est l'« éthique prise à la source » *(die ursprüngliche Ethik)*. Cette invitation suit le *même mouvement* que les mots d'Héraclite rapportés par Aristote, aux visiteurs le trouvant devant un feu de boulanger à se chauffer : « Ici aussi les dieux sont présents » (GA 9, 355 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 147). Ces

mots appellent à reconnaître le trait le plus essentiel de ce que nous cherchons à comprendre précisément là où nous ne nous attendons pas à le trouver : en l'occurrence là où le mot « éthique » n'est absolument pas prononcé, où à plus forte raison rien ne ressemble à un principe moral ou un précepte de conduite ; où *cela aussi est présent*, mais d'une manière que nous sommes au premier abord incapables de reconnaître.

Guillaume Badoual.

Bibliographie – G. Badoual, « L'éthique, elle aussi, est sans fond », *Philosophie*, nº 116, Paris, Éd. de Minuit, 2012.

→ Bâtir. Ciel. Cohen. Davos. Habiter. Levinas. Métontologie. Morale. Poésie. Pratique. Responsabilité. Tenue.

Être

Le bagage minimal dans ce que l'on peut connaître de la pensée de Heidegger consiste à savoir – si énigmatique que cela puisse sembler à première vue – qu'être est un mot clef, voire le principal mot clef de cette pensée – son étoile. L'aventure à laquelle nous invite la pensée de Heidegger pourrait se résumer ainsi : et si « ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE qui a fait une si grande carrière dans le vide » dont parlait Paul Valéry (*Variété III*, *Œuvres*, t. I, p. 1255) était le *verbe des verbes* ? Heidegger n'ignore nullement qu'« il y a des langues qui n'ont aucun mot qui réponde à celui d'Être », comme disait Leibniz, qui ajoutait toutefois : « Est-ce qu'on doute qu'ils ne savent pas ce que c'est que d'être, quoiqu'ils n'y pensent guère à part ? » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. iii, § 8). Ce que c'est que d'être, mais encore et surtout ce que c'est que *être* : c'est à cette question que Heidegger a, tout simplement, consacré sa vie, avec une impressionnante opiniâtreté.

Être, c'est-à-dire un verbe à entendre dans toute sa « verbalité », sa transitivité, et non pas *l'*être : même là où il faut bien dire *l'*être, et en allemand *das Sein*, c'est encore en un sens verbal, et non nominal, qu'il faut entendre cet infinitif substantivé. Certaines langues, comme le grec ancien, l'allemand et l'espagnol admettent, dans la substantivation de l'infinitif, une souplesse que n'a pas le français. La traduction du traité de 1927 *Sein und Zeit* par *Être et temps* rectifie ainsi à juste titre la traduction française

antérieure, *L'Être et le temps*, et la recadre. *Être* se distingue de tout *étant*, terme qui, comme participe présent substantivé du verbe « être », est en français à la fois un archaïsme (Montaigne l'emploie encore) et un néologisme, réveillé qu'il fut par les traducteurs français de Heidegger. Quand un poète français dit : « Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé », quand on dit : « un être humain », « être » a ici le sens d'« étant », l'anglais dit d'ailleurs : *a human being*. Cet étant qu'est l'être humain n'est pas toutefois le seul étant, si exemplaire soit-il à certains égards, c'est un étant au beau milieu de l'étant, *inmitten des Seienden*, dit parfois Heidegger (par exemple : GA 9, 112), et comme perdu dans ce vaste océan. Afin de bien distinguer ces deux niveaux de sens, le vocabulaire phénoménologique emploie l'adjectif « ontologique » pour ce qui est relatif à l'être, « ontique » pour ce qui est relatif à l'étant. En toute apparition, il faut donc distinguer l'apparaissant lui-même, c'est-à-dire l'étant qui apparaît, par exemple Mme Arnoux pour Frédéric Moreau au début de *L'Éducation sentimentale*, et, d'autre part, l'*apparaître* de cet apparaissant, sa manière d'entrer en présence et d'y déployer sa présence, comme par exemple ce que Flaubert a su appeler la « caresse de sa présence ». L'apprentissage du regard phénoménologique consiste en cette conversion du regard qui de l'apparaissant va à l'apparaître de cet apparaissant, de l'étant à l'être de cet étant, autrement dit de l'ontique à l'ontologique. D'un point de vue ontique l'être n'est rien, c'est-à-dire rien d'étant. Et pourtant tout étant fait appel à lui, ne serait-ce que pour être, même si en tout étant l'être brille par son absence. Cet essentiel *inapparent* qu'est *l'être de l'étant*, c'est là précisément ce que la phénoménologie vise à faire apparaître, autrement dit à constituer en phénomène (*ÊT*, § 7C, p. 35).

L'attention ainsi portée à la présence – qui n'est pas réductible au fait de « se trouver là », mais plutôt au sens où l'on dit d'une actrice qu'elle a une « présence » quand elle « crève l'écran » – n'est nullement pour autant crispation sur la présence, sur cette « stance » qui fait la substantialité de la substance dans le vocabulaire de la métaphysique : substance, *substantia*, soit : *id quod substat*, comme on disait à l'époque médiévale, à savoir ce qui se tient en dessous de ce qui par ailleurs change avec le temps (les « accidents »), le sous-jacent un peu moins éphémère que le reste. En écho au fragment IV de Parménide – « Mais ce qui est absent, vois-le, malgré tout, pour la pensée ferme présence » –, Jean Beaufret peut entendre, dans ce que *être (eïnai)* était pour les Grecs, le « remous de la présence-

absence » : « Être, c'est, pour les Grecs, déployer une présence exposée au danger de l'absence » (*Leçons*, t. I, p. 29, 82), selon le jeu des préfixes grecs *para* et *apo*.

Centrer le questionnement philosophique sur (l') être n'est nullement toutefois, précisons-le d'emblée, propre à Heidegger. C'est plutôt le bien commun de la philosophie comme telle depuis sa naissance en Grèce. Dans le *Poème* de Parménide, le fragment VI dit : « L'être est, le non-être n'est pas », et le fragment III : « Le même, lui, est à la fois penser et être », thème dont la plus grandiose variation sera, en 1781, la *Critique de la raison pure* de Kant. « Tout le Poème de Parménide est axé sur être » (J. Beaufret, *Entretiens*, p. 13). Platon, dont un passage du dialogue *Le Sophiste* (244 a) est mis par Heidegger en exergue d'*Être et temps*, puis Aristote, voyant dans la question « quoi : l'être ? » (en grec : *ti to on*) la question des questions, « ce qui jadis et à présent et toujours est recherché, et toujours suscite l'embarras » (*Métaphysique*, liv. VII, chap. i) y ont repéré une aporie fondamentale et centrale de la philosophie. « Il y a », dit encore Aristote en guise d'ouverture du livre IV de la *Métaphysique*, « un certain savoir (une certaine science) qui envisage l'être en tant qu'être *[to on hè on]* ». C'est pourquoi Heidegger peut dire de la question de l'être *(Seinsfrage)*, au début du § 1 d'*Être et temps* (p. 2), qu'elle « a tenu en haleine Platon et Aristote dans leur investigation, pour cesser de se poser depuis lors – *en tant que question et thème d'une recherche véritable* ».

Du grillon qui s'est tu, Heidegger invite tout d'abord à réentendre le chant. L'ouverture d'*Être et temps* consiste à rouvrir la question de l'être, c'en est en ce sens la *résurgence*, à l'instar du fleuve Guadalquivir dont le cours est en partie souterrain. Entreprise qui suppose à son tour que soient examinés les préjugés qui font obstacle à cette résurgence, et vise à ranimer les « miroirs ternis et les flammes mortes ». Ces préjugés, eux-mêmes enracinés dans l'ontologie antique (Nietzsche : « Les Grecs ont *découvert* des possibilités qu'ils ont eux-mêmes *recouvertes* ») sont au nombre de trois :

1. L'être est ce qu'il y a de plus général, transgénérique (Aristote), ce qui rend d'autant plus problématique l'élaboration d'une ontologie, ou science de l'être, vu que toute science porte sur un genre.

2. Il est par là indéfinissable (Pascal).

3. Il relève du « cela va de soi », du *bien connu* au sens hégélien de ce qui, parce que « bien connu », n'est précisément pas connu, et encore moins

reconnu. Tout le monde sait bien ce que *être* veut dire, et en même temps nul ne le sait au juste. C'est parfaitement évident, mais d'une aussi parfaite inévidence. Faire ressortir cette inévidence dans le monde des évidences toutes faites, c'est là tout d'abord la tâche à laquelle s'attelle Heidegger, retrouvant le sens de l'antique « gigantomachie » (Platon, *Sophiste*, 246a) qu'une telle question a pu susciter de Parménide à Aristote.

Il y a cependant dans l'itinéraire de Heidegger, chronologiquement parlant, un *avant Être et temps* comme il y en a un *après*. Parler ainsi revient toutefois à s'installer ou retomber paresseusement dans une conception du temps dont la pensée de Heidegger a précisément entendu nous délivrer, en faveur d'un présent « au travers duquel un *déjà* et un *pas encore* se rejoignent ou plutôt se répondent d'une tout autre manière que ne le dit l'adverbe *successivement* » (J. Beaufret, *Douze questions*, p. 24). Cet « après » est donc bien plutôt un « avant », voire un « avent », une advenue, une avenance. Cet « après » se découvre rétrospectivement comme ce qui était le véritable « avenant » à partir duquel la question de l'être avait pu se dépenser et dispenser, et nullement sous les traits d'un « Heidegger II » (Richardson).

Être et temps n'est pas, en 1927, le fruit d'une soudaine illumination, mais une éclosion précédée d'une longue et lente maturation, d'une vingtaine d'années si on en situe le germe dans les perplexités que suscita chez le jeune Heidegger la lecture, en 1907, de la « dissertation » de Franz Brentano : *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, parue à Fribourg en 1862. Brentano a mis en exergue de son ouvrage la phrase qui ouvre le livre VII (Z) de la *Métaphysique* d'Aristote : « L'étant (quant à son être) se dit pluriellement. » Il se dit selon quatre acceptions principales, à savoir, dans le vocabulaire qui sera celui de la scolastique : comme substance et accident, comme vrai ou faux, acte ou puissance et enfin selon les figures des catégories. On dirait aujourd'hui qu'il se dit de manière *éclatée*. Mais si plurivocité il y a, quelle est, se demande alors Heidegger, l'unité de cette diversité, quel en est le foyer unitaire ? Élaborer une ontologie ne fut pas le dessein de Heidegger, contrairement à un contresens assez répandu. C'est bien plutôt la question, même encore indistincte et informulée, du *sens* de être qui l'a, pour reprendre sa propre expression, « tenu en haleine » *(in Atem gehalten)*. Autrement dit : faire droit à la question de l'être non plus dans le cadre traditionnel de l'ontologie comprise comme *metaphysica generalis*, mais bien *malgré l'ontologie*,

même si la locution « ontologie fondamentale », pour caractériser pareille entreprise, a pu prêter à confusion.

Plus tardives, mais reprenant autrement le point de départ d'*Être et temps*, les considérations de Heidegger sur la grammaire et l'étymologie du mot « être », qui constituent le chapitre ii du cours de 1935 *Introduction en la métaphysique* (GA 40), font ressortir les raisons métaphysiques qui fixent l'être à la forme *infinitive*, qui est la plus abstraite, par opposition à ce que la conjugaison des verbes, comme la déclinaison des noms, a de *déstabilisant*, c'est-à-dire d'attentatoire à l'ontologie grecque de la stabilité (*Ständigkeit* : GA 40), où la substance trouvera sa constance. Comme elles dégagent l'ensemble hétéroclite de significations auxquelles font appel les langues indo-européennes en les amalgamant dans la conjugaison du verbe *être* : vivre, s'épanouir, demeurer. Ce qui semble ajouter encore à la confusion et confirmer que « l'être n'est plus pour nous qu'un mot vide à la signification évanescente » (GA 40, 56). Rendue par là encore plus ardue, la *question* de l'être se fait du même coup d'autant plus pressante. Dès les premiers cours de Fribourg, Heidegger avait tenté de contourner l'obstacle de l'abstraction que constitue l'infinitif « être » en tentant de penser plutôt à partir du *je suis*. C'est là l'« herméneutique de la factivité », qui est mise en route vers *Être et temps*.

Si la question de l'être poursuit son cours, après que l'ontologie grecque l'a ouverte et recouverte, c'est dans la fixation des réponses que, depuis les Grecs, chaque grande philosophie va apporter à cette question. Ces réponses se déclinent en autant de « thèses sur l'être », déterminant chacune ce qu'il est : Idée (Platon), être-en-œuvre (Aristote), force (Leibniz), être-perçu (Berkeley), volonté (Schelling), volonté de puissance (Nietzsche), l'originalité de la thèse kantienne sur l'être étant de déterminer l'être comme thèse, *thesis* ou position. Telle est donc la question de l'être. Autre est toutefois la question posée par Heidegger dans *Être et temps*. Car rouvrir la question de l'être, ce n'est pas seulement la tirer hors de l'oubli où elle était tombée, de cette *Vergessenheit* évoquée dès la première ligne d'*Être et temps*, c'est la réélaborer. Il ne s'agit plus de déterminer l'être comme étant « ceci ou cela », force ou volonté par exemple, mais de s'enquérir, au sens d'une question préjudicielle, du *sens de être*, préalablement à toutes les déterminations qu'il a pu recevoir au cours de l'histoire de la métaphysique, de Parménide à Nietzsche. Dimension neuve du questionnement : autre que la question de l'être, la question du sens de être, celle-ci ne pouvant être

rabattue sur celle-là (malgré Étienne Gilson par exemple, dans *Être et essence*, disant trouver déjà dans saint Thomas d'Aquin ce qu'il trouve chez Heidegger : la détermination de Dieu comme *actus purus essendi*, comme « être » au sens d'*esse*, répond sans doute à sa façon à la question de l'être, et plus clairement encore Maître Eckhart disant non plus seulement avec Thomas d'Aquin *Deus est (suum) esse*, mais *Esse est Deus*, mais elle ne répond pas à la question *du sens* de être). À question neuve, réponse elle aussi neuve : le sens de *être* est puisé contre toute attente à la source du *temps*, alors que la métaphysique joue l'être contre le temps, faisant culminer hors du temps ce qui est véritablement, et fait de l'être et du temps des « frères ennemis ». Ces frères ennemis se trouvent alors réconciliés. « Être et temps », ce titre, qui est aussi une tâche à accomplir, signifie : être à partir du temps, puisé à sa source (*Sein* und *Zeit* = *Sein* aus *der Zeit* : GA 28, 279-9 ; GA 31, 116, 118). Le mot sensible, le nœud de l'affaire et de l'intrigue, dans le titre *Être et temps*, ce n'est donc pas *être*, et ce n'est pas non plus *temps*, c'est le *et* qui les coordonne et qui, ayant cessé de les opposer, va jusqu'à les réconcilier en soulignant leur coappartenance et solidarité. Si le sens est « ce en quoi consiste l'intelligence de quelque chose » (*ÊT*, § 32, p. 151), le sens de *être* n'est autre que l'intelligence que nous en avons, nous qui sommes d'intelligence avec l'être, qui sommes des êtres tels qu'ils ont à être *(zu sein)* ceux qu'ils sont, chacun à sa guise *(Weise)*. L'être humain est en ce sens le répondant et le correspondant de l'être – que Heidegger appelle pour cette raison : *Dasein*. L'être pour qui il y va de son être en son être même. Cette structure ontologique de l'existence humaine, qui en est même une structure primordiale ou archi-structure *(Urstruktur)*, le vocabulaire d'*Être et temps* l'appelle : souci.

Ce qui vient « après » le traité de 1927, non pas comme la suite d'un roman-feuilleton mais comme la source dont ledit traité procédait à son insu, et qui ainsi le précédait, est dû à l'infléchissement de la question elle-même, à cette tournure ou courbure par laquelle l'être, dont *Être et temps* a lancé la question, vient de lui-même, de son propre chef ou encore de sa propre initiative, relancer la question et par là altérer le sens même de cette lancée, dans l'ouverture d'une nouvelle « contrée », « vérité » ou « topologie » qui se substitue alors à la question du « sens » de être. Si Heidegger parle bien toujours *de* (l')être – ou de l'estre *(Seyn)* ou de l'être barré d'une croix de Saint-André – la préposition « de » n'indique plus un simple *thème* mais bien plutôt une *provenance*. Ce retournement de

situation *(Kehre)* consiste à rétrocéder de l'être à ce que Heidegger appelle : *Ereignis*. « La philosophie est de l'estre » (GA 66, 53). La philosophie porte sur ce qui vient à elle sans venir d'elle, elle porte sur ce qui jusqu'à elle s'apporte, pour autant qu'elle sait s'y montrer réceptive. Cet apport à la philosophie vient de l'être, qui, ainsi entendu, se dit mieux « estre » pour indiquer ce qu'il y a là de déroutant ou de déconcertant. De l'être qui dans *Être et temps* était toujours *l'être de l'étant*, le questionnement se porte dès lors sur la « vérité de l'être », sur l'être (ou estre) *lui-même*. La métaphysique n'a pas oublié l'être comme on a oublié son parapluie. Dans les années qui suivent immédiatement *Être et temps*, et notamment avec la conférence de 1930 *De l'essence de la vérité*, la perspective s'élargit en se renversant :

> L'oubli de l'être n'est plus une simple inadvertance comme aurait pu le croire encore le lecteur de *Sein und Zeit*. Il devient l'affaire même de l'être, non la nôtre. Autrement dit, dans la locution : *oubli de l'être*, le génitif objectif se renverse soudain en un génitif subjectif. L'oubli provient de l'être [J. Beaufret, *Douze questions*, p. 27].

L'ontologie fondamentale d'*Être et temps* s'approfondit dès lors en histoire de l'estre *(Seynsgeschichte)*, une histoire dont nous ne sommes pas les auteurs, mais les destinataires et les partenaires. L'être n'est pas un problème, c'est une question. Celle-ci n'appelle pas une solution, mais une réponse, qui engage à son tour notre responsabilité. La pensée de Heidegger illustre à sa façon, en son questionnement obstiné de (l') être, ce que Heidegger lui-même dit à la fin du cours déjà évoqué de 1935, avant de citer Hölderlin :

> Savoir questionner signifie : savoir attendre, parfois même toute une vie [GA 40, 215].

Pascal David.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1955 ; *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984 ; *Leçons de philosophie*, t. I, Ph. Fouillaron (éd.), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1998. – Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992. – E. de Rubercy et D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983. – P. Valéry, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

Bibliographie – M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986 ; *En guise de contribution à la grammaire et à l'étymologie du mot « être »*, trad. P. David, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2005.

→ Combat. *Ereignis*. Essence. Estre. Il y a. Laisser. Métaphysique. Ontologie. Oubli de l'être. Parménide. *Physis*. Présence. Question de l'être. Rapport. Rien. Temporalité.

Être-chaque-fois-à-moi

Il n'est pas aisé de traduire simplement le terme de *Jemeinigkeit* que forge Heidegger à l'époque d'*Être et temps*, mais, comme il le dit dans un passage précieux du cours sur les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* :

> Si nous sommes obligés d'avoir recours à des expressions lourdes et peut-être inélégantes, ce n'est pas un quelconque caprice de ma part ni une propension particulière à utiliser une terminologie originale, mais bien plutôt sous la contrainte des phénomènes eux-mêmes [GA 20, 203].

D'un point de vue phénoménologique, *Jemeinigkeit* est tout à fait transparent puisqu'il dit : *je* (à chaque fois) *meinig* (mien) *keit* (té). Le traduire par « mienneté », comme Emmanuel Martineau, ou par « être-mien » comme Jean-François Courtine pour essayer d'en atténuer un peu l'étrangeté, c'est donc en oublier une partie, ce qui ne serait pas si grave si cette partie n'était pas le point décisif du terme *Jemeinigkeit*. Transcrire n'est pas encore traduire. François Vezin propose : « être-chaque-fois-à-moi », qui non seulement donne à entendre toutes les inflexions du mot, mais en traduit le sens, c'est-à-dire en l'occurrence l'impulsion éminemment factive : c'est chaque fois à moi qu'il revient d'être ou de ne pas être ce que j'ai à être, d'être ouvert ou fermé à l'ouvertude constitutive de mon être. Le Dasein (qui n'est pas un sujet, mais un *verbe*) *n'a pas* son être, mais a son être *à être* (factivité) – et ce : *à chaque fois* qu'il s'agit pour lui d'être (car le temps n'est pas pour le Dasein un continuum qui aurait la permanence d'une substance). C'est donc le « à être » *(zu sein)* qui est à chaque fois le mien, de sorte que la *Jemeinigkeit* est essentiellement *Jeweiligkeit* (être-à-chaque-fois), comme le dit Heidegger (GA 20, 206), qui ajoute que c'est à la lumière de cette structure fondamentale que doivent

être perçues toutes les autres structures d'être du Dasein. Dans l'apostille a de la page 191 d'*Être et temps*, il précise également que *mien* doit s'entendre « non égoïstement, mais au contraire en tant que, jeté, il est à assumer ». Pour le Dasein, toute *responsabilité* trouve ainsi sa source dans l'être-chaque-fois-à-moi, dont Heidegger clarifie le sens dès l'exposition du thème de l'analytique existentiale (*ÊT*, § 9) en quatre points :

1. Le Dasein n'est ontologiquement pas le cas d'un genre, comme l'est une table ou un chat et *être* n'est pas pour lui indifférent.

2. L'être-chaque-fois-à-moi fonde donc pour l'être humain la possibilité d'en passer par le pronom *personnel* (Heidegger précise ici dans l'apostille d, p. 42 : « C'est-à-dire qu'être-chaque-fois-à-moi veut dire (m')être remis en propre *[Übereignetheit]* »).

3. « Toujours s'est en quelque façon décidé en quelle manière le Dasein est chaque fois à moi » – décision qui est la source de l'essentielle liberté ontologique du Dasein.

4. Suivant cette décision, le Dasein a la « possibilité d'être proprement, c'est-à-dire à même soi *[zueigen]* », ce qui signifie, comme le dit un paragraphe du cours sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qu'il faut entendre l'« être-chaque-fois-à-moi comme fondement pour l'entente de soi impropre et propre » (GA 24, 242). Avec l'être-chaque-fois-à-moi, l'« objet de la question n'est pas l'essence individuelle de soi-même, mais au contraire l'essence de l'être-moi et de l'être-soi en général » (GA 26, 242) – *mea res agitur*, dit Heidegger en bon latin (GA 64, 113). Selon que, ce qu'il a chaque fois à être, le Dasein l'assume ou non en propre, il a la possibilité d'être ou de ne pas être proprement soi, ce qui implique chaque fois de manière co-originale : être soi eu égard à soi-même, eu égard aux autres et eu égard au monde. Avec l'être-chaque-fois-à-moi n'est pas en jeu une quelconque structure possessive de la subjectivité, mais la manière dont chaque fois est sienne pour le Dasein la possibilité d'assumer ce qui lui est remis en propre : son ouvertude à l'être dit Heidegger à l'époque d'*Être et temps*.

L'enjeu est si décisif que, lorsqu'il reviendra, à partir de l'*Ereignis*, sur ce phénomène singulièrement historial qu'est l'être remis en propre *(die Übereignetheit)*, il consacrera tout le § 96 de *Besinnung* à l'être-chaque-fois-à-moi – en voici un extrait, dont la difficulté n'est pas insurmontable, pour peu que nous prêtions l'oreille à tous les déplacements qu'opère Heidegger :

Être-le-là est chaque fois *à moi* ; qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'insistance à être dans le là – cette tenue qui nous arrache à toute cette extériorité qu'est en fait l'intérieur du sujet ou du « je » – n'est à prendre en charge et à accomplir purement et simplement qu'à même *soi* ; que c'est seulement quand – et si – la vérité de l'estre est entièrement et uniquement la mienne qu'est fondée la garantie qu'elle puisse être du même coup la *tienne*, rien que la tienne, mais aussi la vôtre ; en effet : *comment* pourra-t-elle jamais l'être, si *toi*, tu ne la prends pas toi-*même* pour ce qui demande tout *ton* sérieux, si *vous*, vous ne mettez pas en jeu, avec elle, l'accomplissement – *votre* accomplissement, celui de votre *propre* Dasein. [...] *Être*-le-là c'est chaque fois mon être ; donner fondation au là et le prendre en garde m'est remis en propre à moi-*même*. *Même*, ici, signifie : être résolu à rester ouvert face à l'allégie *[Lichtung]* de l'estre.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – Fr. Raffoul, *À chaque fois mien. Heidegger et la question du sujet*, Paris, Galilée, 2004.

→ Altérité. Être en propre. Factivité. Je / Moi. Liberté. Ouvertude. Responsabilité. Soi. *Stimmung*.

Être en propre

Improprement

En allemand, *Eigentlichkeit* est formé sur l'adjectif *eigentlich* pour lequel le dictionnaire Grimm propose le latin *proprius* : ce qui appartient en propre à. Comme l'expose le § 9 d'*Être et temps*, cette appartenance, qui n'est pas une possession, se fonde pour le Dasein sur sa structure ontologique qui a ceci de singulier qu'elle est *factive*. Exister, pour le Dasein, cela ne signifie pas qu'il est là, mais qu'il *a à faire être* son être en ayant à *être le là* de l'être, et que s'ouvre ainsi chaque fois à lui la possibilité que son être soit proprement le sien ou non. « Les deux modes d'être que sont la *propriété* et l'*impropriété* [...] se fondent en ce que le Dasein se détermine principalement par l'être-chaque-fois-à-moi », écrit ainsi Heidegger (*ÊT*, 42-43). Dans la *Lettre sur l'humanisme*, il rappellera que les « termes ''propriété'' et ''impropriété'' ne désignent pas une distinction morale existentielle, pas non plus ''anthropologique'' » (GA 9, 332-333), et Françoise Dastur remarque à juste titre que l'« on a tendance à oublier ou à méconnaître, que l'origine de cette terminologie se trouve dans les *Recherches logiques* de Husserl, qui lui-même a trouvé chez son maître Brentano la distinction entre le mode propre de la pensée intuitive et le

mode impropre de la pensée symbolique » (*Heidegger et la question du temps*, p. 48).

Afin que la distinction de la propriété et de l'impropriété ne soit pas interprétée à contresens de manière morale, Heidegger avait pris le soin de préciser dès *Être et temps* (§ 9) que « ces expressions sont des choix terminologiques à prendre au pied de la lettre », c'est-à-dire, comme le détaille le cours sur les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, au sens de : *Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben* – littéralement : « s'avoir en propre en étant auprès de soi » (GA 20, 390). C'est cette « littéralité » typique de la manière dont Heidegger travaille dans la langue, où le mot *eigen* (propre à) se met à résonner « littéralement et dans tous les sens » (Rimbaud), qui pose en français des problèmes de traduction. Dans *Être et temps*, François Vezin a proposé *propriété* qui respecte cette littéralité et qui a pour mérite de frayer le passage vers la pensée de l'*Ereignis* en tant qu'appropriation, mais comme inconvénient de ne pas permettre la distinction entre *Eigentlichkeit* et *Eigentum* ; Emmanuel Martineau a quant à lui retenu *authenticité*, mot plus galvaudé, plus moralisant, aussi, mais où s'entend immédiatement une des nuances du mot *Eigentlichkeit*, à savoir que c'est pour le Dasein sa manière d'être *véritablement* ce qu'il a à être. La question n'est pas d'attribuer des bons points et, au reste, si l'on tient à examiner les deux traductions françaises d'*Être et temps* en dépassant le niveau habituel du bavardage ou du parti pris, il faut commencer par se reporter à la seule étude comparative existante (Pierre Jacerme, « *Être et temps* : traduction et interprétation »). Le problème en l'occurrence est surtout qu'authenticité est la traduction la mieux appropriée pour *Echtheit* que Heidegger emploie aussi. Or, la confusion entre *Eigentlichkeit* et *Echtheit* est peut-être la source de tous les malentendus accumulés autour de ce que Heidegger a en vue en parlant de la manière pour le Dasein d'*être en propre* (traduction d'Alain Boutot pour *Eigentlichkeit*).

Dans le cours du semestre d'hiver 1925-1926, Heidegger écrit ainsi :

> Pour l'élucidation de ce phénomène de l'unité du Dasein, prennent toute leur importance les modes ainsi nommés de l'être en propre *[Eigentlichkeit]* et de l'être improprement *[Uneigentlichkeit]* qui, en outre, se recoupent avec le mode de l'authenticité *[Echtheit]* ou de l'inauthenticité *[Unechtheit]*. Il y a un être en propre inauthentique *[unechte Eigentlichkeit]*, c'est-à-dire une manière inauthentique de rester sur son quant-à-soi, et il y a une manière authentique d'être improprement *[echte Uneigentlichkeit]*, à savoir être en pure abnégation de soi-même à partir du Dasein concret en question [GA 21, 226-227].

Être en propre est un phénomène existential alors que l'authenticité reste existentielle et, les deux se recoupant, cela donne quatre manières d'être (dans *Être et temps*, la tranquillisation évoquée page 177 est l'exemple d'une manière authentique d'exister improprement). Cela confirme que ni l'être en propre ni la manière d'être improprement n'ont de sens moral et ce d'autant moins que Heidegger ne les oppose pas comme s'opposent le bien et le mal, de sorte que :

> [...] être improprement pour le Dasein ne signifie pas une sorte de « moindre » être ou un niveau d'être « dégradé ». Être improprement peut au contraire déterminer le Dasein dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir [*ÊT*, 43].

Improprement, c'est ainsi que nous existons en général dans la *quotidienneté* qui n'est pas non plus à dénigrer et qui désigne la manière dont, très concrètement et en amont de toute visée théorique, nous rencontrons immédiatement le monde. Ainsi, l'« existence *propre* n'est en rien ce qui plane en survolant de haut la quotidienneté en déval, au contraire ce n'est existentialement qu'une saisie modifiée de celle-ci » (*ÊT*, 179). Heidegger le dit encore plus nettement dans le traité de 1924 sur *Le Concept de temps* : « L'être en propre du Dasein n'est ce qu'il est qu'en étant en propre l'être impropre, c'est-à-dire qu'il le ''dépasse'' *[aufhebt]* en lui » (GA 64, 81). C'est un dépassement qui, comme l'*Aufhebung* hégélienne, surmonte et conserve, dans la mesure où c'est de cette manière, concrète et non réflexive, que nous sommes d'abord et le plus souvent – mais cela ne veut pas dire pour autant que la manière d'être improprement *fonde* la manière d'être en propre et Heidegger précise ainsi également que : « Être improprement a comme fondement un possible être en propre » (*ÊT*, 259).

Le rapport entre être en propre et être improprement s'articule donc de manière double : l'être en propre doit toujours d'abord surmonter l'être impropre, mais être improprement n'est fondamentalement possible que sur ce fond *possible* qu'est l'être en propre. Cela n'est compréhensible que si nous saisissons que l'être en propre n'est en réalité pas une propriété *(Eigenschaft)* du Dasein, au sens où on parle en métaphysique des qualités d'une substance. Dasein n'est pas une substance et n'a ceci de fondamentalement propre que son ouvertude à l'être. Autrement dit, même si d'abord et le plus souvent nous ne sommes pas pleinement ouverts à cette ouvertude, être fermé à cette ouvertude (c'est-à-dire être improprement)

n'en présuppose pas moins cette essentielle ouvertude qui est pour le Dasein le fond de toute possibilité. Ce qui est commun à la voix de l'ami (*ÊT*, 163), à l'angoisse (*ÊT*, 188), à la voix silencieuse de la conscience morale (*ÊT*, 269) ou à la résolution (*ÊT*, 297), c'est qu'elles modifient notre rapport courant aux autres, au monde et à nous-mêmes, en commençant par nous ouvrir à notre ouvertude *en tant que telle*. Quant à cette ouvertude, enfin, bien qu'elle soit ce qui nous est le plus propre, elle n'est pas pour autant notre propriété au sens où nous en serions propriétaires.

C'est à partir de cette nuance, à l'œuvre dans *Être et temps*, mais pas explicitement travaillée, que va se déployer la manière dont Heidegger repense le sens de l'être en propre à partir de l'*Ereignis*. Comme Rilke, par exemple dans un des *Sonnets à Orphée* (II, 1), Heidegger se met alors à l'écoute d'une sorte de « coalescence sémantique » (Gérard Guest) entre d'une part *eigen*/*eignen* et de l'autre *Ereignis*/*ereignen*, alors qu'il n'y a pas de parenté étymologique. L'être en propre est ainsi pensé comme propriété *(Eigentum)*, à entendre, précise Heidegger, comme princip-auté – la propriété désigne ainsi : « Le règne de l'appropriement en l'appropriation », *die Herrschaft der Eignung im Ereignis*, dit Heidegger dans un allemand à la fois désarmant de simplicité, inouï et intraduisible (GA 65, 320). *Das Ereignis*, précise François Fédier en note de la conférence *Temps et être*, « Heidegger l'entend comme *er*-eignis – ce qui amène jusqu'à être proprement *(eigen)* sa propriété. *Ereignen*, c'est ''laisser advenir jusqu'à soi'' et dans ce sens ''faire *advenir* à soi'' » (*Questions iv*, p. 51). C'est donc à partir de l'*Ereignis* que le Dasein se voit approprié à ce qui lui est le plus propre et qu'il advient, grâce à cette appropriation, à *soi* (voir GA 65, 489 et GA 66, 324). Pensé à la lumière de la vérité de l'être, comme y invite Heidegger (GA 66, 145), être en propre signifie pour le Dasein qu'il a à se déposséder de la subjectivité pour sortir au-dehors (ek-sister) en *allant vers* (ad) ce qui lui *advient* en propre (propriation). En propre, le Dasein ne peut donc l'être que s'il se désapproprie du *je* pour se laisser approprier à *soi* à partir de son appartenance à l'être.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – Fr. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1990. – P. Jacerme, « *Être et temps* : traduction et interprétation », *L'Éthique, à l'ère nucléaire*, Paris, Lettrage Distribution, 2005.

→ Dévalement. *Ereignis*. Être-chaque-fois-à-moi. Morale. Ouvertude. Propriation. Quotidienneté. Responsabilité.

Être et temps (1927)

Il est des livres dont l'écriture, la publication et la réception – y compris auprès de leurs auteurs – font d'emblée époque, au point, dès leur parution, de manifester au grand jour une telle béance que, de lui-même, le « livre » en question semble comme se dédoubler : ce qui y est écrit entrant immédiatement en dialogue avec sa destination historiale. Pensons, en France, à l'exemple en tous points unique de la « publication » par Descartes de ses *Méditations métaphysiques* (en latin et en français, accompagnés des *Objections faites par des personnes très doctes contre les précédentes Méditations avec les réponses de l'auteur*), ou dans un autre registre à la « publication » d'*À la recherche du temps perdu*. *Être et temps* compte parmi ces livres – et mérite par conséquent que nous disions un mot de son « histoire ».

Lorsque Heidegger arrive à Marbourg en 1923 en qualité de professeur « extraordinaire », il n'a rien publié depuis sa thèse d'habilitation sur la doctrine des catégories chez le pseudo-Duns Scot en 1916. Très vite, pourtant, par le bouche à oreille, son aura de professeur fait le tour des universités, et beaucoup d'étudiants, à l'exemple de Hannah Arendt, n'hésitent pas à venir de toute l'Allemagne pour suivre les cours et les séminaires de ce professeur hors du commun. Lorsque, en 1925, son collègue N. Hartmann est nommé à l'université de Cologne, Heidegger est naturellement pressenti pour reprendre sa chaire de professeur titulaire « ordinaire » à Marbourg. Mais le ministère renâcle : pas la moindre publication depuis dix ans ! Poussé par ses mentors, Heidegger se décide à livrer au public le manuscrit sur lequel il travaille depuis 1922, le plus souvent pendant les congés universitaires, à Todtnauberg, principalement dans la ferme des Brender en contrebas de son petit chalet, où Heidegger venait travailler pour ne pas être déconcentré par les jeux des enfants. À plusieurs reprises en effet, depuis le rapport qu'il avait envoyé à P. Natorp en vue d'un poste, Heidegger avait annoncé qu'il travaillait à une explication de fond avec les concepts de base de la philosophie d'Aristote dans l'horizon d'une herméneutique de ce qu'il appelait la vie factive, à

savoir cette existence dans laquelle « nous sommes embarqués », mais que nous avons à réaliser à chaque fois en propre – l'existence en œuvre. Il écrivait ainsi à P. Natorp :

> L'objet de la recherche philosophique est le *Dasein* [être le là] humain pour autant qu'il est interrogé en direction de son caractère d'être. Cette orientation fondamentale du questionnement philosophique n'est pas plaquée du dehors ni surajoutée à l'objet interrogé – la vie factive –, mais elle doit être entendue comme la saisie explicite de la vie factive dans sa mouvementation de fond, à savoir que la vie factive est préoccupée de son être dans la temporation concrète de cet être, et cela même lorsqu'elle s'évite elle-même et s'en divertit [GA 62, 348].

De 1922 à 1926, le travail de Heidegger dut connaître sans doute – pour le dire avec Kant – « maints chavirements », mais il n'en dit mot. Toujours est-il que saisissant l'occasion, il décide de se jeter à l'eau : un premier jeu d'épreuves est envoyé en vitesse à Berlin – mais il est retourné avec la mention « insuffisant ». Début 1927 néanmoins, le livre paraît dans les *Annales de philosophie et de recherche phénoménologique* éditées par Husserl et Scheler – et presque en même temps en tirage à part chez l'éditeur Niemeyer. Dédié « à Edmond Husserl en témoignage de vénération et d'amitié », il a pour titre *Être et temps* – et porte sur la page de titre la mention « Première partie », se présentant donc comme en attente d'achèvement. Le livre rencontre immédiatement un succès considérable – qui, ni une ni deux, conduit le ministère à réviser son jugement, et, dès octobre 1927, Heidegger est nommé professeur titulaire.

Mais du projet initial de 1922 à la publication effective de 1927, l'accent s'est entièrement déplacé. D'Aristote, il n'est plus question – du moins au premier plan. « L'élaboration concrète de la question du sens de ''être'' est ce que vise le traité qui va suivre », annonce Heidegger dans la première page. Avec *Être et temps*, c'est bien la question philosophique de l'être qui, pensé dans l'horizon du temps, reçoit un sens entièrement neuf, puisque Heidegger la pose à partir de l'être humain et non plus à partir des choses.

« La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli... » Dès la première phrase du § 1 s'ouvre la béance. S'il est vrai que l'effort essentiel de Heidegger est d'abord de « réveiller une entente pour le sens » de cette question de l'être, il est tout aussi manifeste que l'oubli dont il s'agit n'est pas un de ceux qui peuvent être réparés avec un peu d'attention. *Être et temps* repose sur un inachèvement essentiel, constitutif de la *chose même* dont il est question. Dans le protocole du séminaire qui accompagna la conférence *Temps et être* de 1962, nous pouvons lire :

> Le temps, tel qu'il est défini dans *Être et temps*, comme le sens de être, n'est là ni une réponse ni une dernière étape pour le questionnement, mais est lui-même le nom d'une question. Le nom « temps » est le prénom de ce qui plus tard s'appellera la « vérité de l'être » [GA 14, 36 ; *Questions iv*, p. 56].

Autrement dit : parce que c'est bien, en son abritement en retrait, l'oubli de l'être qui constitua l'expérience ou plutôt l'épreuve fondamentale qui présida à la rédaction d'*Être et temps*, nous sommes en droit de dire qu'à sa façon – une façon exceptionnelle – *Être et temps fut aussi un désastre*.

Ces mots sont en réalité de Heidegger lui-même ! L'été 1942, Max Kommerell, ébloui et tout à la fois désarmé par le commentaire que Heidegger lui avait envoyé de « Comme au jour de fête » de Hölderlin, lui avait écrit : « Votre essai pourrait, je ne dis pas qu'il l'est, pourrait même être un désastre *[Unglück]* » – et Heidegger lui avait répondu de manière déroutante : « Vous avez raison. Cet écrit est un désastre. *Être et temps* fut aussi un désastre. » Examinons cette question.

C'est peut-être d'abord d'un point de vue extérieur que le livre semble être un « désastre », tant la célébrité qui fut la sienne dans le monde public a *complètement masqué* le fait que personne parmi les contemporains ne l'a véritablement compris, au point qu'il n'est pas exagéré de dire que l'histoire des contresens sur *Être et temps* constitue la trame principale de la pensée du XXe siècle. Heidegger en fut d'ailleurs assez vite conscient. Dans la dernière heure de son cours sur Hegel de l'hiver 1931-1932, évoquant le « succès de curiosité ridicule dont on nous honore aujourd'hui », il prend appui d'une citation du *Rodin* de Rilke pour pointer du doigt la facticité de la gloire : « Finalement la gloire n'est que l'ensemble des malentendus qui se réunissent autour d'un nouveau nom » – avant de conclure en ces termes :

> *Être et temps* [...] n'est pas l'étiquette d'un nouveau médicament que l'on pourrait et devrait simplement essayer, c'est le nom d'une tâche *[Aufgabe]*, c'est-à-dire d'un *travail*... [GA 32, 212].

Autour de 1938-1940, au seuil d'un de ses traités impubliés, il se fait à lui-même cette remarque :

> Tout ce fatras de contresens qui s'est amoncelé sur le concept de *Da-sein* dans *Être et temps* ! Jaspers en fin de compte – le nivellement le plus désolant. D'où viendront alors une oreille, un œil et – un cœur ? [*L'Histoire de l'estre*, GA 69, 9.]

Dans ce fatras de contresens, le pire est peut-être celui qui a transformé *Être et temps* en porte-drapeau d'une philosophie anthropologique de l'existence qui se projette comme « humanisme ». Dans la version intégrale de son *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger met clairement les points sur les *i*. Pour avoir installé l'être humain au centre du souci de penser, Socrate est le véritable fondateur de la métaphysique, puisque c'est à partir de ce milieu humain que s'institue une vérité de l'étant. *Être et temps* est précisément l'effort entrepris pour déloger l'être humain de cette place centrale :

> Qu'*Être et temps* vise à mettre sérieusement de côté l'être humain et sa primauté, pour rendre à l'estre sa dignité dans toute l'ampleur de son aître, qu'avec le *Da-sein*, ce ne soit pas seulement la subjectivité de l'être humain, mais l'ensemble du rôle joué par l'être humain qui soit ébranlé – on finira bien par le reconnaître un jour [GA 67, 90].

Néanmoins, et sans pour autant sous-estimer la solitude qui fut celle de Heidegger après la publication de son livre, ce n'est pas du tout à ce type de « désastre » qu'il pense dans sa lettre à Kommerell. Qu'est-ce qu'un désastre ? Comme le mot le dit, le propre d'un désastre est de manifester au grand jour la part *destinale* qui signe toute véritable catastrophe – tout véritable retournement. La par trop célèbre *Kehre* n'est pas du tout un « tournant » qu'aurait pris la pensée de Heidegger « après » *Être et temps* – mais bien plutôt *la catastrophe dont il retourne* au cœur même d'*Être et temps* : c'est en réalité en lui-même qu'*Être et temps* est un « désastre ».

Avant de voir en quoi, précisons encore un point important : Heidegger a toujours clairement distingué le traité *Être et temps* de ce qu'il appelle souvent la *tâche* ou encore le *chemin* d'*« Être et temps »*. En tant que traité, avec sa langue spécifique et sa merveilleuse architectonique, *Être et temps* est bien cette cathédrale phénoménologique *unique*, venue rejoindre la ronde de ces autres sœurs gothiques que sont la *Critique de la raison pure* ou la *Phénoménologie de l'esprit*. Qu'il y manque une tour ou que la construction du chœur (qu'être *est* temps) ne soit pas de la même période que l'édification de la nef (l'explication de fond avec Aristote dans l'horizon d'une herméneutique de l'existence en œuvre) ne change rien à l'affaire et relève entièrement du chef-d'œuvre de la cathédrale. Parfaitement conscient de cette réussite *(Glück !)*, Heidegger n'a pas cessé, jusqu'à son dernier souffle, de relire *Être et temps*, de l'annoter, et de déployer les linéaments d'une constance auto-interprétation, dont ce lecteur idéal qu'est F.-W. von Herrmann n'a eu de cesse de retracer les moments.

Où est Heidegger ? – se demande de son côté G. Granel dans le texte d'hommage qu'il offre à Heidegger à l'occasion de ses quatre-vingts ans :

> [...] on ne peut surprendre Heidegger ni dans les congrès, ni dans les ''semaines'', ni dans les manifestes, ni dans les tribunaux de l'intelligentsia européenne. Où est-il ? Il est sur le chantier d'*Être et temps*, sur le chantier qui ré-ouvre encore et encore l'inter-ruption d'*Être et temps* et *Temps et être* [*Traditionis traditio*, p. 152].

Mais si le traité de 1927 constitue l'amer – en retrait – à partir duquel s'oriente toute la navigation ultérieure, ce serait une grave erreur d'imaginer que Heidegger ait un jour planifié d'achever son livre ou d'en écrire une suite. Dans une lettre du 18 novembre 1932 à son amie E. Blochmann, il confie :

> On s'imagine volontiers et on répand même le bruit que je serais en train d'écrire *Être et temps* II. À la bonne heure. Mais étant donné qu'*Être et temps* était pour moi un chemin, qui m'a bien mené quelque part, mais que ce chemin n'est plus foulé et qu'il est même déjà recouvert, je ne peux plus du tout écrire *Être et temps* II. Je n'écris d'ailleurs aucun livre.

C'est ici précisément que le traité « réussi » *Être et temps* se disjoint du *travail* d'*« Être et temps »* et qu'il nous faut penser la faveur du « désastre ». Pour bien l'entendre, disons un mot de la part « manquante » – ou plutôt des *deux* parties manquantes... En sa belle architectonique, telle que Heidegger l'esquisse à la fin de l'Introduction (§ 8), le traité s'articule en un mouvement de flux et de reflux :

L'élaboration de la question de l'être se partage en deux tâches auxquelles correspond l'organisation du traité en deux parties.

– *Première partie* : L'interprétation du *Dasein* axée sur la temporellité et l'explicitation du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être.

– *Deuxième partie* : Traits fondamentaux d'une désobstruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie se guidant sur la problématique de la temporalité.

En 1926, si la première partie avait été *entièrement* rédigée, ce n'était pas le cas de la seconde ; celle-ci aurait dû s'organiser selon une tripartition : 1. désobstruction de la doctrine kantienne du temps ; 2. désobstruction de la problématique cartésienne et médiévale de la *res cogitans* ; 3. interprétation du traité d'Aristote sur le temps en vue d'une désobstruction de l'ontologie antique. Au jusant de l'histoire de la philosophie, cette dé-struction

phénoménologique de l'ontologie, si elle n'a jamais été rédigée en tant que telle dans sa forme prévue, fut néanmoins pleinement mise en œuvre et entièrement menée jusqu'à son terme – achevée en un mot. Telle fut en effet la ligne directrice *explicite* de l'ensemble des cours tenus par Heidegger – et avec quel bonheur ! – en aval et en amont d'*Être et temps*, cours dont certains d'ailleurs furent réécrits et publiés (1929 : *Kant et le problème de la métaphysique* ; 1940 : *La Doctrine de Platon sur la vérité* ; 1953 : *Introduction en métaphysique* ; 1961 : *Nietzsche*, etc.).

La part essentiellement « manquante » appartient en réalité à la première partie du traité qui devait à l'origine s'articuler en trois sections :

1. L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*.
2. *Dasein* et temporellité.
3. Temps et être.

Au terme de la 2e section de la première partie, le traité publié en 1927 s'achève par ces questions :

> La constitution ontologique existentiale du *Dasein* tout entier se fonde sur la temporellité. Aussi est-ce une forme originale de temporation de la temporellité ekstatique elle-même qui doit rendre finalement possible la projection ekstatique de l'être en général. Comment interpréter ce mode de temporation de la temporellité ? Y a-t-il un chemin qui conduise du *temps* original au sens de *être* ? Le *temps* se manifestera-t-il lui-même comme horizon de *être* ?

« Temps et être », la 3e section de la première partie, constituait donc le moment le plus haut de la navigation, la culmination de cette « élaboration concrète de la question du sens de ''être'' » (*ÊT*, 1). Et cette 3e section, non seulement Heidegger l'avait rédigée, mais les épreuves typographiques en avaient même été tirées ! Les tout premiers jours de janvier 1927, alors qu'il se trouvait en compagnie de Jaspers à Heidelberg pour corriger les épreuves du livre, leur parvint la nouvelle de la mort de Rilke (le 29 décembre 1926). C'est dans l'émotion de cette nouvelle, raconte-t-il dans un cours sur Schelling (GA 49, 40), qu'il prit la décision de renoncer à publier cette 3e section, la jugeant encore insuffisamment travaillée et hors d'entente. Bien plus tard, il racontera à F.-W. von Herrmann comment il détruisit entièrement tout ce qui se rapportait à ce chapitre.

La suppression définitive de la 3e section nous délivre de ce que H. Crétella a très justement appelé la séduction d'une ontologie phénoménologique universelle, autrement dit nous délivre – dans la modalité destinale du futur antérieur – du contresens essentiel et caché, le

contresens ontologique. Celui-ci consiste, au fond, à superposer jusqu'à les confondre la *question directrice* de l'ontologie (qu'est-ce que l'étant en son être ? τί τὸ ὄν) avec la *question fondamentale* qui s'enquiert du sens de être. Cette dernière question est bien plutôt une lame de fond *(Grundbewegung)* qui appelle et prépare le déplacement et le dépassement de la question directrice. La fondation de l'ontologie n'est pas une ontologie. Comme l'écrit H. Crétella :

> De la pensée métaphysique de l'être *propriété* de l'étant, il s'agit donc de passer à celle du sens *venant de* l'être : ayant son origine en lui. Or si le sens provient, ainsi, de l'être, il aboutit dans l'étant et les différentes formes selon lesquelles il s'y établit constituent autant de façons d'en ordonner la fondation *[Gründung]*, autant de manières, autrement dit, de lui donner abri : *Bergung*. C'est à y pourvoir, par conséquent, que nous a engagés la percée d'*Être et temps* [« La Révolution philosophique »].

En 1927, Heidegger n'est pas encore à même de penser dans toute son ampleur cette dimension d'abritement au sein de laquelle s'ordonnerait la fondation de l'étant – mais qu'il l'ait reconnue « à temps » ouvre précisément cette béance qu'il ne cessera plus d'interroger sans être tenté jamais de la recouvrir. Et du fond de cette béance, *Être et temps*, échappant pour ainsi dire à son auteur, vient nommer l'*avenance (das Ereignis)*, à même être le là, d'être-et-temps. « Peut-être est-ce le défaut radical du livre *Être et temps* que je me sois trop tôt aventuré trop loin », écrit Heidegger dans l'Entretien avec le Japonais (GA 12, 89 ; *Acheminement vers la parole*, p. 93).

Ce défaut radical *(Grundmangel)* est littéralement la manière dont le fond s'est dérobé – la catastrophe qui, en son « désastre », ouvre la pensée de l'avenance. Mais ce « trop tôt » « trop loin » demeure la possibilité même de la pensée. Autrement dit, en un autre sens, Heidegger n'est jamais allé « plus loin » que ce « trop loin ». La pensée de l'avenance garde ouverte la béance et n'annule ni ne remplace rien. Il faudra toujours en passer par *Être et temps* – répétera souvent Heidegger, autrement dit : il s'agira toujours de « faire le saut dans le *Dasein* », à condition de bien comprendre que le *Dasein* n'est pas l'être humain, mais cet être le là, d'où jaillit historialement l'être humain dans son appartenance à la vérité de l'être.

Dans les notes d'un séminaire du semestre d'été 1941 (édités en 1971 à la fin de la première édition de son *Schelling*), autrement dit plusieurs années après avoir écrit les *Apports à la philosophie* où il déployait pour la

première fois la pensée de l'avenance, Heidegger revient une nouvelle fois sur son livre de 1927 :

> [...] *Être et temps* n'est pas devenu pour moi quelque chose qui appartient au passé ; aujourd'hui encore je ne suis pas allé « plus loin », et cela pour la bonne raison que je sais toujours plus clairement qu'il ne m'est pas permis d'aller « plus loin ». Cependant je me suis un peu rapproché de ce qui a été entrepris avec *Être et temps*. [...] Que ce livre ait ses défauts, je crois en savoir moi-même quelque chose. Il en va ici comme de l'ascension d'une montagne qui n'a encore jamais été gravie. Parce qu'elle est escarpée et en même temps inconnue, il arrive parfois que celui qui s'y aventure se retrouve devant un précipice ; le voyageur s'est brusquement égaré. Parfois aussi il tombe à pic, sans que le lecteur ne le remarque, car après tout la pagination continue.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – H. Crétella, « La Révolution philosophique », *Études heideggeriennes*, n° 16, Berlin, Duncker & Humblot, 2000. – G. Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972.

Bibliographie – Avant de se lancer dans un magistral commentaire linéaire intégral d'*Être et temps* dont les trois premiers volumes sont parus (*Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Francfort, Klostermann, respectivement 1987, 2005, 2009), F.-W. von Herrmann fut l'auteur remarqué d'un petit ouvrage d'initiation à la lecture d'*Être et temps* dont nous ne saurions trop conseiller la lecture : *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, Francfort, Klostermann, 1985[2]. – P. David, « L'ontologie n'est pas fondamentale », *Philosophie*, n° 62, Paris, Éd. de Minuit, 1999. – Sur la traduction d'*Être et temps* en français, il existe un texte important de P. Jacerme, « *Être et temps* : traduction et interprétation », *L'Éthique, à l'ère nucléaire*, Paris, Lettrage Distribution, 2005.

→ *Apports à la philosophie*. Auto-interprétation. *Dasein*. Être. Être le-là. Herrmann. *Kehre*. Kommerell. Ontologie. Question de l'être. Temporalité. Temporellité. Temps.

Être humain

La question centrale en toute anthropologie telle qu'elle a été formulée de façon classique avec Kant en s'énonçant « qu'est-ce que l'homme ? » *(Was ist der Mensch ?)*, n'a pas été sans se trouver sérieusement ébranlée par la

pensée autrement questionnante de Heidegger. L'être humain est certes un étant, comme l'exprime l'anglais en disant *human being*, et un étant parmi d'autres, les choses, les pierres, les plantes, les animaux, mais aussi les astres et les dieux. Cet étant qu'est l'être humain a toutefois le privilège, qui est aussi un fardeau, d'avoir à être qui il est, selon la structure ontologique primordiale de l'existence humaine que Heidegger thématise sous le nom de « souci », à savoir : qu'il y aille, pour l'être humain, de son être en son être même. D'où une certaine « difficulté d'être » (J. Cocteau), voire la nécessité, pour tout être humain, d'apprendre à ses frais le « métier de vivre » (C. Pavese). Cet étant qu'est l'être humain – cet étant qu'à chaque fois nous sommes, fût-ce improprement en restant englué dans le « On » et soumis à sa dictature – a pour cette raison été requalifié par Heidegger, à partir d'*Être et temps*, en *Dasein*, dont l'existence constitue la manière spécifique de déployer son être. Mais si, en 1927, c'est l'être en l'être humain que semble accaparer l'ontologie fondamentale d'*Être et temps*, nonobstant l'analytique existentiale, c'est vingt ans plus tard, avec la *Lettre sur l'humanisme*, que l'interrogation sonde l'être humain « en direction de son *humanitas* » :

> La métaphysique pense l'homme à partir de son *humanitas*, elle fait par là-même faux bond à l'*humanitas* de l'être humain [GA 9, 323 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 57].

L'*être* humain est aussi l'être *humain*. Que l'être humain soit pleinement envisagé en sa dimension d'être *humain*, en son *humanitas* pour le dire en latin avec Heidegger, ne signifie nullement pour autant que serait congédié ou que passerait à l'arrière-plan son rapport à l'être, en sorte que jamais l'existential ne vire à l'existentiel.

À partir de là, la question traditionnelle « qu'est-ce que l'homme ? » subit un double ébranlement, en devenant : qui est l'être humain ? À la question *quoi ?* se substitue la question *qui ?* et, d'autre part, l'homme s'efface derrière l'être humain. Si, en effet, le chat est toujours félin ou le chien canin, l'homme, et c'est bien là son drame, n'est pas toujours humain, il lui arrive même d'être inhumain, voire de se faire complice de l'« irruption de l'inhumain » (*der Ausbruch des Unmenschlichen* : lettre à E. Blochmann du 3 mars 1947), selon l'expression par laquelle Heidegger a pu caractériser alors l'apothéose du IIIe Reich. En tant que tel, l'homme n'est pas humain, mais hominien. Rappelons en outre que si en français « humain » sert d'adjectif au substantif « homme », comme en latin

humanus à *homo*, « humain » n'a toutefois aucun rapport, étymologiquement parlant, avec « homme ». Si la langue allemande ignore la distinction que permet le français entre homme et être humain, toute la pensée de l'auteur d'*Être et temps* nous semble toutefois axée sur l'être humain bien plutôt que sur l'homme. Que l'homme « descende » ou non du singe ou de ce que l'on voudra, il n'y aurait aucun sens en revanche à se demander de quoi ou de quelle autre espèce animale l'être humain « descend » – et c'est bien pourquoi il peut être, selon le mot de Nietzsche, le « singe du singe ».

On s'accorde généralement à considérer que les trois époques distinguées sous les noms d'Antiquité, de Moyen Âge et de Temps modernes ont respectivement mis l'accent sur le monde, Dieu, puis l'homme. D'où un déplacement d'accent de la cosmologie à la théologie, puis de celle-ci à l'anthropologie. Notre époque est celle de l'anthropologie, où fleurissent de concert humanisme et droits de l'homme. D'autant plus intempestive est une pensée, celle de Heidegger, qui interroge la « dignité propre de l'être humain » qu'à ses yeux aucun humanisme n'est susceptible de placer « assez haut » (GA 9, 330 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 75). Une pensée qui invite à distinguer, du *danger* que constitue de nos jours la possibilité d'une autodestruction de l'homme (que celle-ci soit atomique ou écologique), en quelque sorte la disparition programmée ou le suicide d'une espèce, le *péril* en la demeure, et pour cette raison d'autant plus inaperçu, que serait la destruction de l'humain en l'homme. Heidegger le confiait à Hannah Arendt dans une lettre du 12 avril 1968 :

> Quels enfers l'être humain doit-il encore traverser avant d'apprendre qu'il n'est pas tel qu'il serait susceptible de se faire lui-même ?

Pascal David.

→ Animal rationnel. Anthropologie. Autodestruction. Dignité. Histoire. Humanisme.

Être-jeté

Être-jeté traduit *Geworfenheit*, qui vient du verbe *werfen*, jeter, lancer, dont *geworfen* est le participe passé. Contrairement à ce qu'a laissé croire

une traduction longtemps en usage, il s'agit d'autre chose que d'une déréliction, terme à connotation religieuse désignant la situation de la créature abandonnée de Dieu. Dans *Être et temps*, Heidegger montre que le *Dasein* comme être-au-monde est toujours déjà jeté en son *là*, que lui découvre la disposition affective ; livré à sa propre responsabilité qu'il peut ou non assumer, il a *à être*, et le fait d'avoir à être ne se réduit pas plus à une nature humaine intemporelle qu'à une situation factuelle, contingente voire absurde, qu'il suffirait de constater (§ 29). Étant toujours plus que ce qu'il est en fait, le *Dasein* est sur le mode du possible ce qu'il n'est pas encore, et il s'est toujours déjà projeté en avant de lui-même en un mouvement qui donne à l'existence son élan : la *Geworfenheit* est ainsi liée à ce que Heidegger nomme *der Entwurf*, la projection, qui n'est pas un projet subjectif visant un objet déterminé, mais une esquisse ouvrant un horizon de sens à partir d'une entente déterminée de ce qu'être signifie, et rendant possible d'aller vers soi-même, vers autrui, et vers les choses (§ 31). Sans cesse aux prises avec les possibilités de son être au risque de les saisir mal et de s'y disperser, le *Dasein*, lorsqu'il cède par exemple à l'instabilité typique de la curiosité, s'égare dans un fouillis de possibilités enchevêtrées au hasard et se trouve entraîné dans un tourbillon montrant l'agitation caractéristique de l'être-jeté lorsqu'il dévale la pente et cherche à fuir sa finitude en cultivant l'illusion de pouvoir tout atteindre (§ 38). Illusoire est cette prétention puisque la structure de l'être-jeté comme celle de la projection comporte une négative (§ 58) et, note François Vezin, « inévitablement on pense à certains moments à tout ce qu'on aurait pu être et qu'on *n'*a *pas* été » (*Être et temps*, Gallimard, p. 570). En nous découvrant l'être-jeté vers la mort *(das geworfene Sein-zum-Tode)*, l'angoisse conduit à assumer l'existence dans sa singularité et avec ses limites, assumer l'être-jeté signifiant, en un retour sur soi riche d'avenir, reprendre une possibilité héritée mais choisie en écartant les possibilités de dérobade (§ 74).

S'inscrivant dans une histoire qu'il lui revient de reprendre à partir de la source qui la rend possible et où puiser la ressource d'un élan toujours renouvelé, le *Dasein* comme être-jeté, précise Heidegger en 1929-1930 dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, se tient *entre* : il *est* transition, lieu de passage reliant sans confondre et séparant sans juxtaposer les trois dimensions du temps (GA 29-30, § 76).

C’est surtout à partir des *Apports à la philosophie* rédigés en 1936-1938 qu’est approfondie cette perspective, car Heidegger y reprend, à partir de l’histoire de l’estre, ce qui met et maintient en mouvement l’être-jeté en renouvelant sans cesse son élan. Selon un mouvement proprement tournoyant (la *Kehre* dans l’*Ereignis*), c’est dès lors la projection *(der Entwurf)*, qui, en tant que projection de la vérité de l’estre, jette le *Dasein* dans l’ouvertude de son là en l’appropriant à l’estre (GA 65, § 122). La manière dont le *Dasein* est jeté en son là à partir de la projection de l’estre, précise Heidegger, ne peut donc s’attester que dans l’événement fondamental qu’est l’événement abrité en retrait de l’histoire de l’estre. En 1938-1940, Heidegger indique ainsi dans *L’Histoire de l’estre* que cette histoire, en amont des événements qui se succèdent chronologiquement, permet seule de faire l’expérience de l’être-jeté en évitant de rompre brutalement avec le passé (comme le révolutionnaire) ou de s’y accrocher avec nostalgie (comme le conservateur) : l’élan reçu du premier commencement est ainsi à même de donner à l’autre commencement son propre élan, et qui s’y soustrait reste prisonnier du règne de la puissance efficiente *(Machenschaft)* où ne peut se trouver que l’apparence de liberté du domestique (GA 69, 23). Ainsi se comprennent les indications données en 1946 dans la *Lettre sur l’humanisme* où Heidegger montre ce qui le distingue de Sartre affirmant dans *L’existentialisme est un humanisme* que rien n’existe préalablement au projet qui est « choix du sujet individuel par lui-même » : le *là* du *Dasein* n’est pas le fruit d’un choix subjectif mais le rapport extatique au lieu, qui est aussi un milieu, où s’entrouvre un passage, ainsi qu’une lueur légère : la déclosion de l’estre – *die Lichtung des Seyns*.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – J.-P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

→ Dévalement. Factivité. Sartre. *Stimmung*.

Être le-là

Des mots tels que *Dasein* ou *Ereignis*, pour simples qu’ils soient, n’en sont pas moins, dans l’usage qu’en fait Heidegger, intraduisibles et cela constitue un obstacle réel. La vraie question est toutefois de savoir quel

rapport nous avons à l'obstacle : « Les obstacles », écrit Valéry, « sont les signes ambigus devant lesquels les uns désespèrent, les autres comprennent qu'il y a quelque chose à comprendre. Mais il en est qui ne les voient même pas... » (*Degas Danse Dessin*, p. 141).

Traduire *Dasein* par être-là, c'est en un sens ne pas voir l'obstacle, ou l'esquiver, et c'est manquer, comme dit Heidegger, la césure qu'est à lui seul ce mot :

> En français, *Dasein* est traduit par *être-là*, par exemple chez Sartre. Mais du coup, tout ce qui avait été conquis dans *Être et temps* comme nouvelle position est perdu. Est-ce que l'être humain est là comme la chaise ? [GA 15, 204 ; *Héraclite*, p. 174.]

La chaise est là, au sens de ce que Heidegger nomme dans *Être et temps* « être là-devant » *(Vorhandenheit)*. Être là, c'est avoir une permanence temporelle et spatiale dans la présence. Or rien n'est plus étranger au *Dasein*, qui n'a aucune permanence parce qu'il a *chaque fois* à être son être, qui n'est pas d'abord présent parce que c'est à partir de son ouverture primordiale à l'*avenir* qu'il est proprement temporel, et qui n'est pas non *dans* l'espace, parce qu'il n'occupe aucune place. Se demander ainsi, comme le fait Emmanuel Levinas dans *Entre nous* (p. 158), « si le *Da* de *Dasein* n'est pas déjà l'usurpation de la place de quelqu'un », n'a, du point de vue de Heidegger, rigoureusement aucun sens, à moins précisément de manquer tout ce qui a été conquis dans *Être et temps* et de traduire, comme cela arrive parfois encore aujourd'hui, *Dasein* par être-là.

Pour prévenir ce genre de lourd malentendu, Heidegger écrivit dans sa première lettre à Jean Beaufret (23 novembre 1945) :

> « Da-sein » est un mot clef de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. *Da-sein* ne signifie pas tellement pour moi « me voilà ! », mais au contraire, s'il m'est permis de le dire dans un français peut-être impossible : « être le-là. » Et « le-là » équivaut à Ἀλήθεια : ouvert sans retrait *[Unverborgenheit]* – flagrance *[Offenheit]*.

Il appartiendra aux temps futurs de dire si ce français est impossible ou non, c'est-à-dire de savoir si *être le-là* ouvre ou non dans la langue française un espace vraiment parlant et demeuré jusque-là inexploré ou s'il n'est qu'une invention. Cherchons pour le moment à en esquisser le sens.

Le mérite d'être le-là est d'abord de n'être pas un substantif et d'obliger ainsi à entendre *être* comme Heidegger entendait *sein* dans *Da-sein*, c'est-à-dire de manière verbale. Faisant de être un transitif, être le-là renforce également cette dimension verbale et factive que perd entièrement le verbe

d'état qu'est être dans être-là. Reste ce qu'il y a à être, à savoir : *le* là, ce *là* dont Roger Munier écrit en note à sa traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* qu'il « n'exprime aucune facticité, mais un rapport extatique à l'être », et dont Heidegger dit qu'il signifie l'*ouvert sans retrait* et la *flagrance* (*L'Herne Heidegger*, p. 57). L'un et l'autre mots disent que le là n'est rien de présent ni aucun espace, mais la dimension à partir de laquelle s'ouvre pour l'être humain la présence de ce qui est. Cette dimension essentielle d'ouvertude, c'est à l'être humain qu'il revient d'avoir à chaque fois tout *à faire* (factivité) pour la tenir ouverte. C'est donc cette factivité du là (qui n'est ni « factice » ni « facticiel », comme on peut pourtant le lire parfois dans un français qui est quant à lui assurément impossible) qui confère à l'existence humaine sa responsabilité originairement éthique.

Analysant le sens du mot français « là », François Fédier écrit dans un cours :

> Là est un adverbe de lieu mais tout aussi bien de temps. Grévisse [*Le bon usage*, § 866] à propos de là – cela désigne : – un endroit autre que celui où l'on est, par opposition à ici ; – une période de temps autre que celle où l'on est. Étymologiquement, là est de la famille du démonstratif *ille*, *illa*, *illud*. [...] Dans le *Dictionnaire étymologique du français* de Jacqueline Picoche, on lit pour là : « la base indo-européenne voyelle + l indique l'objet éloigné. » Là est une indication de distance, de dimension, ou mieux encore, l'index de dimensionnalité pour toute distance et tout éloignement. [...] Être-le-là : tenir ouverte la dimension où quoi que ce soit peut avoir lieu [*Le Temps et le Monde. De Heidegger à Aristote*, p. 261 s.].

Indice de lointain, désignant de manière paradoxale ce qui n'est justement pas là (pas ici présent, là-devant), il semble que le mot « là » soit à même de dire cette essentielle non-fermeture *(Unverschlossenheit)*, cette « extérieurité » dont Heidegger dit dans *Être et temps* (p. 132) qu'elle est le propre de cet être qui est un « être des lointains » (GA 9, 175). C'est en ce « lointain original » que le *Da-sein* est ek-statiquement ouvert et le là semble ainsi bien suggérer l'ouvertude qui lui est essentielle (*ÊT*, 132). Or, ouvert au monde, aux autres et à soi, le *Da-sein* ne l'est pas seulement par son entente de l'être, mais aussi par la tonalité *(Stimmung)* et, grâce à son homophonie avec une note qui a un rôle privilégié en ceci qu'elle « donne le la », il n'est peut-être pas impossible que le là dise aussi quelque chose de l'essentielle mise en résonance qui dispose chaque fois le *Da-sein* en l'ouvrant.

Lisons pour finir quelques lignes de Jean Beaufret :

> Ce *là* qui est le fond du proche et du lointain, comme aussi bien de tout jusqu'ici et de tout pas encore, c'est s'y trouvant déjà que l'homme en est saisi, qu'il y est frappé d'ouverture pour ce qui s'ouvre à lui à la mesure d'un monde où, à perte de vue, tout est présence et visage, offrande ou retrait, chose ou signe. Telle nous est au plus proche la contrée de l'être dont la philosophie entreprendra l'étude dans un revirement jusqu'à l'être du regard d'abord fixé sur l'étant. L'homme, en tant que l'étant dont le caractère est d'*être-le-là*, « a un rapport – voire un rapport privilégié – à la question même de l'être », car « il se tient en ek-sistant dans l'Ouvert même de l'être tandis qu'il en soutient l'épreuve » [*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 89].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1978. – F. Fédier, *Le Temps et le Monde. De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010. – E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 1998. – P. Valéry, *Degas Danse Dessin*, Paris, Gallimard, coll. « Idées-Arts », 1965.

→ *Alèthéia*. *Dasein*. Factivité. Flagrance. *Lichtung*. Ouvertude. Responsabilité.

Étymologie

Commençons par évacuer deux préjugés tenaces : non content de s'appliquer à penser exclusivement à partir d'étymologies, Heidegger aggraverait son cas en s'amusant à forger des étymologies fantaisistes.

Maintenant que l'ensemble des cours disponibles est publié, nous nous apercevons au contraire que les passages où Heidegger met en garde ses étudiants contre les risques du recours à l'étymologie sont nombreux et récurrents. Ainsi dans son cours de 1931-1932 sur Platon, au moment où il déploie le sens propre d'*alèthéia* comme suspension du retrait, il ajoute immédiatement :

> [...] gardons-nous soigneusement de faire dire trop de choses à l'analyse d'un mot et de sa signification au lieu de chercher à pénétrer dans *ce dont il s'agit*. À quels débats infructueux, et même à quelles erreurs funestes, les acrobaties téméraires de l'étymologie n'ont-elles pas conduit ! Surtout si nous nous souvenons [...] que les Grecs ont pourtant aussi conçu l'essence réale de la vérité précisément au sens d'une ὁμοίωσις (adéquation, accord) [autrement dit : à contre-sens de l'étymologie] [*De l'essence de la vérité*, GA 34, 11].

Quelques années plus tard, dans une première version de son *Introduction en la métaphysique*, s'apprêtant à étudier l'étymologie du mot

« être », il explique qu'il ne va pas s'agir de devenir la victime d'une « surestimation » aussi fausse qu'illusoire de l'étymologie en s'imaginant qu'on pourrait « faire sortir par un coup de baguette magique l'essence de être en revenant directement à la signification fondamentale de la racine du verbe » (GA 40, 219). Il ajoute aussitôt qu'il ne s'agit pas pour autant de « récuser de façon précipitée » l'écoute étymologique en constatant de façon péremptoire que les significations originelles seraient bel et bien mortes, puisque appartenant à un « passé révolu ». Du reste cette enquête sur l'étymologie de *être* aboutira manifestement à une impasse.

Ces mises en garde récurrentes traduisent plus largement une interrogation sur le principe d'une « origine » première des mots et une remise en question de la notion de racine avec sa signification prétendument « originelle » (voir *Parménide*, GA 54, 31, GA 55, 194). Le projet d'une nomenclature générale des racines indo-européennes comme elle se mettait en place dans les premières décennies du XXe siècle, en particulier autour de l'école de la Société linguistique de Paris et des travaux de cet immense savant que fut Antoine Meillet et de ses élèves, qui déboucheront sur ces chefs-d'œuvre que sont par exemple *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Benveniste ou le *Dictionnaire des racines des langues européennes* de Grandsaignes d'Hauterive – ce projet, qui annonce en un certain sens le structuralisme, est complètement étranger à Heidegger. La recherche étymologique telle qu'elle se pratique avec passion au début du XXe siècle, recherche purement diachronique (et en réalité achronique) d'une racine pure qui serait le mètre étalon de la signification, ne laisse pas de poser la question de l'*origine* du langage – ou plus exactement pose cette question dans l'horizon d'avance biaisée de la métaphysique : l'idée qu'il existerait une signification originelle en soi, à partir de laquelle dériveraient les autres, est pour Heidegger le prototype de l'illusion métaphysique. Ces représentations toujours dominantes en linguistique ont leur source dans le fait que la première réflexion sur la langue, la grammaire grecque, a été déployée au fil conducteur de la Logique dans l'horizon d'une doctrine du dire et de la proposition où les mots sont par essence des concepts qui expriment un universel en soi. Au terme d'une explicitation de la thèse aristotélicienne de l'unité de l'être en tant qu'analogie, Heidegger concluait :

> [...] qu'il y a déjà dans le langage lui-même des relations propres qui sont apparemment exprimées dans une forme logique. Toutefois, dans la manière de signifier, nous voyons que la

> logique habituelle fait déjà faux bond. Le langage en lui-même ne peut pas du tout être saisi de manière logique – cela nous commençons seulement à l'apercevoir aujourd'hui. Nous devons par conséquent libérer les catégories du langage de leur teneur logique telle que celle-ci exerce sa domination depuis l'époque alexandrine et telle qu'elle a été certes préparée par Platon et Aristote [*Aristote, Métaphysique &grec;Θ&grec1; 1-3*, GA 33, 39].

S'il est vrai par conséquent que Heidegger ne cesse de *travailler les mots*, il ne le fait pas du tout dans un horizon philologique d'érudition, ni dans une métaphysique de l'origine. Puisque le langage « ne peut pas du tout être saisi de manière logique », l'essentiel est d'abord, dans une perspective clairement *phénoménologique*, de rendre parlants ces mots, de laisser résonner tout ce qu'ils peuvent dire et laisser entendre d'encore *inouï*. Évoquant le dialecte alémanique dans lequel écrit J. P. Hebel, Heidegger explique que tout dialecte (*Mundart* – modulation de bouche) est la source secrète à partir de laquelle « continue d'affluer vers nous tout ce qu'abrite et sauvegarde l'esprit de la langue » – et de se demander :

> Qu'abrite l'esprit d'une véritable langue ? Il sauvegarde en lui, inapparents mais fondamentaux, les rapports à Dieu, au monde, aux hommes, à leurs œuvres et à leurs faits et gestes. Ce qu'abrite l'esprit de la langue, c'est cette haute et souveraine présence, d'où chaque chose *[Ding]* tire sa provenance *[Herkunft]* de telle sorte qu'elle ait vigueur et fécondité [GA 13, 135 ; *Questions iii*, p. 47].

Dans *Être et temps* Heidegger demandait que la « tâche d'une *libération* de la grammaire par rapport à la logique » soit précédée d'une « entente *positive* de la structure apriorique de la parole en général comme existential » (p. 165). Que la parole soit un existential, cela veut dire, dans la constitution de l'ouvertude du *Dasein*, que la parole prime toujours déjà d'avance sur les mots de la langue et qu'elle est « co-originale avec la disposibilité et l'entendre » (*ÊT*, 161). Le voir dans sa structure *a priori*, autrement dit avant que la « force des mots les plus élémentaires où s'exprime le *Dasein* ne soit aplatie par le sens commun » (*ÊT*, 221), demande qu'on s'interroge non seulement sur le sens propre des mots, mais également sur l'entente du monde qu'ils abritent ainsi que sur les tonalités *(Stimmungen)* qu'ils accordent en leur mélodie. C'est à ce prix seulement qu'à l'ouvertude du *Dasein* viendra répondre l'*ouvertude du monde*. Il faut donc penser le souci étymologique chez Heidegger non comme la recherche d'une origine impossible, mais comme une des manières de dégager la structure existentiale *a priori* de la parole *au rythme de l'entente du monde et de ses mélodies*. En ce sens l'exercice étymologique présuppose que la

« langue parlée *[Sprache]* est beaucoup plus pensante et plus ouvrante que nous » (GA 15, 205 ; *Héraclite*, p. 176).

Ne risque-t-on alors, au nom de cet *a priori* existential, de tomber dans le cercle de la sollicitation arbitraire ou fantaisiste ? C'est ici en effet que se greffe le second préjugé : Heidegger s'ingénierait, tel le Socrate enthousiaste du *Cratyle*, à forger des étymologies imaginaires.

Nous touchons au cœur de la question. Mais celle-ci est plus subtile qu'elle n'en a l'air au premier abord, où effectivement le lecteur peut parfois découvrir au fil des pages quelques étymologies déconcertantes... Heidegger possède un bagage philologique de très haute volée, tout particulièrement en philologie classique – mais on ne saurait lui demander d'être plus royaliste que le roi (et s'il y a une science qui mérite d'être appelée « royale », c'est bien la philologie allemande du XIXe siècle !) ; autrement dit, il reste tributaire de la science philologique de son temps, ou même, compte tenu de la longévité naturelle des dictionnaires, de celle d'un temps antérieur. Un examen plus attentif des étymologies prétendument forgées par Heidegger montre tout simplement que, loin de tout inventer, il ne fait qu'utiliser les dictionnaires de son temps. Un exemple *parmi bien d'autres* : à la fin de son étude sur *La Parole d'Anaximandre*, Heidegger se penche sur le mot crucial *to chréôn*, « la première parole de l'être » (GA 5, 365 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 441). Après avoir, une fois encore, mis en garde contre la tentation de vouloir « percer » l'essence d'un mot à force d'« étymologiser » pour en « disséquer » le sens, il commence par écarter le sens classique de « nécessité » qu'il présente comme dérivé (ce que Chantraine confirme entièrement), pour partir, de manière là aussi tout à fait « justifiée », du verbe *chraô*, *chraomai*, avec sa riche palette de sens : aspirer à, avoir à sa disposition pour s'en servir, rendre un oracle, recourir à un oracle, prêter, emprunter. À cet endroit précis, Heidegger semble sortir de la lisière en cherchant à déployer ces différents sens de *chraô* à partir de *cheir*, la main : avec l'idée de manier et de donner la main se détacherait la possibilité de comprendre *chraô* comme remettre en mains propres et du coup déployer une *appartenance* au sein de laquelle la présence *main-tient* le présent une fois l'avoir délivré (remettre, transmettre et abandonner restant bien trois manières de *main-tenir*). L'helléniste ordinaire a ici de quoi être décontenancé : ni Chantraine, ni Boisacq, ni Frisk (les auteurs des trois principaux dictionnaires étymologiques de grec parus au XXe siècle) ne signalent cette étymologie, ne serait-ce qu'à titre de

possibilité erronée. Pourtant Heidegger n'invente rien : il suffit d'ouvrir les célébrissimes et toujours très respectables *Grunzüge der griechischen Etymologie* de Georg Curtius (l'édition de référence date de 1879) pour voir attester de manière explicite et « justifiée » cette filiation à la page 200 (que Frisk prend, d'ailleurs, la peine de mentionner).

Ceci dit... nous ne sommes pas encore au cœur de ce dont il s'agit : quand bien même Heidegger inventerait des étymologies (cela lui arrive !), la question ne se pose pas du tout en ces termes. L'idée en effet des progrès positifs de la philologie ne laisse pas de poser problème lorsqu'il s'agit d'étymologie, car elle présuppose implicitement – quoi qu'en disent les savants – que la pure et simple généalogie diachronique est une *fiction* de la science positive. C'est l'immense mérite d'un savant comme P. Chantraine d'avoir rompu avec cette fiction et d'avoir compris qu'il n'y a pas d'étymologie sans histoire des mots dans l'usage de la langue, ni par conséquent de visée diachronique sans horizon synchronique (autrement dit ce que les linguistes appellent la motivation, l'entente implicite, imaginaire ou réelle, exprimée ou silencieuse, qu'ont des mots qu'ils emploient ceux qui les emploient). Il importe finalement assez peu de savoir exactement quels sont les dictionnaires que Heidegger utilisait au fil des ans. Car la véritable loi étymologique nous est tout simplement donnée par l'étymologie... d'*étymologie* (« la vraie parole ») – à savoir : *à l'écoute véritable de la parole, toutes les étymologies sont toujours vraies – y compris les fausses (les étymologies imaginaires, poétiques, populaires ou fantaisistes)*. Ce n'est ni plus ni moins au demeurant que la leçon du *Cratyle* de Platon.

De cette rencontre *diamythologique* – pour parler comme Platon (ou : quand *dialogos* et *muthos* se marient) – entre l'étymologie diachronique et l'étymologie synchronique, Heidegger était évidemment parfaitement conscient. Preuve en est par exemple sa critique récurrente des dictionnaires – ainsi dans sa conférence sur *La Chose*, étudiant l'étymologie de *Ding*, il tient à préciser :

> [...] de ce que les mots disent quand ils sont pensés en même temps qu'ils sont parlés, les dictionnaires ne disent rien. En vérité, donc, il en va ici comme dans les autres cas, à savoir que ce n'est pas notre pensée qui vit de l'étymologie, mais bien plutôt les étymologies, dictionnaires y compris, qui pensent encore trop peu [GA 79, 14].

Preuve en est également l'intérêt qu'il porte aux étymologies de Socrate qu'il lui arrive de citer de temps à autre. Par exemple l'interprétation

étymologique assez spéculative (mais loin d'être complètement insensée, y compris d'un strict point de vue philologique...) que Socrate donne de *anthropos*, l'être humain :

> Ce nom d'*anthropos* signifie qu'à la différence des bêtes incapables d'observer *[skopei]* rien de ce qu'elles voient, de le mettre en rapport *[analogizetai]* et de le reconsidérer *[anathrei]*, l'homme, à peine a-t-il vu (c'est ce que veut dire *opopè*) reconsidère *[an-athrei]* c'est-à-dire met en rapport par le *logos [logizetai]* ce qu'il a vu. Voilà pourquoi seul entre les bêtes, l'homme a été en toute droitesse nommé *anthropos* : *reconsidérant-ce-qu'il-a-vu* [*Cratyle* 399c].

Voilà, commente Heidegger dans un cours sur Aristote, la manière adéquate d'entendre la définition classique de l'homme comme animal parlant ; en grec en effet ce que nous appelons langue est d'emblée portée par le *logos* :

> L'homme « a la parole ». De quelle façon il s'est fait connaître à lui-même son être et où il se voit placé dans l'entier de l'étant, cela ne dépend que de lui-même (voir *Cratyle* 399c). Être à force de parole et grâce à la langue ; la langue bien évidemment pas uniquement comme moyen d'énoncer et de communiquer, ce qu'elle est aussi, bien entendu, mais la langue comme ce en quoi éclatent et sont la manifesteté et l'annonce du monde en général. C'est pourquoi originairement et au sens propre la langue est chez elle dans la poésie ; la poésie non pas certes prise comme une occupation littéraire, mais comme la clameur que lance le monde à l'appel du dieu [GA 33, 128].

Le poète Francis Ponge, pour sa part, avait évoqué sa propre expérience de l'écoute des mots en écrivant que les « poètes s'enfoncent dans la nuit du *logos* jusqu'à ce qu'ils se trouvent au niveau des racines où se confondent les choses et les formulations » (« Le monde muet », *Le Grand Recueil*). L'enjeu de la question de l'étymologie est bien en ce sens de repenser à neuf le rapport entre les « mots » et les « choses ». C'est par excellence le sens de l'expérience poétique, comme le montre Heidegger dans son dernier livre, *Acheminement vers la parole*. La bipolarité métaphysique entre monde des mots et monde des choses n'est plus tenable ; en effet le rapport du mot à la chose « n'est pas une relation entre la chose d'un côté et le mot de l'autre. Le mot est lui-même le rapport, qui chaque fois porte en lui-même et tient la chose de telle sorte qu'elle ''est'' une chose » (p. 154 ; GA 12, 159). Heidegger complétera un peu plus loin :

> Alors, du mot, la pensée l'équilibrant en toute rigueur, il ne serait plus jamais permis de dire : il est – mais au contraire : il donne *[es gibt]* ; et cela non pas au sens où « il y a » des mots, mais où le mot même donne. Donne quoi ? Suivant l'expérience poétique et suivant la plus ancienne tradition poétique, le mot donne : être [GA 12, 182 ; *Acheminement vers la parole*, p. 178].

À condition d'être libre, l'écoute *étymo-logique* n'est donc rien d'autre que le fait de déployer – jusqu'au silence – l'entente du *logos* comme *alèthéia*. Au cœur de son étude du fragment DK B 50 d'Héraclite, Heidegger écrit de manière très simple :

> Le Λόγος est *à la fois en lui-même* désabritement du retrait et abritement en retrait. Il est l'Ἀλήθεια [*Essais et conférences*, GA 7, 225].

C'est la loi par excellence de l'écoute étymologique.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I et II, Paris, Éd. de Minuit, 1969. – P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968. – R. Grandsaignes d'Hauterive, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1949.

Bibliographie – M. Heidegger, *Grammaire et étymologie du mot « être » (Introduction en la métaphysique, chap. II)*, édité, traduit et commenté par P. David, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2005.

→ *Alèthéia*. Langue grecque. Mythe. Philologie. Silence. *Sprache*.

Europe

De l'Europe, Heidegger parle finalement assez peu, alors qu'il pose de manière très décisive la question de l'Occident, *das Abendland* (le pays du soir), entendu « non pas de manière régionale, comme Occident à la différence d'Orient, ni simplement comme Europe » (GA 9, 338), mais pensé à partir de l'histoire de l'estre et inséparablement de la double méditation hölderlinienne sur le rapport de la Grèce à l'Orient et de l'Hespérie à la Grèce. Que veut donc dire l'Europe si ce n'est pas l'Occident ? En réponse à la question : « Que signifie l'européanisation du monde ? », que lui pose son collègue japonais Takehiko Kojima, Heidegger écrit pourtant en 1963 : « Avec le nom ''Europe'', nous nommons l'Occident des Temps nouveaux » (GA 11, 155 ; *Philosophie*, n° 43, p. 13). Il se pourrait donc que l'Occident des Temps nouveaux ne soit justement pas encore l'Occident au sens que Heidegger cherche à éveiller. L'Occident, au sens historial et hespérique, en effet, « ne se laisse pas déterminer de

manière ‘‘européenne’’ », écrit Heidegger dans les pages sans doute les plus développées qu’il a consacrées à cette question, avant de poursuivre : « L’Europe sera un jour un unique bureau et ‘‘ceux qui travaillent en collaboration’’ les employés de leur propre bureaucratie » (GA 71, 100).

Dans la conférence de 1959 intitulée *Terre et ciel de Hölderlin*, Heidegger pose, en écho au texte de Paul Valéry *La Crise de l’esprit*, une question qui peut nous éclairer :

> L’Europe, comme cap et comme cerveau, est-elle tenue encore de devenir pays d’un soir *[Land eines Abends]*, à partir duquel un autre matin du destin mondial prépare son orient ? [GA 4, 177 ; *Approche de Hölderlin*, p. 231.]

L’Europe, autrement dit, a à devenir ce pays du soir qu’elle n’est pas encore, afin que se prépare pour le monde un autre destin. Un tel propos n’est à vrai dire audible que si nous remontons presque 25 ans plus tôt, lorsque Heidegger a commencé de poser la question de l’Europe. Dans *Introduction en la métaphysique*, il déclare ainsi que « cette Europe qui, dans un incurable aveuglement, se trouve toujours sur le point de se poignarder elle-même, est prise aujourd’hui dans un étau entre la Russie d’une part et l’Amérique de l’autre » (GA 40, 40). Heidegger esquisse ici la singulière triangulation au cœur de laquelle se situe alors l’Europe : fascisme (l’incurable aveuglement où elle risque de se poignarder elle-même : Allemagne et Italie) – communisme (Russie) – libéralisme (Amérique). Mais en amont de cette triangulation historique dont l’Europe est le foyer, Heidegger s’interroge historialement « en mettant en connexion la question en quête de l’être avec le destin de l’Europe, où se trouve décidé le destin de la planète *[Erde]* » (GA 40, 45 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 53). Pourquoi une telle connexion, si ce n’est parce que « ce qui est désigné par le mot ‘‘être’’ abrite le destin spirituel de l’Occident » ? C’est dire que la possibilité pour l’Europe de devenir pays du soir où se prépare un autre commencement, cette possibilité éminemment historiale tient à la capacité – dont l’Europe a à faire preuve – de poser à nouveau la question de l’être pour se réapproprier 2 500 ans de tradition philosophique à neuf et préparer ainsi le dépassement de la métaphysique. C’est pourquoi, c’est dans un cours d’*Introduction en la métaphysique* que Heidegger évoque l’Europe ; c’est aussi la raison pour laquelle l’autre texte où il est question de l’Europe s’intitule *L’Europe et la philosophie*

allemande. Au tout début de ce texte prononcé à Rome le 8 avril 1936, Heidegger écrit :

> Notre Dasein historial fait l'épreuve, dans un embarras croissant et avec une clarté accrue, du fait que son avenir équivaut à la nue alternative du salut de l'Europe ou de sa destruction [*Europa und die Philosophie*, p. 31].

Cela étant posé, toute la conférence entreprend de manière admirablement synthétique une interrogation sur ce qu'est la philosophie depuis son commencement grec, « afin de préparer et d'introduire au grand virage de l'histoire européenne ». Peu avant la fin, Heidegger écrit :

> En posant à nouveau la *question fondamentale* de la philosophie occidentale à partir d'un commencement *qui puise plus initialement à la source*, nous nous mettons uniquement au service de *la* tâche que nous avons caractérisée comme salut de l'Occident [*ibid.*, p. 40].

De manière significative, *Occident* est venu ici remplacer *Europe* qui figurait au début, parce que le salut de l'Europe n'est pensable que si, au moment où s'accomplissent les Temps nouveaux à travers le déploiement extrême du nihilisme comme oubli de l'être, l'Europe *assume* le sens de cet oubli pour poser d'une manière autrement initiale la question de l'être. Cela signifie précisément que l'Europe ne peut être sauvée que si elle devient le pays vespéral (*vesperalis*, en bas latin = occidental – hespérique) qui, au moment où se couche le soleil de l'*alèthéia* grecque, se prépare à être cette nuit où est à l'abri, mise à couvert, la dimension de retrait et d'abritement *(lèthè)* qui est l'élément le plus propre de l'*a-lètheia* pensée dans la clarté nocturne de l'autre commencement de la pensée (voir la lettre à Kurt Bauch du 1er mai 1942). Dans cette perspective, le peuple allemand peut apporter quelque chose, dans la mesure d'une part où il est celui qui porte la métaphysique des Temps nouveaux à son accomplissement (avec Hegel et Nietzsche en particulier) et, à ce titre (mais à la condition expresse, précise Heidegger, que le peuple allemand s'approprie sa métaphysique), pourrait devenir un lieu privilégié de dialogue avec l'aube grecque. D'autre part, même si les Allemands font encore la sourde oreille, ils auront à s'éveiller à la voix de Hölderlin, le premier *occidental*, en ceci qu'il est le seul à avoir assumé l'héritage de l'aube grecque sans simplement l'imiter, mais en frayant la voie à l'Hespérie, dans une explication de fond avec cette aube.

Mais en plus d'être le pays de l'accomplissement de la métaphysique et de Hölderlin, l'Allemagne est aussi le peuple le « plus riche en voisins » (GA 40, 41), à commencer par le voisin français, par exemple, auquel

Heidegger s'est adressé en 1936 dans un texte magistral qui commence ainsi : « Toujours de nouveau se rencontre cet étonnement touchant le fait que les deux peuples voisins – Français et Allemands –, lesquels ont tous deux la plus grande part à la configuration historiale et spirituelle de l'Occident, parviennent si difficilement à ''s'entendre'' » (GA 13, 15 ; *Écrits politiques*, p. 157). La guerre ravagera encore un peu plus la possibilité de faire advenir la configuration historiale et spirituelle de l'Occident ; aussitôt après sa fin, Heidegger a prononcé le 27 juin 1945 dans un petit cercle d'auditeurs un texte où il renouvelle son vœu de 1936, celui d'un « véritable dialogue réciproque » des peuples entre eux, en précisant que « c'est seulement si les nations européennes s'accordent à la tonalité fondamentale de la pauvreté qu'elles deviendront des peuples riches de l'Occident, lequel n'est pas en déclin et ne peut pas décliner parce qu'il n'a même pas encore pris son essor » (« La pauvreté », *Études heideggeriennes*, n° 10, 1994, p. 10). Heidegger n'est pas Spengler... et l'Occident ne peut pas être en déclin, ne serait-ce que parce qu'il n'a pas encore commencé d'être. L'Europe, elle non plus ne décline pas, et ne déclinera pas, aussi longtemps que, faute de devenir hespérique, elle continuera, sous le visage d'un concert de *nations*, d'étendre le règne de sa puissance métaphysique à travers cette forme de domination planétaire qu'est l'européanisation – « l'européen est la forme préalable du planétaire », écrit Heidegger dès 1940-1941 (GA 71, 95).

La « totale européanisation de la Terre et de l'homme », comme dit celui qui demande dans l'entretien avec le Japonais (*Acheminement vers la parole*, GA 12, 98), dont le visage actuel est surtout l'américanisation (mais « l'américanisme est quelque chose d'européen », lit-on dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 112), et qui, en tant qu'elle est *totale*, est la matrice de la planétarisation, ne peut donc être vraiment pensée, comme y insiste Heidegger dans sa réponse à Kojima, que si nous prenons la mesure de la puissance du dispositif qu'est le déploiement de la technique. C'est ce qu'il précise encore lors du séminaire de Zurich en 1951 :

> Il va de pair avec l'européanisation qu'on tienne la logistique pour *la* philosophie, qu'on pense avec des formules pouvoir dire quelque chose sur l'essence de quoi que ce soit. La logistique se développe de telle sorte qu'elle joue dans la recherche mathématique (machines à calculer et ordinateurs) un rôle énorme, autrement dit : ici, ce qui a commencé avec Descartes se déploie sans plus aucune mesure ; aujourd'hui, même la Chine, vraisemblablement dans les prochaines décennies, peut-être dans les prochains siècles, existera sur le mode européen, exactement comme le Japon – voilà l'européanisation : le fait que le déploiement irrésistible de la pensée

des Temps nouveaux, pas par les machines, mais plus profondément par le mode d'être de la technique, que ce rapport fondamental à l'être finisse par déterminer lui seul l'humanité. Quant à mon sentiment personnel, c'est que le virage du destin de l'homme ne peut probablement émaner que de là où cet état final de notre planète a pris son essor [GA 15, 437-438 ; *Po&sie*, nº 13, p. 61].

D'où ce que Heidegger a pu nommer la *responsabilité occidentale* qui demeure aujourd'hui plus que jamais la nôtre (GA 16, 378). De là également les tentatives de Heidegger pour jeter les bases en vue d'une rencontre avec l'Extrême-Orient qui ne repose pas d'emblée sur le socle européocentriste de la métaphysique.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Europa und die Philosophie*, H.-H. Gander (éd.), Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, vol. 2, Francfort, Klostermann, 1993. – M. Heidegger, *Die Armut*, dans *Études heideggeriennes*, nº 10, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

Bibliographie – M. Heidegger, *L'Europe et la philosophie*, trad. G. Fagniez et H. Nickisch, dans *Philosophie*, nº 116, Paris, Éd. de Minuit, 2012 ; *Das Ereignis*, GA 71, § 132-136. – P. Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident. Conférences au Japon*, Paris, Mille et une nuits, 2004.

→ Allemand. Amérique. Autre commencement. Grèce. Hölderlin. Japon. Kojima. Kyôto (École de). Logistique. Occident. Panikkar. Sobriété.

Événement

S'il s'agit d'aborder la difficulté (et peut-être l'énigme) de la traduction et de l'entente d'*Ereignis*, il faut se laisser appeler à ce dont « il s'y agit ». S'il s'agit d'y penser ce qui donne proprement lieu à l'« Il y a » – à la « donation d'*Être* », de temps, d'espace –, s'il y est donné lieu (sans qu'il y paraisse) à l'« aîtrée de l'Estre » : à la « libre suite d'époques » dans la dispensation (mouvementée) de la vérité de l'Être et les soubresauts de l'« histoire de l'Être » –, il ne peut plus s'agir de demander (en mode métaphysique) « ce qu'*est* » l'*Ereignis*. Il faut se demander « ce dont *il s'y agit* ».

De quoi s'agit-il donc au cœur de l'*Ereignis ?* Que peut bien signifier ce mot que Heidegger répute aussi intraduisible que le mot *logos* ou le mot

Tao ? – Dans l'emploi qu'en fait Heidegger, le mot *Ereignis* doit être saisi (simultanément) sous *ses trois aspects sémantiques*. S'il est assurément possible, et même indispensable de rendre par l'*Événement* tout un premier aspect – majeur et décisif – de l'*Ereignis* –, et par l'« A-jointement », ou l'« y-appropriement » (plutôt qu'« appropriement ») *de* l'aître de l'être humain *à l'Estre* (et vice versa), celui que signe la graphie *Er-eignis* –, il a pu sembler décisif d'y souligner l'aspect que fait très discrètement paraître (en 1962), dans *Die Technik und die Kehre* (p. 44 – phrase non reprise en GA 79, 74), au cœur même de l'*Ereignis* envisagé comme *Événement* et comme « Ajointement et y-appropriement », la mise en évidence (étymologiquement bien fondée) de ce que signifie le vieux mot *Er-äugnis*, où apparaît étymologiquement le radical du mot *Auge*, l'« œil », et du verbe *äugen* : « œiller », regarder, voir, donner à voir – *montrer*. À l'exception de cette fugitive suggestion, Heidegger a le plus souvent donné à entendre le sens d'*Ereignis* en y faisant ressortir le radical *eigen-* : comme « appropriement » ou « y-appropriement » de quelque chose que ce soit « *à* ce qui lui est *propre* ». Mais cela ne signifie nullement que l'aspectualité *temporale* et « événementielle » (quoiqu'en un sens dès lors absolument *unique* et *singulier*) de l'*Événement* n'y soit constamment présupposée, en tant qu'afférente à l'entente immédiate du mot *Ereignis*. Lequel a bel et bien été élu entre tous et sciemment retenu par Heidegger, depuis le début des années 1930, comme le mot qui gît au centre de gravité de la pensée du penseur, notamment dans les traités impubliés dans lesquels s'élabore secrètement (de 1935 à 1945) toute la pensée de l'*Ereignis*. À charge pour ce mot, dans l'usage – absolument *singulier* – qu'en fait Heidegger, de travailler tout autrement que dans la langue usuelle, à même le travail du texte. L'*Événement* incomparable – et absolument *singulier* – dont il s'agit désormais dans la pensée de l'Estre, dans la pensée qui, sciemment, depuis les *Compléments à la philosophie*, dûment sous-titrés « (De l'*Ereignis*) », se sait « pensée *de* l'*Ereignis* » –, cet « Événement » sans pareil – « l'Événement même » ! – doit tout simplement y être conçu dans une acception elle-même absolument *singulière* – celle du *Singulare tantum* par excellence (GA 79, 125).

Si l'*Ereignis* est bien d'abord à entendre comme l'« Événement » même de l'histoire de l'Estre, puis comme l'A-jointement, au sens de l'*Er-eignis* proprement « y-appropriant » *de* l'être humain *à* l'Estre et réciproquement, de l'être humain et de l'Estre l'un *à* l'autre, y appropriant intimement *l'un à*

l'autre « être humain et Estre » en un très intime « contrebattement » –, lorsqu'il est fait signe en direction de l'étymologie optique d'*Er-äugnis* (*Die Technik und die Kehre*, p. 44 : *Ereignis ist eignende Er-äugnis*), c'est dans l'opuscule *La Technique et le Tournant*, qui reprend deux des conférences (dont *Le Tournant*) du Cycle de Brême intitulé *Einblick in das, was ist* : « Regard porté au cœur de ce qui est ». Or, nous fait remarquer Heidegger (qui fait fond sur cette ressource « optique ») :

> Lorsque se produit ce regard [l'*Einblick* portant au cœur de ce qui est], ce sont les humains qui y sont atteints, jusqu'en leur aître, par l'éclair de l'Être. Ceux qui, dans ce regard, y sont les regardés *[die im Einblick Erblickten]*, ce sont les humains [GA 79, 75 ; *Questions iv*, p. 152].

Lorsque l'Estre lui-même change ainsi de « visage », laissant autrement libre cours à la dispensation de la vérité de l'Être, autant dire que ce sont les humains que « cela regarde » en ce qu'ils ont « à y avoir égard ». Tout ce qui « a lieu dans l'*Ereignis* », tout ce dont « il s'y agit » – « nous regarde ». De même qu'à son tour, du point de vue de l'*Ereignis* : « rien d'humain ne lui est étranger. » Si Événement il y a en l'*Ereignis*, si d'*Événement* il s'y agit –, c'est aussi qu'il y va de l'aîtrée de l'Estre comme Événement : de « l'aventure de l'Être » auprès des humains à la faveur (et au péril) de l'« aventure humaine », de l'aventure historiale qui est la leur, ainsi que de l'« accueil » (plus ou moins hospitalier) qu'ils lui réservent – et tout d'abord dans le langage : « la maison de l'Être. »

S'il s'agit, dans l'*Ereignis*, de ce qui *gît au cœur de* l'histoire de l'Être, à laquelle pourtant il *donne lieu* (au prix d'une étrange et singulière configuration *topologique*) –, comment ne pas lui reconnaître le caractère de « l'Événementiel *[das Ereignishafte]* » au cœur même de l'aître de l'Estre, celui de l'*instance « abyssale »* à laquelle ressortit l'aspectualité « mouvementée » (temporale et historiale) de l'aîtrée de l'Estre comme Événement des *Compléments à la philosophie* ? Comment ne pas lui reconnaître l'aspect de *l'Événement même*, à nul autre pareil, à la mouvementation de quoi nous sommes à tout instant, en pleine histoire de l'Être, immémorialement « impliqués » ? – À ce titre, il importe de préserver l'aspect de l'*Événement* dans l'entente de ce dont il s'agit en l'*Ereignis*. Ce dont il s'agit en effet y-essentiellement, pour la pensée de l'*Ereignis*, c'est de prendre conscience de l'exposition de l'aître de l'être humain – celle de sa précaire « demeure » et de son « mode d'habitation » dans l'Être – *au souffle d'un Événement* que ce serait encore trop peu dire

que de dire majeur et de grande amplitude, parce que l'*Événement* dont il s'agit là est bien plutôt *l'Unique, le Singulier* par excellence : l'*Événement même* – immémorial – de l'histoire de l'Être : l'*Événement – unique – au cœur mouvementé duquel* nous sommes bel et bien dès toujours « impliqués » en tous lieux, sans que l'ampleur même (*a fortiori* l'« unicité *[Einzigartigkeit] »*) nous en puisse ordinairement apparaître, tant en est proprement « immense » la singulière magnitude – ; bref : ce que Heidegger a entrepris, en solitaire, de commencer à envisager, et peut-être même à dévisager : à regarder en face (et en lui rendant son « regard » sans succomber au vertige possible d'une « sidération ») comme n'étant autre que ce qui prend nom – singulièrement – d'*Ereignis*.

Gérard Guest.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1962.

→ Aîtrée de l'Estre. Avenance. *Ereignis*. Être en propre. *Kehre*. Propriation. Topologie (de l'Estre).

Existence

Eksistence

Aborder la question de l'existence suppose déjà d'avoir en mémoire la distinction radicale faite dans *Être et temps* :

> Toutes les notions explicatives, qui naissent de l'analytique du Dasein, s'obtiennent en regardant à sa structure d'existence. Parce qu'elles se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du Dasein des *existentiaux*. Ils doivent être mis nettement à part des déterminations d'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein et que nous appelons des *catégories* [p. 44].

La singularité du Dasein qui conduit à le définir à partir de son existence (« L'‘‘essence’’ du Dasein tient dans son existence »), c'est *d'avoir à être* – ce par quoi le Dasein se différencie des choses, des animaux, et de Dieu – la différence avec celui-ci soulignant en outre la dimension temporelle de l'existence humaine.

Exister, c'est avoir à être : être humain n'est jamais acquis une fois pour toutes par l'homme – « Le Dasein n'est finalement jamais accessible

comme étant là-devant parce que son genre d'être a la particularité de l'être-possible » (*ÊT*, 248). Aussi, exister est-ce chaque fois se projeter. Avoir à être relève d'une exigence éthique pour l'être humain qui, nativement, se tient en rapport à l'être : répondre *de* l'être. « Nous ne sommes jamais assez nés » (E. E. Cummings). Se tenir à la hauteur, et risquer de ne pas être à la hauteur de cette exigence, de ne pas être assez humain, par exemple dans la « quotidienneté moyenne » du Dasein, voire d'être inhumain – tout cela fait partie des « caractères d'être du Dasein » et de lui seul. Le risque a pour autre nom la liberté : « l'ek-sistence, enracinée dans la vérité comme liberté, est l'ex-position au caractère dévoilé de l'étant comme tel » (*Questions ii*, p. 177). Dans l'oubli de la différence entre ce qui ressortit à la dimension existentiale et ce qui ressortit à la dimension catégoriale consiste l'anthropologie, à savoir l'objectivation de l'être humain, sa réduction à une chose, à un étant là-devant, ce sur quoi s'appuient la dévastation et l'extermination *(Vernichtung)*. « L'analytique existentiale du Dasein *précède* toute psychologie, toute anthropologie et *a fortiori* toute biologie » (*ÊT*, 45). Au passage : il n'est pas, chez Heidegger, de critique pensable du progrès et de ses conséquences sur l'homme hors de cette différence précisément négligée par le progrès, ou plutôt dont la négligence rend possible l'avènement du progrès. Il n'y a rien, ici comme ailleurs, du « conservatisme » dont on taxe un peu trop vite la pensée de Heidegger.

L'existence est donc ce qui, en quelque sorte, signe la finitude de l'homme *comme Dasein* :

> [...] dans le « phénomène » de l'ek-sistence, c'est l'être même qui vient à la rencontre de l'homme, et l'homme lui-même, dans la liberté de son envol, n'est en vérité que cette venue de l'être qui n'en a jamais fini de lui *advenir* et de lui *subvenir* [Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, p. 92].

En tant que telle, l'existence ne peut avoir lieu que sur la base de l'être au monde :

> Ce n'est pas parce qu'il existe factivement, ni pour cette raison seulement que le Dasein est un être-au-monde, mais tout au contraire, il ne *peut être* comme existence, c'est-à-dire comme Dasein, que *parce que* sa constitution essentielle consiste dans l'être-au-monde [*De l'aître du fondement*, GA 9, 141].

Pas de Dasein autrement qu'au monde ! Le Dasein se retrouve *toujours déjà* « jeté » ou mieux, peut-être : *venu au monde*, ce qui constitue sa

factivité. Être-jeté qu'il faut endurer jusqu'à la mort, mourir constituant peut-être « l'‘‘acte’’ le plus haut de la vie » (GA 9, 298 ; voir *Le Principe de raison*, GA 10, 167 : « La possibilité suprême de l'existence *[Dasein]* »), puisque s'il est une détermination en l'homme à partir de laquelle commence toute possibilité réelle pour lui d'exister, c'est sa mort. « La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est » (*ÊT*, 245).

Remarquons que si l'existence telle que l'entend Heidegger englobe la définition sartrienne de l'existence, elle ne s'y borne pas. Certes, être humain consiste à se tenir à chaque fois « hors de soi ». On retrouve ici la marque de l'intentionnalité que Husserl résume dans la formule : « Toute conscience est conscience de quelque chose », mais en en ayant tiré toutes les conséquences : il n'est plus besoin de parler de conscience dès lors que celle-ci « s'éclate » au monde, comme le dit Sartre lui-même dans *Situations I*. « Penser l'intentionnalité à fond, c'est la situer dans l'ek-statique du Da-sein », écrit Heidegger (*Questions iv*, p. 322). Pour Sartre, « l'existence précède l'essence » ; pour Heidegger qui explicite cela dans la *Lettre sur l'humanisme*, l'aître de l'homme, c'est son existence. L'engagement que Sartre met au centre de l'existence ne peut se borner à des choix et à une condamnation à être libre, mais doit être entendu comme ouverture à l'être. C'est pour libérer le Dasein du poids d'une entente persistante qui le ramènerait à la subjectivité, laquelle n'est qu'un visage « dévalant » du Dasein, que Heidegger va devoir substituer au terme « existence » ou *existentia* (dont *Dasein* est la traduction usuelle dans le vocabulaire philosophique allemand depuis le XVIIIe siècle !) le néologisme *eksistence*, qu'il écrit aussi, comme pour encore davantage en souligner la singularité, *ek-sistence* :

> L'homme déploie son aître de telle sorte qu'il est le « là », c'est-à-dire l'allégie de l'être. Cet « être » du là, et lui seul, comporte le trait fondamental de l'ek-sistence, à savoir de l'instance ekstatique dans la vérité de l'être. L'aître ekstatique de l'homme repose dans l'ek-sistence qui reste distincte de l'*existentia* pensée métaphysiquement [GA 9, 325 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 61].

Exister, quand Heidegger l'emploie, cela ne veut donc pas dire être réel, en acte (ce que signifie *existentia* et dont Sartre serait encore dépendant), mais assumer le Dasein, c'est-à-dire recevoir ou habiter le là comme l'allégie de l'être. C'est en ce sens qu'il convient d'entendre le caractère essentiellement ek-statique du Dasein :

> Le *ex* latin exprime d'abord la sortie, c'est-à-dire le passage d'un intérieur à un extérieur, alors que le *ek* grec dit avant tout l'ouverture, la manifestation ek-statique, bref l'espacement sans dedans ni dehors [François Fédier, *Interprétations*, p. 22].

Cet espacement sans dehors ni dedans n'est autre que le monde !

Une telle mise au point terminologique pourrait bien signaler aussi le passage qui a lieu, peu après *Être et temps*, du « *sens* de l'être » – où sens, dit J. Beaufret, « renvoie un peu trop à des locutions comme ''donner ou prêter un sens'', donc à ce qui est un acte du sujet », ce qu'il n'est pas du tout – à la « *vérité* de l'être » – « cette fois, poursuit J. Beaufret, la route vers Sartre est anticipativement coupée. En quel sens faut-il entendre le mot de ''vérité'' ? Au sens du grec *alèthéia*, ce qui revient à dire : l'être se découvre ou s'éclaire lui-même comme présence » (voir aussi *Questions iv*, p. 268-269, 278-279).

L'horizon temporel dans lequel s'inscrit l'existence humaine relève du rapport que l'homme entretient à l'être, à savoir de la finitude du Dasein :

> Le caractère essentiel de cette temporellité repose dans l'ek-stase, c'est-à-dire la fondamentale ouverture du Dasein dans l'ἀλήθεια. L'ek-stase n'est en effet pas autre chose que la relation du Dasein à l'ἀλήθεια, où s'origine cette temporellité [*Questions iv*, p. 273].

Des trois « ekstases » temporelles – l'avenir, l'être-été, le présent – qui rythment l'existence ou le Dasein en tant que pouvoir-être propre ou projet, en tant qu'« être-au-monde ekstatique » (*ÊT*, 411), l'avenir prime sur les autres ekstases. Cela veut dire que le présent comme le passé sont toujours déjà saisis à partir de l'avenir et, à ce titre, sont toujours encore à venir. Toutefois, « si la temporellité se reconnaît à ce qu'elle est ouverte ekstatiquement » (*ÊT*, 408 ; voir *ibid.*, p. 329 : « La temporellité comme l'*ekstatikon* par excellence [...] est l''hors-de-soi'' original en et pour soi-même »), pour le Dasein jeté dans la préoccupation quotidienne, c'est le moment présent qui est habituellement pris comme point de départ de toute compréhension du temps, ce qui revient pour l'être humain à comprendre alors le monde comme un étant là-devant, une somme d'étants, et lui-même, l'être humain, « dans » ce monde, le monde et l'être humain se trouvant à leur tour « dans » le temps. Empêtré quotidiennement dans le pouvoir-être impropre, ce n'est que par la *résolution* seule que le Dasein se retrouve en son pouvoir-être propre :

> L'homme ne se déploie en son aître qu'en tant qu'il est interpellé par l'être et habite son là. C'est seulement à partir de cette interpellation qu'il « a » trouvé cela en quoi son aître habite.

> C’est seulement à partir de cet habiter qu’il « a » le « langage » comme l’abri qui garde à son aître son caractère ekstatique. Tenir dans l’allégie de l’être, je nomme cela l’ek-sistence de l’homme [GA 9, 323 ; *Lettre sur l’humanisme*, p. 55].

Autrement dit, notre façon de nous rapporter au langage est elle aussi indissociable de notre résolution à être, c’est-à-dire à affronter notre pouvoir-être jusqu’à la mort, c’est-à-dire à habiter notre être-au-monde, c’est-à-dire à eksister.

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *De l’existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986. – F. Fédier, *Interprétations*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985.

→ Catégorial. Char. *Dasein*. Existential. Existentialisme. Factivité. Finitude. Kierkegaard. Mélodie. Monde. Résolution. Sartre. Souci. *Sprache*. Tenue.

Existential

À la fois adjectif et substantif, ce terme se rencontre dans le vocabulaire d’*Être et temps* pour caractériser les structures ontologiques de l’existence humaine, telles que notamment l’être-au-monde, la parole, l’être-vers-la-mort. « Existential » est à distinguer aussi bien de *catégorial* que d’*existentiel*. Les existentiaux se rapportent à l’existence comme manière spécifique à l’être humain de déployer son être – seul l’être humain existe –, tandis que les catégories sont, elles, relatives à l’étant qui n’est pas de l’ordre du *Dasein* (*ÊT*, 44). L’existentialité désigne l’ensemble que forment en leur réunion les structures constitutives de l’existence (*ÊT*, 12). Et « existential » ne doit surtout pas être confondu avec son apparent frère jumeau *existentiel*, qui caractérise bien quelque chose qui a trait à l’existence humaine, mais celle-ci envisagée en elle-même et pour elle-même, indépendamment de son rapport à l’être. L’existential se situe sur un plan où il y a fondamentalement de l’être, l’existentiel sur un plan où il y a fondamentalement des hommes (voir GA 9, 334 ; *Lettre sur l’humanisme*, p. 87). Contrairement à ce que son nom semble indiquer, l’existentialisme, dont ne relève pas la pensée de Heidegger, se situe du côté de l’existentiel,

non de l'existential. L'une des originalités majeures de l'ouvrage *Être et temps* est d'avoir tenté d'élaborer une logique de l'existence.

Pascal David.

→ Catégorial. Existence. Existentialisme. Kierkegaard.

Existentialisme

« Je n'ai rien à voir avec ce rideau de fumée qu'est l'existentialisme », écrit Heidegger à E. Blochmann, le 3 mars 1947. Sa sévérité tient au fait qu'à l'époque, la confusion est courante entre les philosophies de l'existence qui fleurissaient en France (de Gabriel Marcel à J.-P. Sartre, en passant par E. Mounier, S. de Beauvoir, A. Camus ou M. Merleau-Ponty) et la pensée de l'existence que déploie Heidegger dans *Être et temps*. Le maître-livre de 1927 a en effet donné lieu à une lecture existentialiste, comme celle de Jaspers en Allemagne ou de Sartre en France. « Votre livre *Être et temps*, je ne l'ai évidemment pas du tout entendu en votre sens », écrivait ainsi Jaspers à Heidegger le 6 août 1949. Cette lecture d'*Être et temps* admirait pour elles-mêmes les analyses relatives au *Dasein* (être-au-monde, angoisse, souci, on, être-avec, etc.) comme autant de phénomènes humains relatifs à l'existence en les séparant de la question du sens de être dont elles étaient la préparation. « La mise en relief de la constitution d'être du *Dasein* n'en demeure pas moins qu'*un chemin*. Le *but*, c'est l'élaboration de la question de l'être en général » (*ÊT*, 436). Heidegger reprend au séminaire de Zähringen, le 6 septembre 1973, ce qu'il avait développé dans la Lettre à Jean Beaufret : pour l'existentialisme, et spécialement pour Sartre « nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », alors que « si l'on pense à partir d'*Être et temps* il faudrait dire : précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être » (GA 9, 334 ; *Questions iii*, p. 106 ; *Questions iv*, p. 325). L'être n'est pas pour autant pour Heidegger – faut-il le préciser ? – l'Être suprême.

L'existentialisme désigne diverses théories sur l'existence, Kierkegaard étant toutefois aux yeux de Heidegger, écrit Jean Beaufret, « le premier des penseurs et des écrivains qui sut faire retentir avec une sonorité à la fois insolite et familière le mot très indéterminé d'existence ». Car si Sartre déclare, en 1946, « l'existentialisme est un humanisme », il n'interroge pas

plus l'existence que l'humanisme. L'existentialisme tourne avec lui en doctrine et aboutit à une morale de l'engagement dont Raymond Aron, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty entre autres ont souligné l'ultime dérapage politique.

La fameuse formule de Sartre : « l'existence précède l'essence », veut inciter l'homme à voir son existence, telle qu'il la fait lui-même selon son choix, à partir de la subjectivité, sans la faire découler d'une essence donnée d'avance. La vie n'a pas de sens *a priori* et l'homme ne peut, en convoquant l'histoire ou l'inconscient, se dégager de la responsabilité qui lui incombe. L'homme, condamné à être libre, choisit d'être ceci ou cela ; et c'est en s'engageant ainsi qu'il démontre du même coup la valeur de ce qu'il choisit. « Chacun de mes actes met en jeu le sens du monde et la place de l'homme dans l'univers » (revue *Action*, novembre 1944). « C'est en se cherchant *hors de lui* un but [...], que l'homme se réalisera précisément comme humain. » L'humanisme, tel que l'entend Sartre, est une variante de l'idée de l'« engendrement de l'homme par lui-même », pensé par Marx à la suite de Hegel *(Manuscrits de 1844)*. Et en tout ceci l'existence retrouve son sens étymologique (« se tenir au dehors », *ex-sistere*), le sens de « présence effective dans le monde », qui provient de la distinction aristotélicienne entre le fait *que* quelque chose soit, et *ce qu'est* cette chose, pour devenir ensuite la distinction entre existence et essence (J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, p. 69). Rien de bien révolutionnaire en somme.

« Le principe premier de l'existentialisme n'a pas le moindre point commun, écrit Heidegger, avec ce qui se trouve à la page 42 d'*Être et temps* : ''l''essence' du *Dasein* tient dans son existence'' » (GA 9, 325, 329 ; *Questions iii*, p. 92, 98). Heidegger repense l'existence (il l'écrira plus tard ek-sistence pour marquer la différence) et cherche un « humanisme qui pense l'humanité de l'homme à partir de la proximité de l'être », « un humanisme au sens le plus fort du terme » (GA 9, 342-3, *Questions iii*, p. 120). L'ek-sistence c'est alors prendre soin de l'être ou « s'installer au sein du là » (*ÊT*, 39, apostille, note de F. Vezin), ou encore « se tenir dans l'allégie de l'être » (GA 9, 323-4 ; *Questions iii*, p. 90), « se situer dans le destin de l'être » (GA 9, 336 ; *Questions iii*, p. 110). Il y a là une tentative de « penser la dimension dans laquelle l'essence de l'homme, déterminée à partir de l'être lui-même, est chez soi » (GA 9, 346 ; *Questions iii*, p. 125).

En somme, l'existentialisme est peut-être bien l'une des manières de passer à côté de cette tentative.

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

Bibliographie – Pour la notion d'existence et ce qu'en a vu « de façon on ne peut plus pénétrante » Kierkegaard, voir *Être et temps* (p. 12 avec les apostilles, p. 190, 338 – ainsi que les notes de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 523-524, 532-233). – S. Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse*, trad. P.-H. Tisseau, E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de l'Orante, t. VII, 1973, p. 187 s.). – Pour débrouiller la question de l'existentialisme, outre les pages de *La Lettre sur l'Humanisme* et le texte « Existentialisme » de Heidegger (dans *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, 2001), notre chance est de pouvoir lire et relire les textes de J. Beaufret rassemblés dans *De l'existentialisme à Heidegger* et notamment sa conférence de 1963 « La philosophie existentialiste ». – Voir aussi les pages de Fr. de Towarnicki sur Sartre et Heidegger dans *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993 (p. 15-17, 30-40, 56-58, 60-63, 79-86) et celles de G. Vannier, *Histoire de la littérature française, XXe siècle*, t. 2 : 1945-1988, Paris, Bordas, 1988, et *L'Existentialisme : littérature et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

→ Camus. Existence. Humanisme. -ismes. Kierkegaard. Sartre.

Explication

Explication traduit *das Erklären*, du verbe *erklären* qui signifie littéralement rendre clair. Depuis Dilthey, on réserve ce terme à la méthode des sciences de la nature en lui opposant la compréhension *(das Verstehen)* propre aux sciences humaines. Sans la récuser, Heidegger estime l'opposition insuffisante, la distinction de ces deux modes de connaissance ne permettant pas d'analyser le connaître lui-même qui procède d'abord d'une manière d'être déterminée engageant une entente de ce qu'être signifie (*ÊT*, § 31 ; *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 20). Et, comme il le précise en 1934 dans *Les Hymnes de Hölderlin : « La*

Germanie » et « Le Rhin » (GA 39, § 19), expliquer détourne d'entendre. Il s'agit en effet de rendre clair en ramenant l'inconnu à ce qui est déjà connu, facile à manier et auprès de quoi l'on trouve à se rassurer, alors qu'entendre signifie « savoir l'inexplicable », non pour l'avoir expliqué mais en ayant égard à ce qui se dérobe de part en part à une explication : ainsi, entendre une énigme signifie la laisser libre d'être comme telle au lieu de vouloir la capturer dans une clarté définitive. En ce sens, Heidegger écrit dans *Acheminement vers la parole* que « la rage vorace d'explications » ne mène jamais à un questionnement pensant sachant attendre devant ce qui est digne de pensée (GA 12, 95).

Florence Nicolas.

→ Art. Entente. Herméneutique. Interprétation.

Explication de fond

Die Auseinandersetzung

Ce mot est l'un de ceux à travers lesquels Heidegger pense le rapport essentiel à ce qui est autre. Il désigne couramment le débat entre ceux qui s'expliquent l'un avec l'autre. Dans les textes de Heidegger, ce terme indique de façon récurrente la façon dont sa pensée s'explique avec les autres penseurs et avec la métaphysique en général. Il fait saisir comment la pensée de Heidegger n'est *jamais* une simple « critique » qui se targuerait de dépasser ceux qui l'ont précédée. Ce mot est difficilement traduisible du fait que Heidegger entend littéralement tous ses composants : chacun à partir de l'autre *(aus-einander)* s'établir *(sich setzen)* vis-à-vis de l'autre. Heidegger pense la pensée des penseurs en différenciant chaque fois respectivement ce qui est propre à leur pensée et ce qu'il cherche à penser. Ainsi se pense le rapport entre ce qui diffère – sans qu'aucun rapport de domination abolisse dialectiquement ce qui est autre, ce dernier apparaissant en ce qui lui est propre.

Auseinandersetzung est aussi employé pour traduire le mot *polémos* tel qu'il parle dans le fragment 53 d'Héraclite pour dire la façon dont trouve à se départager qui est dieu, qui est homme, qui est esclave, qui est libre. Heidegger commente : « En un tel départage s'ouvrent des failles, se creusent des écarts, des espacements et des dislocations. [...] (Ce départage

ne vient pas briser l'unité, encore moins la détruit-il. Il la configure...) » (*Introduction à la métaphysique*, GA 40, 66). Ce départage n'est donc pas une lutte rivale entre ce qui disposerait déjà d'une valeur acquise dont il n'aurait plus qu'à faire montre (voir Ivo De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, p. 163 s.). Au contraire, à travers la rencontre entre ce qui diffère « se déploie l'in-ouï, ce qui jusqu'ici est in-dit, im-pensé » (GA 40, 66). C'est en se tournant l'un vers l'autre que ce qui est essentiel à chacun apparaît en sa différence et en ce qui lui est radicalement propre. Le « débat » est donc un mouvement de rencontre par lequel chacun se trouve transformé en ce qu'il accède de cette façon à ce qui lui est propre. Parce qu'elle laisse se déployer ce qui est propre à chaque grande pensée, la pensée de Heidegger aborde de façon révolutionnaire la tradition philosophique. Et c'est donc au sein de l'explication avec cette tradition qu'apparaît d'abord la possibilité d'une pensée autre. Dans « Hegel et le problème de la métaphysique », on peut lire :

> La seule manière essentielle d'aborder un autre philosophe – qu'il s'agisse d'un contemporain ou d'un philosophe antérieur – est d'entrer avec lui dans une *explication* de fond *[ist Auseinandersetzung]*. Mais loin de dégénérer jamais en conflit et en polémique, l'explication de fond est une lutte. Ceux qu'elle met aux prises visent le même, ils s'engagent l'un pour l'autre dans le même questionnement [*La Fête de la pensée*, p. 17].

Ce questionnement suppose que chaque grande pensée ne cesse de délivrer ce qui, par elle, a été pensé et reste encore à penser, ce qu'elle a encore à dire vis-à-vis d'une autre pensée qui s'adresse à elle. Cela requiert que toute pensée ne soit plus abordée de façon historisante, comme un fonds dont les propos seraient par avance disponibles, mais au contraire historialement comme ce qui est encore à venir.

Comment une pensée peut-elle se situer vis-à-vis d'une autre pensée sans sombrer dans la polémique, sans la critiquer et sans se prévaloir de la réfuter ? Dans le cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, Heidegger remarque (de la 7e à la 8e heure) :

> Si nous voulons aller à la rencontre de ce qu'a pensé un philosophe, il nous faut agrandir encore ce qu'il y a de grand chez lui. [...] Si au contraire notre projet se limite à seulement vouloir porter contre lui des attaques, rien qu'en voulant cela, nous avons déjà amoindri ce qu'il y a de grand en lui.

Agrandir une pensée, ce n'est pas ajouter en elle ce qui lui ferait encore défaut :

> Cependant seul ce qui est grand a la force de s'agrandir, tandis que ce qui est petit trahit qu'il l'est en ce qu'il rapetisse sans cesse, serait-ce « seulement » en réclamant comme étant sien ce qui est grand [GA 66, 48].

L'explication de fond ne cherche pas à se rapprocher obséquieusement de la pensée qu'elle aborde, pas plus qu'elle ne cherche à la surmonter (GA 66, 48). Elle consiste au contraire à rendre sa dignité à ce qui est grand (*Würdigung*, GA 66, 48), en le faisant advenir à sa grandeur propre, c'est-à-dire aussi en l'amenant à répondre face à une pensée qui questionne de façon neuve : à répondre de façon telle que la pensée qui questionne trouve elle aussi mieux ce qu'elle a à penser en propre. « L'explication de fond consiste à aller à la rencontre en questionnant » (GA 66, 75). Le questionnement requiert l'effort de comprendre la situation à partir de laquelle parle le texte. Parce qu'elle laisse ainsi le texte se déployer en son site afin de mieux se situer vis-à-vis de lui, l'explication de fond ne consiste pas à « réfuter » un penseur, d'autant plus que « tout penseur essentiel est irréfutable » (GA 66, 75). Certes, réfuter la pensée de Kant par exemple, on peut « en faire sa profession et y passer sa vie », mais « ce n'est pas de la philosophie » (GA 66, 76). Parce que Heidegger s'explique avec les autres philosophes en les pensant véritablement, Hannah Arendt, dans son allocution pour les quatre-vingts ans de ce dernier, dit que sa pensée est très vite apparue dans les années 1920 « comme quelque chose de radicalement philosophique au milieu du bavardage universitaire *sur* la philosophie ». Elle ajoute : « La rumeur le disait tout simplement : la pensée est redevenue vivante, les trésors du passé que l'on croyait défunts redeviennent parlants... »

Adéline Froidecourt.

Ouvrages cités – *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, textes rassemblés par H. France-Lanord et F. Midal, Paris, Lettrage Distribution, 2001. – I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.

→ Combat. Désobstruction. Destruction. Impensé. Interprétation. Jeu de passe.

Extermination

Extermination se dit en allemand *Vernichtung* qui parle littéralement comme le français a*néant*issement. Le mot s'entend ainsi en écho avec *nihil*isme et c'est dans ce cadre précisément que Heidegger pense l'extermination dans la mesure où le nihilisme est le trait de notre époque où s'accomplit cette « histoire dans laquelle il n'en est rien quant à l'être même » (GA 6.2, 304 ; *Nietzsche II*, p. 271). Cette histoire est celle de la métaphysique. Mais dans le même texte, écrit entre 1944 et 1946, Heidegger se fait comme une objection à lui-même :

> Que peut bien signifier l'aître du nihilisme tel qu'il est ici pensé, par rapport à la réalité seule effective du nihilisme effectivement réel qui partout sème la confusion et la ruine, qui pousse au crime et au désespoir ? À quoi bon cette pensée du rien de l'être au regard de l'extermination réelle qui réduit effectivement tout étant à néant *[Ver-nichts-ung alles Seienden]* et qui, avec sa violence qui s'insinue partout, rend presque déjà vaine toute défense ? [GA 6.2, 337.]

Face à cette extermination au sens littéral que fait ressortir ici Heidegger (a-néant-issement), quelle efficience a la pensée ?

Pour tout homme qui pense, il est difficile après 1945 d'éluder cette question. Toutefois, c'est peut-être en la posant en ces termes, c'est-à-dire en faisant d'emblée de l'efficience l'étalon de mesure, qu'on s'abîme encore un peu plus dans cet *anéantissement historial* que Heidegger aura pensé sous le nom de nihilisme. Il se pourrait que tenir *être* pour le « concept le plus général et le plus vide » (*ÊT*, 2) ne soit justement pas sans dommages pour l'humanité et c'est cette pensée qui émerge dans les textes de Heidegger à partir du milieu des années 1930, non seulement parce que le virage historial de sa pensée lui permet d'aborder la question du nihilisme en dialogue notamment avec Nietzsche, mais aussi parce que c'est « ce nihilisme qui apparaissait de plus en plus dans la structure politique du fascisme », selon les mots de Heidegger à Frédéric de Towarnicki (*Les Temps modernes*, n° 4, p. 721). Apparaît ainsi dans ces années la pensée de l'« extermination extrême en tant que délaissement de l'étant par l'être » (GA 69, 60). En tant que telle, « l'extermination dans son plein accomplissement est la *dévastation* au sens de l'installation organisée du désert » (GA 69, 48).

Cet accomplissement, précise Heidegger entre 1938 et 1940, se met en œuvre « à travers le déchaînement dans l'inconditionné de la capacité de brutalité » qui est propre au déploiement de la puissance dans le règne de l'efficience *[Machenschaft]*. Dès lors, « l'extermination devient fin en soi » (GA 69, 77). Dans ce paragraphe 60 du traité sur *L'Histoire de l'estre*,

Heidegger ne donne aucun nom, mais évoque à propos du déchaînement de la capacité de brutalité dans l'inconditionné « deux puissances qui ont la même capacité de brutalité », à savoir l'Allemagne et l'URSS que le paragraphe 106 mentionne comme unitaires dans leur pulvérisation au sein du règne de l'efficience. S'il n'est pas possible de savoir précisément si ce paragraphe 106 du tome 69 (rédigé entre 1938 et 1940) fut écrit avant ou après la signature du pacte germano-soviétique le 23 août 1939 (une des dates, soit dit en passant, qui est historialement parlant un des emblèmes de l'extermination telle que la pense alors Heidegger), personne n'ignore en revanche qu'à la tête de ces deux puissances se trouvaient Hitler et Staline, « les criminels en chefs planétaires des Temps nouveaux les plus nouveaux » ainsi que Heidegger les appelle au paragraphe 61 (« Puissance et crime ») sans donner leur nom.

Mais, en tant qu'anéantissement de l'être même qui est tenu pour rien, c'est-à-dire pensée comme dévastation à partir de l'histoire de l'estre, l'extermination ne peut pas être saisie dans toute sa portée historiale « en additionnant le détail des destructions au dénombrement des vies humaines anéanties », dira Heidegger au moment où se termine la guerre (*La Dévastation et l'attente*, p. 20). Il faut donc distinguer, comme il le fait en 1949 dans *Le Péril*, « les dangers et les afflictions » qui affectent les hommes et *le* péril qui n'est pas seulement une menace contre l'homme, mais au sein de l'être même (GA 79, 55). Dans un texte de 1946-1948 intitulé *L'Aître du nihilisme*, Heidegger distingue déjà : « le péril en tant que risque du déploiement inconditionné de la violence et le péril en tant que menace de l'extermination de l'aître de l'être humain, telle qu'elle provient de ce que l'être fait défaut. Les deux ne sont pas le même » (GA 67, 252). Tentant de dire à nouveau cette différence dans le premier des *Dialogues sur le chemin de campagne* intitulé Ἀγχιβασίη (rédigé en 1944-1945, seul un court extrait de ce long dialogue sera publié en 1959 sous le titre *Pour donner son site à la Gelassenheit*, *Questions iii*), Heidegger fait travailler les interlocuteurs à une distinction entre destruction *(Zerstörung)* et extermination. Au terme de ce passage décisif, il est dit que :

> « L'être humain est exterminé » signifie dès lors : l'aître de l'être humain est exterminé. Il nous faut donc revenir par la pensée sur l'aître de l'être humain [GA 77, 21].

Les 130 pages de dialogue qui suivent trouvent là leur point d'ancrage et c'est aussi dans cet horizon que peut être pensé en sa singularité le crime

nazi, non pas seulement comme *destruction* en masse d'êtres humains (il y en eut d'autres dans l'histoire, celle des Indiens d'Amérique ou bien même, en France, la Terreur), mais comme *extermination*, c'est-à-dire comme atteinte portée à l'être même de l'être humain : comme crime contre l'humanité dira le tribunal de Nuremberg. Penser ainsi le crime nazi, c'est ce que fait Heidegger en 1949 à Brême lorsqu'il désigne les « camps d'extermination » comme lieu où, devenus en masse « pièces d'un fonds disponible pour la fabrication de cadavres », des êtres humains ont été, « par centaines de milliers », exterminés en leur être même d'être mortel, de sorte que « ce ne sont partout en masse que détresses d'innombrables morts dans l'atroce impossibilité de mourir leur mort » (voir *Le Péril*, dans *L'Infini*, n° 75, p. 30 et notre note p. 55-63). – « Le grand mal de notre civilisation est moins un crime contre la vie qu'un crime contre la mort », écrivait au printemps 1940 Arthur Adamov dans l'avertissement de sa traduction du *Livre de la pauvreté et de la mort* de Rilke (p. 8).

Si ce qui s'est passé dans les camps d'extermination est bien, comme le dit Heidegger, un *signe* auquel peut être reconnu le péril, si c'est bien un *symptôme* auquel, précise-t-il, « nous ne prêtons pas attention » (GA 79, 56), il est tout aussi clair pour le penseur que le péril de l'extermination de l'aître de l'être humain n'a pas disparu en 1945 avec l'effondrement du régime hitlérien ; nous pouvons ajouter : pas non plus en 1989 avec l'effondrement du régime soviétique, ni non plus avec celui du régime maoïste. Quelque chose de beaucoup plus radical est ici en jeu et raisonner en termes d'idéologies pour penser l'extermination de l'*être* humain ne peut pas suffire, bien que cela puisse éclairer certains aspects de la destruction qui s'est multiplement abattue sur les hommes au XXe siècle. Il faudrait examiner, en y prêtant vraiment attention, comment le règne de la puissance efficiente déploie aujourd'hui une extermination de l'*être* humain sous des formes autres que la destruction violente de vies humaines et ce d'une manière inapparente pour qui ne regarde qu'avec l'œil aveugle de l'efficience. Pierre Legendre, parmi quelques rares autres, fournit ici quelques pistes : « Dans les sociétés post-hitlériennes, l'idéologie biologicienne triomphe, nous sommes sous l'emprise d'une conception bouchère de la filiation. »

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – M. Heidegger, *Le Péril*, traduction, présentation et notes H. France-Lanord, *L'Infini*, nº 75, Paris, Gallimard, 2006. – R. M. Rilke, *Le Livre de la pauvreté et de la mort*, trad. A. Adamov, Arles, Actes Sud, 1989. – Fr. de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps modernes*, nº 4, 1946.

Bibliographie – G. Bensoussan, *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 2003. – M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1997. – P. Legendre, « La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah », *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999.

→ Autodestruction. Brutalité. Catastrophes. Dévastation. Humanisme. *Machenschaft*. Nazisme. Nihilisme. Shoah. Violence.

F

Factivité

Die Faktizität

Dans le vocabulaire de *Heidegger*, au moins jusqu'à *Être et temps* (1927), le mot *Faktizität* joue un rôle déterminant. Avant la parution, en 1986, de la traduction d'*Être et temps* par François Vezin, ce mot avait malheureusement été traduit en français par « facticité ». C'était une erreur. Il ne faut pas perpétuer une erreur, parce que transmettre des erreurs engendre le contraire de la vraie tradition, à savoir l'obscurantisme.

Le terme *Faktizität*, en allemand, est une sorte de corps étranger ; il n'apparaît même pas dans l'imposant *Dictionnaire allemand* des frères Grimm. Et pourtant, Heidegger n'hésite pas à recourir à lui pour nommer un phénomène qui habite le cœur de toute existence, à savoir que *vivre* – au sens spécial de : *vivre* comme modalité propre *d'être* pour l'« étant qu'est chaque fois chacun de nous » – vivre, donc, demande que nous le « fassions ». Vivre, pour nous autres êtres humains, nous signifie : « factivité. » Pas plus que *Faktizität* n'est dans le Grimm, « factivité » ne se trouve dans le Littré.

Comment un Allemand entend-il *Faktizität* ? Il l'entend comme un mot venant du latin *facere*. Car le mot sonne son latin, comme le faisaient les mots *Popularität* ou *das Nationelle*, dont Hölderlin escomptait qu'ils seraient, pour des Allemands, plus audibles en ce qu'ils disent que leurs homologues germaniques. On trouve aussi chez Hölderlin l'adjectif-adverbe *faktisch* – pour dire, avec tout le relief que prend la parole entendue à partir d'une autre langue, que ce dont il s'agit, c'est précisément de : *faire ce qu'il faut faire* pour que soit fait *ce qui est à faire*. Non que vivre soit jamais un « fait ». Faire l'expérience de vivre en sa factivité implique de nous interroger sans relâche au-delà des faits pour savoir ce que nous avons à faire.

Dans notre langue – chez les grammairiens – existe bel et bien le mot « factitif ». Le vieux Larousse du XXe siècle en parle comme suit : « Qui indique que le sujet du verbe fait faire l'action. » Pour quelles obscures raisons serait-il inopportun de faire entendre, grâce au mot « factif » (qui

bien que non répertorié dans les dictionnaires n'en est pas moins parfaitement conforme à l'esprit de notre langue), l'acception tout à fait précise : qui indique que le sujet du verbe a *à faire* l'action ? Tout ce qui est factif a *à être fait* – et *est fait*, ne fût-ce que dans un contraste souvent à peine supportable entre, par exemple, ce qui est fait et ce qui devrait être fait.

La factivité n'est autre que le visage de la condition humaine elle-même, quand elle apparaît dans son double écartèlement : entre, d'une part, ce qui est à faire et ce qui ne doit pas être fait, et d'autre part entre ce qui devrait être fait et ce qui est effectivement fait.

Factivité et non *facticité* ; car si ce qui est fait peut trop souvent présenter un caractère factice (autrement dit artificiel et finalement faux), le *sens* dans lequel se déroule la condition humaine n'est pas d'être factice. La factivité, bien au contraire, désigne l'une des possibilités les plus hautes de l'existence humaine, celle de s'y entendre à *faire être – facio* est bel et bien en latin le pendant du grec *tithêmi*. Factivement, nous sommes sans cesse en train de faire quelque chose, même si ce n'est, la plupart du temps, « ni fait ni à faire ». Le vrai rapport de la factivité à la facticité est que la factivité est proprement ce que la facticité n'arrive jamais qu'à être de manière impropre. En réalité, donc, la factivité comprend la facticité, et non l'inverse.

François Fédier.

→ Concept. Dévalement. Être-chaque-fois-à-moi. Être le-là. Histoire. Morale. Racisme. Sexualité.

Fanatisme

Dans le cours du semestre d'hiver 1942-1943, Heidegger caractérise comme « fanatique » non pas d'emblée la violence ouvertement déchaînée, mais plus généralement, dans les Temps nouveaux, une détermination du vouloir :

> La résolution telle qu'elle est conçue par la pensée des Temps nouveaux – cette résolution veut ce qui est voulu lorsque se déploie la volonté propre du sujet. Elle est, de par cette volonté-là, emportée d'un seul mouvement dans son vouloir. *Fanatice* [être saisi d'une fureur divine] est l'adverbe romain où se dit la fureur de cet emportement. Ce qui donne son caractère à la résolution moderne, c'est la marque du « fanatique » [*Parménide*, GA 54, 112].

Cette remarque est faite à l'issue de pages consacrées à la pudeur, elle qui laisse tout au contraire ce qui se présente à elle éclore selon son propre rythme. À l'inverse, la manière d'être « fanatique » est résolue à ne rien accepter qui ne soit d'emblée déterminé par sa volonté. Cette dernière est ainsi résolue à être exclusivement axée sur elle-même : à ne cesser de se porter vers elle-même comme volonté. La manière d'être fanatique s'inscrit au cœur d'une subjectivité totalement subjuguée par elle-même. Cette frénésie du vouloir tourné vers lui-même, Heidegger l'entend à partir de l'adverbe latin *fanatice*, « furieusement ». Il est question ici d'un mode d'être de l'être humain qui n'est en rapport avec la religion que d'une manière dégradée : la manière fanatique d'être ne laisse plus à l'homme que la possibilité d'obéir aveuglément à ce qui lui semble une injonction irrécusable. La *volonté* fanatique ne peut que vouloir vouloir. Elle est à l'époque des Temps nouveaux – où l'être humain se conçoit comme sujet souverain – la forme propre du dévalement de la résolution : « La résolution au sens des Temps nouveaux consiste, pour la volonté, à s'arrimer une fois pour toutes à elle-même en ne se fixant que sur elle-même » (*Parménide*, GA 54, 111). La fureur du fanatisme relève de l'impossibilité qui règne au cœur même de sa manière d'être : vouloir sans pouvoir se tourner vers quelque chose d'autre à vouloir que le vouloir lui-même. Dans les *Séminaires de Zurich*, Heidegger évoque en ce sens notre temps qui est celui de la « victoire de la *méthode* sur la science » (Nietzsche) et mentionne le « fanatisme de la volonté inconditionnée du progrès pour le progrès » (p. 202).

Adéline Froidecourt.

→ Résolution. Volonté.

Fédier, François (né en 1935)

« Plus d'un a pudeur d'aller à la source » – dit un vers de Hölderlin dans « Andenken » (« Mémoire »). Si la décence nous interdit ici de consacrer à cet auteur, traducteur et interprète de Heidegger, une véritable notice au sein de ce Dictionnaire, vu que non seulement il figure parmi ses artisans mais en est aussi l'éditeur, son absence en serait incompréhensible. Contentons-

nous donc de signaler qu'élève de Jean Beaufret, il n'a pas seulement œuvré à la traduction et à une interprétation rigoureuse de la pensée de Martin Heidegger, qu'il a personnellement connu, et pas seulement non plus formé nombre de traducteurs (dont l'auteur de ces lignes) à l'exercice de la traduction. Sans jamais céder aux facilités d'une traduction convenue, académique, cédant vite à la pente de la « langue de bois », même et surtout assortie de tous les dehors de la « scientificité », son travail n'a de cesse de porter très haut l'exigence d'une traduction de Heidegger qui, en toute rigueur phénoménologique, *donne à voir* comme à entendre ce dont il retourne. S'il y a bien, au sens positif du terme, ce qu'il est convenu d'appeler une « réception » de Heidegger en France, il n'en est pas seulement la cheville ouvrière. Il en est l'âme.

Pascal David.

Bibliographie – F. Fédier, *Interprétations*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985 ; *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988 ; *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres / Archimbaud, 1995 ; *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger*, Paris, Gallimard, 1999 ; *Voix de l'ami*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2007 ; *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Éd. Le Grand Souffle, 2008. Parmi les cours publiés, signalons : aux Éditions Pocket, coll. « Agora » : *L'Art en liberté*, 2008 ; *Le Temps et le Monde. De Heidegger à Aristote*, 2010 ; *Lire Platon*, 2011 ; *La Métaphysique*, 2012 ; aux Éditions Lettrage Distribution : *La Raison*, 2001 ; *Leibniz. Deux cours*, 2002 ; *La Métaphysique / La Finalité*, 2003 ; aux éditions du Grand Est : *L'Imaginaire*, 2009 ; aux Éditions du Cerf : *L'Humanisme en question*, 2012. – *La Fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, textes rassemblés par H. France-Lanord et F. Midal, Paris, Lettrage Distribution, 2001.

Féminité

Heidegger fut entouré de plusieurs femmes – épouse, amante ou amie – qui furent chacune à leur manière des *femmes modernes* à une époque où commençait précisément à se faire entendre une nouvelle voix de la féminité. C'est donc principalement dans les lettres à trois femmes

profondément intelligentes, Elfride Heidegger, Hannah Arendt et Elisabeth Blochmann, que Heidegger se prononce au sujet de la « féminité qui ne se confond pas avec les revendications du féminisme » (à Blochmann, le 8 avril 1931). En un sens, en effet, le féminisme a pu n'être au début qu'un mouvement de réaction et d'opposition, qui n'atteint pas à cette « féminité accomplie en pure offrande » *(das frauliche Immer-nur-Schenken)* qu'évoque Heidegger dans la lettre à Arendt du 21 février 1925 où il lui demande en quoi il peut « contribuer à ce moment décisif ». Dans la même lettre, il cherche une réponse en manière de souhait :

> Que l'homme et son interrogation apprennent à vénérer au contact du pur dévouement ; que l'occupation trop étroite apprenne la vastitude du monde au contact de l'entièreté originalement jaillissante de l'être femme. La curiosité, le bavardage et autres frivolités sont certes intarissables ; à une libre vie de l'esprit, une femme n'est à même de conférer sa noblesse que grâce à la manière dont elle *est*.

Cette manière proprement féminine d'*être*, est, comme toutes les déterminations du *Dasein*, non pas naturelle, mais factive et Heidegger réfléchit en ce sens, dans une lettre à Elfride du 6 août 1920, sur la tension entre la proximité de l'être femme avec une certaine naturalité, et ce qui dépasse toute naturalité pour l'illuminer :

> C'est précisément ce qui fait la particularité neuve et la grandeur du nouveau type de femme – « de celles qui savent » comme tu les appelles – sans doute cela a-t-il une résonance un peu trop rationaliste, mais quelque chose d'autre est en vue – son existence entière a en elle les mêmes forces élémentaires et une infaillible naturalité [...] – et tout y est en outre élevé à un degré plus élevé d'illumination par des lumières spirituelles.

Mais le texte le plus étonnant de Heidegger au sujet de la femme est la lettre à Elfride du 26 novembre 1939, « à une époque », écrit-il, « où, puisque l'invisible dévastation est plus prégnante que les destructions visibles, même la démarche des soucis quotidiens doit se régler sur l'invisible ». C'est là, dit-il, que se rencontrent les « quelques invisibles qui sont les seuls êtres réels ». Ces *transparents* (dirait René Char) se distinguent en trois groupes :

> Des individus isolés qui sont aujourd'hui au contact immédiat du combat de la guerre, qui ne peuvent trouver aucun appui dans ce qui est là présent, pas même dans la communauté et la camaraderie. [...] Les autres sont les femmes qui, à partir de ce qu'a d'initial leur amour, maintiennent ouverts, dans l'abri du silence, des espaces pour que vienne résonner dans sa plénitude la vibration de ce qui est grand, et qui grâce à cet amour sont indestructibles. Savoir qui elles sont se dérobe à toute opinion publique. Quant aux troisièmes, il nous est sans doute permis de les voir en ceux qui, dans l'anticipation d'un dire poétique et pensif qui va loin au

devant, appartiennent à une autre Histoire. [...] Ces trois invisibles et seuls réels préparent le « poétique » *[das Dichterische]* sur le fond de quoi seul l'advenue historiale de l'être humain trouve sa pleine fondation. À ces trois revient ce que l'estre offre *[das Geschenk des Seyns]* – le fait qu'à chacun des trois il est permis, chaque fois de manière différente, de laisser venir à soi d'initiales décisions et, chacun à sa manière, de prendre en garde ce venir.

Hadrien France-Lanord.

→ Arendt. Blochmann. Heidegger (E.).

Fête

La caricature morbide de Heidegger en sombre penseur de l'angoisse est désormais un peu usée car elle n'a pas résisté à la lecture des textes. L'angoisse, en effet, telle que la pense Heidegger en dehors du domaine des affections ne se laisse pas opposer à la joie (voir *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, GA 9, 118). Angoisse et joie s'entre-appartiennent, comme s'entre-appartiennent, dit Heidegger commentant l'aphorisme « Sophocle » de Hölderlin (GA 52, § 27), joie et deuil. Or, la source de cette appartenance mutuelle de la joie et du deuil, c'est précisément ce qu'il y a de festif dans cette fête qu'en Grèce, exemplairement, célébraient les tragédies (*Trauer-spiel* : jeu du deuil). Mais quelle est *cette* fête, précisément, qu'aucune agitation événementielle ne saurait atteindre et à laquelle Heidegger a consacré toute la seconde partie du cours du semestre d'hiver 1941-1942 (GA 52) dans de grandes pages : « ''Jours de fête'' et ''Fête'' dans la poésie de Hölderlin » (voir aussi *Approche de Hölderlin*, p. 130) ?

Après une belle phénoménologie de la fête comme fait de « se libérer de ce qui est seulement habituel en devenant libre pour l'inhabituel », Heidegger aborde la fête dans la mesure où elle nous amène « dans le domaine décisif de la poésie de Hölderlin » (GA 52, 68). Chez le poète, en effet – comme chez Platon (voir *Lois*, 653 d) –, la fête n'est pas un moment parmi d'autres, mais l'« événement dans l'avenance duquel les dieux et les hommes viennent à la rencontre les uns des autres *[das Ereignis des Entgegenkommens der Götter und Menschen]* » (GA 52, 69). En tant que telle, la fête trouve la source de sa festivité dans le sacré, car c'est lui qui garde sauf ce qui est en le laissant advenir à son entièreté propre (GA 52, 70). La fête est alors cet événement en lequel est *saluée* l'avenance du sacré. Cet événement est riche d'avenance car il libère l'advenir qu'est

l'histoire et les « fêtes sont ainsi les jours où advient véritablement l'histoire » (GA 52, 78).

Notons que le rapport intime entre la fête et le sacré que Heidegger souligne avec Hölderlin n'a rien d'arbitraire (GA 4, 148). La fête et *das Fest* en allemand, sont issus d'une racine latine **fas*- qui désigne tout ce qui a trait au sacré et à ce que prescrivent les dieux. La négation de la fête entendue au sens essentiel de *Brautfest*, où hommes et dieux s'épousent, est dès lors le *nefas* en direction duquel Œdipe est tenté, dit Hölderlin dans les *Remarques sur Œdipe*, parce qu'il « *interprète trop infiniment* la parole de l'oracle » (Hölderlin, « Le Rhin » ; voir GA 4, 103). Il perd la mesure de la finitude et s'enivre d'infini, cherchant en tant que mortel à se confondre avec les immortels. En tant que sacrée en revanche, la fête garde sauf face à la confusion et permet ainsi que, dans leur distinction propre, hommes et dieux se fassent encontre. À ce titre, la fête est aussi l'élément de la sobriété et nous pouvons ainsi entendre Heidegger lorsqu'il nomme sa propre pensée : « La fête de la sobriété » (GA 77, 137). Elle est une telle fête dans la mesure où, dans le deuil des dieux enfuis, elle travaille à tenir la différence *(die Unterscheidung)* entre l'être et l'étant à la lumière de la vérité de l'être à partir de laquelle seule, dit la *Lettre sur l'humanisme*, « peut se laisser penser l'aître du sacré » qui libère à son tour la dimension à partir de laquelle peut être pensé l'aître de la déité et où peut ainsi se décider *(die Entscheidung)* historialement le retrait ou la venue des dieux.

Reste le début de *L'Origine de l'œuvre d'art*, où Heidegger parle de *la fête de la pensée* en ajoutant : « étant posé que penser est un *Handwerk*. » Il faudrait lire ce passage à la lumière de ce qui est dit dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* sur le *Handwerk*, à savoir non pas simplement le métier au sens artisanal, mais littéralement : l'œuvre des mains. Seul un être qui parle peut avoir des mains, dit Heidegger qui dit aussi : « S'imaginer un dieu qui parle est un non-sens absolu » (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29-30, 346). Seul un mortel, donc, peut avoir une main. Et seul un être qui œuvre en accueillant sobrement la mesure de sa finitude peut prendre part à la fête qu'est la pensée de l'être pour devenir un véritable *travailleur*, au sens foncièrement non aliénant que Heidegger évoque dans une lettre à Elfride (25 septembre 1941) :

> Je m'incline chaque jour avec reconnaissance devant la loi interne à laquelle se plie le « travail », qui est à vrai dire constamment une fête sérieuse, parce que les efforts ne pèsent

d’aucun poids.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – Fr. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965.

→ Sobriété.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)

Heidegger fichtéen ? Le bruit en a couru, au point de contraindre l’auteur d’*Être et temps* à un rectificatif. En consacrant l’analytique existentiale d’*Être et temps* au *Dasein*, à savoir à cet étant que nous sommes chaque fois singulièrement nous-même, le traité de 1927 n’aurait-il pas pris ce que J. Beaufret appelait « un point de départ dangereusement cartésien », et qui pourrait sembler reprendre à nouveaux frais, en terre allemande, l’amorce de la *Doctrine de la science* de Fichte, qui est que le Moi se pose, qu’il « se pose là » en quelque sorte ? À moins que l’apparente parenté des deux projets ne recèle une divergence dès le départ bien plus radicale, et même, selon les termes exprès de Heidegger, « la plus extrême opposition » *(der äußerste Gegensatz)* :

> On a fait valoir une équivalence entre *Être et temps* et la position fondamentale de Fichte, et on a cherché à l’interpréter à partir d’elle, alors que, à supposer même que des comparaisons soient ici envisageables, c’est la plus extrême opposition qui prévaut [GA 49, 160].

Le ton est donné : le *Dasein* n’a aucun atome crochu avec le Moi *(Ich)* fichtéen, celui-ci lance ou jette le monde (voir plus loin la citation de Schiller), tandis que le *Dasein* est foncièrement être-jeté, *Geworfenheit*. En parlant, dans cette nécessaire mise au point, de la « plus extrême opposition », Heidegger ne nous signifie nullement qu’il partirait, lui, du Non-Moi plutôt que du Moi, mais que Moi et Non-Moi, comme du reste sujet et objet au sein de toute la métaphysique moderne de Descartes à Husserl, constituent une *corrélation* qui n’est pas celle au sein de laquelle *Être et temps* prend son départ, et ne constituent pas davantage cette *constellation* entre l’être humain et le monde que le traité de 1927 analyse comme être-au-monde.

Mais autant le dire d'emblée sans ambages : les rares mentions et commentaires de Fichte, parmi les écrits publiés de Heidegger, laissent le lecteur sur sa faim. Au premier grand post-kantien, au « Titan d'Iéna », Heidegger n'aura pas réservé autant d'attention, dans ses cours et ses écrits, qu'aux deux autres grands noms de l'idéalisme allemand, Hegel et Schelling, pour ne rien dire de Hölderlin.

Ce qui frappe Heidegger lecteur de Fichte, c'est la *merkwürdige Enge*, la « remarquable étroitesse » ou exiguïté de son entreprise (GA 28, 183), l'atmosphère raréfiée de la *Doctrine de la science* à l'élaboration de laquelle Fichte aura consacré sa vie, au fil de ses versions successives : en 1794 (seule version publiée par ses soins), puis en 1797, 1801, 1804, 1810 et enfin 1812-1813. Fichte se présente comme le philosophe du commencement absolu en philosophie, en cela héritier de Descartes et prédécesseur de Husserl. Son point de départ est l'autoposition du Moi absolu en son absolue liberté, à comprendre non comme le résultat de l'action de poser mais bien comme cette action même en son « agilité », non pas une donnée de fait mais l'action vivante, en termes fichtéens : non pas simple *Tatsache*, mais bien *Tathandlung*. On peut voir là une illustration du « primat de la raison pratique » établi par Kant, mais radicalisé par Fichte en ce sens qu'il en fait une mobilité interne au savoir théorique ou spéculatif. La pensée n'est autre que sa propre activité, d'elle-même la gestation et la genèse, ce qui vaudra à Fichte l'ironie mordante de Jacobi comparant la *Doctrine de la science* à une chaussette qui se tricote et se reprise d'elle-même.

L'agir humain, en quoi Fichte voit « ce pour quoi nous sommes là », se manifeste déjà dans le *poser* (latin *ponere*, allemand *setzen*) de l'autoposition du Moi absolu, en son acte *thétique* d'autofondation ou auto-investiture. Le *cogito* fichtéen peut dès lors s'énoncer : *pono me existentem, ergo existo*. Ce n'est plus seulement le *ego sum, ego existo* de Descartes, « je suis, j'existe », mais bien : je n'existe que pour autant que je me pose comme existant. D'où : Moi = Moi. Dans la *Doctrine de la science* (titre qui semblait étrange et redondant à Kant) ou *Wissenschaftslehre*, qui est une « science de la science » ou « genèse d'une genèse », c'est le premier principe. Ce n'est pas le simple principe d'identité A = A, qui, bien compris, signifie : si A est, alors A = A. Ce n'est pas parce que A = A que Moi = Moi, mais l'inverse – c'est là la longueur d'avance de Fichte par rapport à la logique formelle et à la « philosophie analytique »

d'aujourd'hui. Le deuxième principe porte sur le Non-Moi, qui à vrai dire n'est pas extérieur au Moi (si c'était le cas, il ne serait pas le Moi absolu), mais ce que le Moi s'oppose ou s'ob-jecte à lui-même en lui-même, en une sorte de clivage interne, d'hétérogénéité intestine. Le troisième principe porte sur la divisibilité *(Teilbarkeit)* du Moi et du Non-Moi, principe de scission qui représente la naissance de la conscience et qui pourrait bien avoir éclairé, chez Hölderlin lecteur de Fichte, l'idée du jugement *(Urteil)* comme départage originaire ou archi-partition *(Ur-teil)* du sujet et de l'objet (voir Hölderlin, « Être et jugement »).

C'est là – ces trois principes – ce que Heidegger explicite dans l'interprétation de Fichte qui occupe près de la moitié du tome 28 de l'édition intégrale (cours de 1929), intitulé *L'Idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel)* où Schelling, une fois n'est pas coutume, fait figure de parent pauvre. Il y reviendra brièvement en 1957 dans la première des Conférences de Fribourg consacrées aux principes de la pensée (GA 79, 91, trad. F. Fédier dans le *Cahier de l'Herne Heidegger*). Les réserves manifestes de Heidegger à l'égard de Fichte tiennent peut-être à l'hypercartésianisme du penseur du Moi absolu pour lequel la nature, le monde se résorbe en non-moi, n'est au fond qu'une sorte de morceau de cire en lequel le Moi se réfléchit, d'où la phrase de Schiller, dans une lettre à Goethe du 28 octobre 1794, citée par le cours de 1941 sur Schelling : « Pour Fichte, le monde est une balle que le Moi a lancée, et qu'il rattrape au bond grâce à la réflexion ! » (GA 49, 161 : *ein Ball* pourrait aussi se traduire ici par « globe », au sens de *Erdball* : le globe terrestre). Comme ces réserves – qui peuvent aller, nous l'avons vu, jusqu'à l'« opposition la plus extrême » – tiennent à une lecture fichtéenne de la *Critique de la raison pure*, réactivée par le néo-kantisme, où la sensibilité se trouve absorbée et résorbée dans l'entendement et sa propre spontanéité, comme dans la déclaration de Fichte à ses auditeurs : « Messieurs, pensez le mur, puis pensez celui qui pense le mur ! » (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 231). Attaquer ainsi le mur, nous dit Heidegger, constitue le point de départ le moins *phénoménologique* qui soit. On ne peut pas « penser le mur » qui s'offre à notre intuition sensible pour autant qu'elle y est réceptive. À quoi il oppose la description d'un mur donnée par Rilke dans les *Cahiers de Malte Laurids Brigge* (GA 24, 244-6). En domaine français, on songera au « petit pan de mur jaune » dont parle

Proust, au début du *Temps retrouvé*, à propos du tableau de Vermeer, *Vue de Delft*.

Ce que Heidegger n'a pas dit de Fichte, il le dit néanmoins en filigrane dans ce qu'il dit de Descartes et Leibniz, Kant, Schelling, Nietzsche et finalement Husserl. En présence de l'*ego sum* cartésien, Husserl voit matière à l'élaboration d'une égologie transcendantale, et à une phénoménologie réflexive de la conscience, tandis que Heidegger, face à l'inélucidation du *sum*, élabore une ontologie fondamentale dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique du *Dasein*.

Pascal David.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann : « Fichte und Heidegger », *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (éd.), Hambourg, F. Meiner Verlag, 1976, p. 231-256.

Ficker, Ludwig von (1880-1967)

Après des études contraintes et ratées de droit et de lettres et des premiers essais littéraires remarqués, L. von Ficker fonde en 1910, à Innsbruck (avec le peintre von Esterle et le poète et philosophe Dallago), *Der Brenner*, revue d'avant-garde d'inspiration expressionniste. La revue publie et soutient matériellement (grâce aussi à l'aide discrète de Wittgenstein) des artistes comme Rilke, Lasker-Schüler, Kokoschka, ou Broch. En 1912, Ficker y publie les premiers poèmes de Trakl et fait sa connaissance. Il devient jusqu'à la mort du poète en 1914 son interlocuteur privilégié et son soutien indéfectible. Dès lors, jusqu'à la fin de sa vie, Ficker voue l'essentiel de son travail à la mémoire et à la diffusion des œuvres de son ami. En 1919, *Der Brenner* reprend sa publication interrompue par la guerre, dans une orientation désormais chrétienne ; c'est en prenant élan de cette foi nouvelle que Ficker marquera son opposition au nazisme, en particulier sur la question juive (arrêt de la publication du *Brenner* en 1934, interdiction de toute autre publication à partir de 1940, dans le même temps soutien matériel à des opposants au régime). La résurrection du *Brenner*, à partir de 1946, bénéficie donc d'une aura de résistance spirituelle.

C’est le 4 octobre 1952 qu’il fait la connaissance de Heidegger, le jour où ce dernier prononce sa grande conférence sur Trakl, et d’emblée il comprend que la pensée de Heidegger ouvre une voie d’accès unique à la poésie, d’autant plus qu’il partage ses mêmes réserves sur ce que peuvent offrir les outils habituels ou contemporains de la critique littéraire. En dépit de leurs différences (sur la question religieuse par exemple), le courant passe immédiatement entre les deux hommes et, comme en témoigne leur belle *Correspondance*, au fur et à mesure des échanges, leur amitié ira s’approfondissant. Ficker lui fera découvrir les contrées chères à Trakl, et ils se recueilleront ensemble sur sa tombe (l’étoile qui signe la tombe du penseur n’est pas sans rappeler celle que Ficker avait fait graver sur celle du poète). Face à ses propres amis qui comprennent parfois mal cette amitié, Ficker ne cessera de soutenir publiquement Heidegger.

En 1954, il publie la dix-huitième et dernière série du *Brenner* avec un numéro rétrospectif consacré à Dallago, Rilke et Trakl. En 1960, Heidegger lui rend hommage dans une allocution articulée autour d’une variation sur une phrase de Saint-Exupéry : *Fonde l’amour des tours qui dominent les sables* (GA 16, 563). Le 20 décembre 1966, sur une carte postale représentant l’*Annonciation* d’Arezzo de Piero della Francesca, il écrit une dernière fois à Ficker :

> Je ne cesse à nouveau de tomber sur les traces de ce que vous avez accompli, et à chaque fois je songe à la manière tout à fait autre dont vous avez pris soin de l’œuvre de notre poète, à la différence de l’affairement littéraire actuel qui, au lieu d’éveiller et d’entretenir l’écoute du poète, disperse tout et, à force de vouloir expliquer de façon délirante, détruit la parole.

Philippe Arjakovsky.

→ Saint-Exupéry. Trakl.

Fin de la philosophie

L’expression de la « fin de la philosophie » – que rendit célèbre (en français) le titre de la version française de la communication de Heidegger au colloque de l’Unesco consacré à Kierkegaard, en 1964, à Paris : « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (GA 14, 67-90 ; *Questions iv*, p. 109-139) – n’a pas le sens expéditif que se sont empressés de lui attribuer ceux qui prennent leurs désirs pour des réalités. Pour Heidegger (dont il

suffit de lire les *Cours* consacrés à Platon, à Aristote, à Leibniz, à Kant, à Schelling, à Hegel, etc., pour savoir qu'il *n'est pas* de ceux-là), il s'agit bien plutôt de prendre *toute la mesure* de la grande tradition de la philosophie occidentale (celle-là même de la métaphysique), et de la porter enfin, fût-ce de manière *inactuelle*, à sa véritable *grandeur* ; de tenter de *situer* l'histoire de la métaphysique en son ensemble au sein d'une tout autre *histoire et aventure*, plus secrètement mouvementée, et dans une « topologie » proprement singulière – et qui ne sont autres que celles de l'Estre *(des Seyns)* : respectivement *histoire de l'Estre* et *topologie de l'Estre* – de l'*Estre* ressaisi jusque dans l'intime et convulsive mouvementation de l'*Ereignis*.

Dans une conférence de 1965 *(L'Affaire de la pensée)*, où il s'agit de « faire l'épreuve de la mesure dans laquelle *la philosophie est entrée dans sa fin* » (GA 16, 620-633), Heidegger fait expressément remarquer que ce qu'il appelle la « fin de la philosophie » a tendance à être entendu de manière tout simplement dépréciative. Contre cette tendance, Heidegger souligne que « la fin *[das Ende]* » devrait être tout autrement entendue :

> Pourtant, des tournures comme *« von einem Ende zum andern »* [d'un bout à l'autre, d'une extrémité à l'autre], ou *« an allen Ecken und Enden »* [de tous côtés, de toutes parts], attestent une tout autre acception du mot *Ende*. Il veut dire alors quelque chose comme *Ort*, le « lieu ». Par « fin » *[Ende]*, nous entendons [...] le lieu auquel quelque chose vient se rassembler en son ultime possibilité, auquel quelque chose finit par venir battre son plein [GA 16, 621 ; *L'Affaire de la pensée*, p. 14-15].

Ainsi, dans la conférence sur *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée* :

> La fin de la philosophie est un lieu *[Ort]* – celui auquel le tout de son histoire se rassemble dans sa possibilité la plus extrême. Achèvement signifie ce rassemblement en un seul lieu [GA 14, 70-71].

Pour entendre correctement Heidegger, il faut prendre acte de ce que le mot *das Ende*, en allemand – comme les mots *finis* et *limes* en latin, grec *péras* –, a d'emblée une signification *locale*, ou *spatiale* – disons plutôt « topologique ». Dans l'expression *das Ende der Philosophie*, la fin doit être entendue de manière *topologique* (et non pas eschatologique), comme « lieu » (dans l'histoire de l'Estre), « où la philosophie vient se rassembler en son ultime possibilité » :

> Dans la fin de la philosophie s'accomplit la montrée *[die Weisung]* que suit depuis son début, sur le chemin de son histoire, le penser de la philosophie. À la fin de la philosophie, ce qui vient sérieusement à son accomplissement, c'est l'ultime possibilité de la pensée qui y est à l'œuvre [GA 16, 621].

La « fin de la philosophie » n'en est donc autre que l'« extrême ». Elle en est très exactement l'*extrémité topologique*. Cette « extrémité » n'en est pas moins celle d'une ultime « possibilité d'accomplissement », où la philosophie pourrait enfin « y venir *battre son plein [voll enden]* » (GA 16, 621) – mais aussi venir « y finir pleinement ». Si la *fin de la métaphysique* n'en est ainsi nullement la fatale *déshérence* ni non plus la *disparition*, elle est proprement le « temps et lieu historial » qui est celui de son *extrême accomplissement* – dont la localité et le site sont à situer et à localiser *(erörtern)* sur le mode d'une *analysis situs* d'un nouveau style, qui est « topologie de l'Estre » et « localisation du site de la Contrée » : *Erörterung der Ortschaft*. – Comment se cacher, toutefois, que cette « plus extrême possibilité » de la philosophie, celle qui appelle à un « *autre* commencement de penser » (et non point à l'éternel recommencement de la *philosophia perennis*), n'est autre que celle de la « philosophie » elle-même, certes, mais telle que désormais « entrée dans sa fin » – et ainsi parvenue « à sa dernière extrémité » ? Tel est le message – décisif – de la célèbre conférence de 1964, laquelle consacrait bel et bien la fin de la philosophie dans l'annonce même de la « tâche de la pensée ». S'agissant de la philosophie aujourd'hui ainsi « rassemblée en ses plus extrêmes possibilités », il n'y a plus à en attendre « un déploiement de philosophies du style qui avait cours jusqu'ici » (GA 14, 71). L'« achèvement plénier » de la philosophie « à sa dernière extrémité » n'est autre que celui de sa « dissolution *[Auflösung]* dans les sciences », celui de sa « relève » dans le déploiement de l'« aître de la technique planétaire », sous l'emprise et sous la gouverne (aujourd'hui partout discernable autant qu'incontestée) d'une puissance « cybernétique » (GA 16, 621-623). Si « ce processus appartient à l'accomplissement de la philosophie », il est patent que « son déploiement est aujourd'hui en marche, à plein régime, dans tous les domaines de l'étant », et que « s'il a tout l'air d'y effectuer la dissolution de la philosophie, il en est, en vérité, le plein accomplissement » (GA 14, 71). Telle quelle, la « philosophie occidentale » pourrait bien être devenue « réalité » sous la figure de « la civilisation mondiale » :

> La fin de la philosophie se montre à cela qu'y triomphe l'installation programmable d'un monde scientifico-technique ainsi que de l'ordre social en conformité avec ledit monde. Fin de la philosophie, voilà ce que cela signifie : début de la civilisation mondiale fondée sur la pensée de l'Europe occidentale [GA 14, 73].

Cela signifie-t-il pour autant que cette « ultime possibilité » de la philosophie occidentale, où se dessine la configuration *du temps présent*, ne se soit pas déployée *au détriment* de quelque plus intime et « première *possibilité* » de la pensée, « oubliée » tout au long de la tradition de l'histoire de la métaphysique ? – « Si tel était le cas, il faudrait alors que dans toute l'histoire de la philosophie, depuis son commencement jusqu'à ce qui en est la fin, une tâche y fût encore secrètement réservée à la pensée, tâche à laquelle ni la philosophie, en tant que métaphysique, ni les sciences qui en sont issues n'eussent accès » (GA 14, 73-74). Et c'est bien aussi de cette tâche oubliée que l'ensemble du travail de penser de Heidegger est en quête. La fin de la philosophie, une fois que celle-ci y est bel et bien « entrée dans sa fin » sur le mode de sa propre *dissolution* et de son expansion dans les sciences et dans l'aître de la technique planétaire, en exige – sur un tout autre mode – la « dé-struction ». Celle-ci doit y faire paraître, à même les « strates et structures » sédimentaires de la tradition de la métaphysique, l'*impensé* de la « tâche » qui y gît bel et bien, fût-ce « de manière secrète », s'y tenant « réservée à la pensée » pour quelque « *autre* commencement de penser ». C'est donc seulement au risque de la dé-struction en question, que peut être mise au jour la nécessité même (jusqu'à présent dissimulée à même la « structure » de la tradition de la métaphysique) de ce qui s'apparaît enfin comme la tâche de la pensée *(die Aufgabe des Denkens)*. Et nous nous situons ici, rigoureusement, à la charnière où s'articulent les deux aspects de l'intitulé de la conférence *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée* – à savoir là où viennent s'ajointer les deux questions directrices qui en constituent la structure en diptyque : 1. « Jusqu'où la philosophie, à l'époque présente, est-elle donc entrée dans sa fin ? » ; 2. « Quelle tâche demeure-t-elle encore réservée à la pensée à la fin de la philosophie ? » (GA 14, 69, 74). Si la destruction de l'histoire de l'ontologie est une tâche qui ne prend tout son sens que là où la philosophie est entrée dans sa fin, si c'est là le point même où sa mise en œuvre peut seulement apparaître comme nécessaire à la pensée, cela n'a de sens que pour autant qu'il s'y agit d'inaugurer la tâche de quelque « nouveau commencement ».

Gérard Guest.

→ Autre commencement. Cerisy. Cybernétique. Désobstruction. Destruction. Marx. Métaphysique. Philosophie. Tâche de la pensée. Topologie (de l'Estre).

Fin de l'art

La question de la fin de l'art ne se pose chez Heidegger qu'à partir de l'*Histoire de l'être* et en vue de ce que cette histoire a d'essentiel. C'est pourquoi, dans la postface de *L'Origine de l'œuvre d'art* Heidegger renvoie à ce propos de l'*Esthétique* de Hegel où, pour la première fois, est conçue cette fin :

> Sous tous ces rapports, et pour ce qui est de sa destination suprême, l'art est et demeure pour nous quelque chose de passé [GA 5, 68].

Ce serait pourtant une erreur que d'ignorer les aspects contradictoires et inconciliables qu'il y a entre ces deux penseurs. Il faut donc, dit Heidegger au moment d'engager un dialogue avec Hegel dans *La Constitution onto-théologique de la métaphysique*, « mettre en lumière les dissemblances de l'affaire de la pensée et en même temps les dissemblances quant à l'historial dans le dialogue avec l'histoire de la philosophie » (GA 11, 56 ; *Questions i*, p. 281). Si « pour Hegel l'affaire de la pensée c'est la pensée en tant que concept absolu [de l'être] », pour Heidegger c'est l'« être eu égard à sa différence à l'étant ». Et c'est bien cette différence qui permet et exige d'entrevoir une autre histoire qui ne s'épanouit que par un saut qui se projette en elle, saut qui, par rapport à l'histoire de la métaphysique – qu'accomplit et achève le système hégélien – s'avère être un ressaut *(Vorsprung)* en ceci qu'il prend les devants, qu'il va au-devant en anticipant (voir GA 66, 35).

Ainsi, dans l'histoire de l'estre, la fin de l'art ne peut se mesurer à l'aune de la suprématie du concept absolu, mais la *question* de sa fin relève purement et simplement de l'historialité même de ladite différence. C'est dans *son* déploiement historial qu'aujourd'hui *se* dé-cide « si l'art est une manifestation visant à des vécus sensationnels *ou* s'il est la mise en œuvre de la vérité » (*Apports à la philosophie*, GA 65, 91). Ne plus organiser de telles manifestations et ne plus prôner d'« apparentes ''activités

culturelles’’ », mais « s’en soustraire dans l’aveu qu’*aucune* nécessité n’y est en jeu », cela permettrait qu’« une urgence vienne au jour et libère sa force » (GA 65, 113 s.) – urgence qui révélerait notamment que l’estre, pour se déployer pleinement, a fondamentalement besoin de beaux-arts qui mettent en œuvre sa vérité. Or c’est l’estre lui-même qui, au lieu d’épanouir sa richesse, se retire et, de ce fait, s’éloigne des œuvres et de leur caractère essentiel qui est d’abriter la vérité. Voilà que ce retrait historial, après avoir laissé l’étant, en un premier temps, au seul éblouissement de la *physis*, puis au Dieu créateur chrétien, maintenant détermine notre ère comme l’« époque où le grand art, y compris son aître, ne trouve plus son site auprès de l’homme » (GA 5, 68). Exclu de son historialité originaire et dépourvu de sa possible grandeur l’art essentiel ne peut plus être. *Cette* fin regarde l’art dans son essence et sa grandeur métaphysiques car « tout [...] art fondé sur la métaphysique (tout art occidental de l’histoire jusqu’à aujourd’hui) nommait en poème et pensait les dieux comme un étant, tout au plus comme l’être même » (GA 66, 255 s.). Une telle fin s’inscrit donc dans l’histoire de la différence de l’être par rapport à l’étant.

Dès lors se pose la question de savoir si cette fin, qui peut prendre des centaines d’années, entraîne avec elle la possibilité retenue d’un art historialement nécessaire car justement « l’aune de l’‘‘art’’ à venir ne se laisse en aucun cas emprunter aux arts qui furent jusqu’à aujourd’hui métaphysiques » (GA 66, 38). Ce serait ainsi la fin de *la possibilité* de ces beaux-arts que la vérité de l’estre réclamerait. À la fin de *La Question de la technique*, Heidegger s’interroge ainsi sur un éventuel virage des beaux-arts pour savoir si, à partir du dévoilement de la vérité, ils ne seraient pas « requis d’une façon plus initiale, afin qu’ainsi ils protègent pour leur part la croissance de ce qui sauve, qu’ils réveillent et fondent à nouveau le regard dirigé vers ‘‘ce qui accorde’’ et la confiance en lui » (GA 7, 36 ; *Essais et conférences*, p. 47). Nul ne peut aujourd’hui savoir si à l’art sera accordé ce déploiement de son aître fondateur : être un commencement.

Jürgen Gedinat.

→ Art. Fin de la philosophie.

Finitude

La finitude désigne la relation de l'homme avec l'être (en tant que l'homme est le seul étant à y entendre quelque chose à être) autant que la relation de l'être avec l'homme, en tant que l'être a besoin de l'homme pour déployer son aître (GA 65, § 135 et 147). Finitude commune donc, mais non identique, que Heidegger décèle chez Parménide dans la mêmeté d'être et penser (et ce, dès *Être et temps*, p. 14, 171, 212). Une intelligence dont être et homme se nourrissent : l'être, parce qu'il lui faut l'homme ; l'homme, parce qu'il ne sort pas de l'être. Une correspondance dont aucun des répondants ou « responsables » ne préexiste à l'autre. Par finitude, il faut donc entendre, plutôt qu'un empêchement, ce à partir de quoi l'aventure qu'est notre existence commence vraiment, ce par quoi aussi elle est commandée. (En ce sens, toute entente de la finitude *[Endlichkeit]* de l'homme doit d'abord s'appuyer sur cette remarque du § 41 de *Kant et le problème de la métaphysique* : « Plus originaire que l'homme est en lui la finitude du Dasein. ») À qui se tient sur le plan de l'être, « connais-toi toi-même ! », par exemple, signifie autre chose que la reconnaissance et le respect par le sujet humain de ses propres limites. « Connais-toi toi-même ! » signifie : sache que tu es mortel et que ce savoir seul commande ton métier d'homme. « Pas de savoir-vivre sans savoir mourir » (Marina Zvétaieva, *Indices terrestres*, p. 106). En la finitude seulement alors se déploie notre liberté, c'est-à-dire notre capacité d'être, puisque nous avons *à être*, qu'être, ce qui nous regarde, n'est jamais acquis définitivement, qu'il y a une exigence (éthique, lit-on dans la *Lettre sur l'humanisme*) à répondre de cet être, à partir de l'intelligence avec l'être. Il n'y a pas d'espace de liberté pour nous hors de la finitude. Laisser être, s'exposer, exister, c'est cela être libre – déployer la finitude. Rien qu'exercer la liberté – rien que faire l'épreuve de notre *condition*. Je ne suis humain que dans l'exercice de ma liberté, c'est-à-dire dans l'exercice de mon rapport à l'être (et ce rapport se nourrit du défaut d'être – car je n'« ai » jamais l'être ; c'est là que se joue ma liberté – sans manque d'être, sans avoir à être, pas de liberté). Rien de surprenant, dès lors, à ce que la liberté de notre existence se mesure à la richesse du déploiement de la finitude, à notre enracinement dans la finitude, notre pays – enracinement étranger à tout repli identitaire collectif ou individuel. Être soi, c'est ainsi habiter la finitude, savoir la finitude qui tient ensemble homme et être – et l'habiter.

Or, dit Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, la « finitude du Dasein – l'entente de l'être – est tombée dans l'oubli » (GA 3,

233) – ce qui fait écho aux premiers mots du premier paragraphe d'*Être et temps* : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli. » À la finitude du Dasein et de l'être se substitue, en effet, la métaphysique et l'humanisme qui est lié à elle et qui fait de l'homme, *animal rationale*, sujet et volonté, le fondement de l'étant en totalité. C'est avec *Être et temps* que Heidegger tire de l'oubli la finitude de l'homme, et ainsi dégage la finitude de l'être, que les *Apports à la philosophie* mettent explicitement en lumière en passant de l'être à l'*Ereignis* : « Le déploiement de l'estre en tant qu'*Ereignis* (le rapport du Da-sein et de l'estre) contient en soi l'appropriation du Da-sein », ou, ce qui revient au même : « qu'à l'estre il faille le Da-sein, cela ne s'entend jamais sans cette appropriation » (GA 65, 254). Avec l'*Ereignis* il est montré que l'être et l'homme s'approprient chacun dans le rapport à l'autre, qu'ils « s'atteignent l'un l'autre dans leur aître et retrouvent leur aître, en même temps qu'ils perdent les déterminations que la métaphysique leur avait conférées » (*Questions i*, p. 271 s.).

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – M. Zvétaieva, *Indices terrestres*, trad. V. Lossky, Paris, Clémence Hiver Éditeur, 1987.

→ Avenir. Entente. *Ereignis*. Existence. Factivité. Laisser. Liberté. Mort.

Fink, Eugen (1905-1975)

La dédicace du tome 29-30 de l'édition intégrale « à la mémoire d'Eugen Fink » n'est pas un mince hommage. C'est le salut adressé par Heidegger à un homme qu'il a toujours tenu en grande estime, à un serviteur de la philosophie dont la probité et le sérieux restent à jamais exemplaires. De cette estime Heidegger avait donné témoignage du vivant de Fink en participant, durant l'hiver 1966-1967, au séminaire sur Héraclite, dont les protocoles, établis par un élève de Fink, F.-W. von Herrmann, sont publiés dans le tome 15. Mais les deux hommes se connaissent depuis longtemps, comme le rappelle le texte de la dédicace évoquant le temps (1929-1930) où, quarante-cinq ans plus tôt, le cours sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* comptait Eugen Fink parmi ses auditeurs.

La phénoménologie a eu en Eugen Fink un de ses meilleurs représentants. Le destin de cet homme a eu ceci de très singulier qu'il a été,

s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme « pris en sandwich » entre Husserl et Heidegger. Habitant Fribourg, il a côtoyé l'un et l'autre et cette proximité, ce voisinage « intimidant » (auquel beaucoup n'auraient pas résisté), il l'a vécu simplement, constamment et sans déchirement apparent, ce qui dénote certainement une qualité humaine assez rare. Car il faut dire qu'à Eugen Fink Husserl lui aussi n'a pas marchandé son estime. Préfaçant en 1933 un de ses essais sur la phénoménologie, Husserl vante sa compétence et écrit : « Il est mon assistant et il y a cinq ans qu'il est en rapport presque quotidien avec moi. » Fait notable, lorsque vers 1930 les relations entre Husserl et Heidegger s'espacent et s'altèrent, Fink joue le rôle d'un intermédiaire entre les deux hommes. Il tient Husserl au courant des cours que fait Heidegger et certainement un rôle dans l'orientation de Husserl vers l'histoire dans les années où s'élabore la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Quatre études d'Eugen Fink réunies sous le titre *De la phénoménologie* ont été traduites en français. Il peut être intéressant de comparer la première d'entre elles, *Représentation et image*, à l'essai de Sartre sur l'imaginaire.

Fink et son épouse se trouvaient en Provence durant l'été 1969 et Heidegger, qui séjournait au même moment dans le Vaucluse, a tenu à les emmener un jour rendre visite à René Char.

François Vezin.

Ouvrage cité – E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974.

→ Herrmann. Husserl.

Flagrance

Die Offenheit

Le mot *Offenheit* est en apparence des plus simples, qui signifie franchise, loyauté et se compose du radical *offen* (ouvert) et du suffixe *-heit* (issu de la racine **kai-* qui indique la brillance claire, il signifie l'éclat de ce qui apparaît). Dans le monde grec, *Offenheit* pourrait nommer le rayonnement de ce qui entre clairement en présence, pleinement ἀληθής (« vrai »), c'est-à-dire plutôt *ouvert sans retrait*, *unverborgen*, comme Heidegger nous aura appris à entendre ce mot, fidèlement à la primordiale

expérience grecque de la vérité et à l'étymologie (« *nicht verborgen* », dit le *Dictionnaire étymologique de grec* de Hjalmar Frisk pour ἀληθής). Toutefois, parce que chez Heidegger *Offenheit* ne s'emploie pas par rapport à l'étant pleinement à découvert dans sa présence, mais pour nommer la dimension inapparente à partir de laquelle se libère l'ouvert même, il n'est pas sûr que la notion d'ouvert suffise encore pour dire ce qui est ici en jeu. C'est au reste ce que confirme Heidegger lorsqu'il distingue dans *Pourquoi des poètes ?* (GA 5, 284) l'expérience rilkéenne de l'Ouvert comme ce qui n'est ni clos ni encombré, de l'*Offenheit* en tant que manière dont librement l'estre fulgure en son retrait, au point même, écrit Heidegger ailleurs, que la « plus extrême *Offenheit* » est pensable « seulement comme manière dont s'ouvre le plus intime abritement en retrait » (*Études heideggeriennes*, n° 18, p. 10). Ce qu'il faut saisir, c'est que ce mouvement d'ouverture *(Eröffnung)* qui a lieu dans l'*Offenheit* ne s'oppose pas au retrait, mais au contraire, le libère en tant que tel, c'est-à-dire en recueille l'abritement.

La question en jeu est celle de la vérité dont Heidegger dit dans le cours si important du semestre d'hiver 1937-1938, qu'elle « est la question préalable pour la pensée à venir » (GA 45, 188) et donc celle au premier chef à partir de laquelle se décide le passage du premier commencement à l'autre commencement de la pensée.

Chez les Grecs, la vérité en tant qu'*alèthéia* est l'ouvert en lequel l'étant se découvre hors de tout retrait, mais l'ouverture même de cet ouvert est demeurée hors de question. En pensant à partir du début des années 1930 la vérité comme vérité de l'être et non plus de l'étant, Heidegger concentre en revanche son interrogation sur cette ouverture en amont de tout ouvert et qui toujours s'abrite dans le retrait. Ce retrait n'est pas un manquement : c'est le propre de l'être et Heidegger ne pense donc pas l'abritement comme ce que l'ouvert met en suspens (selon le sens de l'alpha privatif dans l'*alèthéia* grecque). La suspension, l'alpha privatif, est bien plutôt ce qui ouvre l'*alèthéia* (que Heidegger écrit pour cette raison *a-lètheia*), ce qui la libère à sa propre advenue. C'est cette advenue, soudaine et toujours en retrait, qui a pour nom *Offenheit* et il est à cet égard très instructif de méditer la traduction de ce mot par *flagrance* que suggèrent Ivo De Gennaro et Gino Zaccaria. La flagrance de l'être a la fulgurance de l'éclair : elle laisse paraître en échappant (sur cet éclair, voir la fin de la conférence *Le Tournant*). La flagrance de l'être, c'est dès lors ce que Heidegger nomme *die Lichtung für das Sichverbergen* (voir GA 45, 209 s.). La *Lichtung*,

comme le rappelle souvent Heidegger, n'est pas la clarté (la luminosité grecque de ce qui s'ouvre sans retrait), mais le mouvement en lequel quelque chose se libère et franchement se dégage ; quant au réflexif *Sichverbergen*, c'est le mouvement propre de l'être qui s'abrite, par lui-même, en retrait. Dans la flagrance qu'est l'*Offenheit*, l'être ne se dévoile pas (comme un étant), mais la flagrance ménage la dimension pour *(für)* que l'être fulgure en *son* abritement le plus propre. L'*Offenheit*, qui n'est ainsi ni ouverture ni fermeture, dit l'être en son flagrant retrait. Telle est la manière dont la vérité se déploie en son aître quand elle est pensée à partir de l'être.

Parce que sans cesse il échappe et parce qu'il est retrait *de l'être*, il faut enfin souligner qu'aucun étant ne saurait jamais donner abri à ce retrait en lequel l'être proprement s'allégit *(sich lichtet)*. C'est pourquoi Heidegger dit que c'est le Da-sein en l'être humain qui peut donner son assise à la flagrance de l'être (GA 65, § 214). Seul le *Da* (le là) du *Da-sein* (être-le-là) qui est *en* l'être humain est à même de donner à la flagrance son assise sans chercher à la rabattre dans l'étant pour la fonder. Cette inépuisable possibilité de donner assise sans fonder dans l'étant, c'est ce que Heidegger nomme *Abgrund*, l'abîme, ou hors-fond, à savoir : un fond, qui, parce qu'il n'est pas ontique, ne cesse de s'abîmer hors de tout fondement pour laisser advenir la vérité de l'être. Le Da-sein en l'être humain est un tel abîme et ce n'est qu'en se laissant porter par cet abîme en lui que l'être humain pourra historialement advenir comme celui qui se laisse approprier à l'avenance de l'être en sa vérité.

À une époque où la question de l'être de l'homme est devenue singulièrement urgente, Heidegger écrit en ce sens que la question de la vérité « indique la direction de la possibilité que l'être humain ne soit pas seulement celui qui prend en garde l'étant ouvert sans retrait, mais plutôt *celui qui veille à la flagrance de l'estre* » (GA 45, 190).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *Das Wesen der Wahrheit : zu « Beiträge zur Philosophie »*, *Études heideggeriennes*, n° 18, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

Bibliographie – I. De Gennaro et G. Zaccaria, *Dasein : Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Milan, Christian Marinotti, 2007, p. 61-66.

→ Abîme. Abritement. *Alèthéia*. Être le-là. Invérité. *Lichtung*. Secret. Vérité.

Fonctionnaire

« L'être humain qui s'impose, peu importe qu'il le sache et le veuille ou non comme individu, est un fonctionnaire de la technique », écrit Heidegger dans *Pourquoi des poètes ?* (GA 5, 293-294 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 353). « L'être humain qui s'impose » désigne la manière d'être qui s'étend à toute l'humanité et qui consiste à imposer par avance à toutes choses qu'elles soient un fonds exploitable. La technique est le visage que prend l'être à l'époque où ce qui est n'a lieu d'être que comme pièce du dispositif d'exploitation, y compris les êtres humains. Pour parler de la manière dont l'être humain se trouve ainsi l'« employé » *(der Angestellte)* de la technique (GA 79, 30), « préposé » à passer des commandes selon ce qui est à exploiter, Heidegger recourt au mot *Funktionär* issu du latin – accueilli dans la langue allemande par l'intermédiaire du français – et non à *der Beamte*, pourtant couramment utilisé pour désigner celui que nous nommons en français un fonctionnaire. La raison en est que Heidegger entend le mot « fonctionnaire » à partir de sa relation au mot « fonction ». Le fonctionnaire est celui qui remplit une tâche déterminée par avance, laquelle ne prend sens que par rapport à la totalité qu'est la structure étatique en son organisation. *Fungi*, *functus* signifie accomplir, exécuter. Ainsi, par-delà le sens restreint qui désigne l'activité au service de l'État, Heidegger développe un sens plus large, lié à la totalisation avec laquelle se met en place le dispositif qu'est la technique et dans lequel l'homme est sommé d'avoir un rôle fonctionnel. L'homme est amené à devenir fonctionnaire de la technique en ce qu'il « est exposé au péril croissant de devenir simple élément et pure et simple *fonction d'objectivation* » (GA 5, 293). La manière à proprement parler « inhumaine » (GA 79, 37) avec laquelle l'être humain est sommé d'être lui-même un fonds exploitable est énoncée ainsi par Heidegger dans la conférence de Brême *Le Dis-positif* : « Qu'il soit pièce du fonds disponible reste la présupposition pour qu'il puisse devenir le fonctionnaire d'une mise à disposition sur commande » (GA 79, 37). Au sein du dispositif, l'être humain est exposé au péril de fonctionnellement s'exécuter.

Adéline Froidecourt.

→ Fonds disponible.

Fondane, Benjamin (1898-1944)

À la manière de Knut Hamsun, sur un bord inverse, Benjamin Fondane, juif sujet roumain, naturalisé français en 1938, reste un grand poète de la *Faim*. Son œuvre se partage entre appétit et ascèse, entre désir inassouvi et épreuve sublimée. Poète par vocation, il n'eut de cesse de repenser le rôle et le sens de la poésie, au-delà des habitudes scolaires, réclamant d'elle qu'elle retrouve sa charge pratique et sa portée opératoire. Il se fit philosophe par admiration pour son maître, Léon Chestov, une *rencontre*, au sens plein, à la fécondité ininterrompue. Fondane étudia encore les grandes figures du lyrisme moderne, comme Rimbaud ou Baudelaire, cependant qu'il se consacra à l'étude de l'Inde, à la manière de ses amis du *Grand Jeu*. Dénoncé à la fin de la guerre, il fut conduit avec sa sœur au camp de Drancy. Cioran, Paulhan et quelques autres obtinrent sa libération, mais, hélas, pas celle de sa sœur. Par solidarité et compassion, Fondane refusa de la laisser seule. Il mourut dans une chambre à gaz de Birkenau, en octobre 1944, lui, le poète de la catastrophe et de la promesse, le continuateur d'Abraham et de Job, dont Louis-Ferdinand Céline prédisait en 1933 que ses livres feront « sûrement époque ».

Parmi les ouvrages clés de Fondane, on trouve, entre autres, *La Conscience malheureuse* (1936), où figure son essai fondateur, sinon prophétique, « Martin Heidegger, sur les routes de Kierkegaard et Dostoïevsky ». Situant Heidegger à égale distance dans une lignée qui remonte en amont à Kierkegaard, mais aussi bien à Bergson, Fondane, interrogeant la notion d'angoisse, corollaire à celle de Néant, s'interroge pour savoir si Heidegger peut être capable d'un saut vers la foi, à la façon de Dostoïevski, un saut, au choix, vers l'Absolu ou vers Dieu. Cette étude, une des premières d'importance parue sur Heidegger en France, valut à Fondane les compliments de Léon Chestov, des compliments que l'on trouve repris dans *Rencontres avec Léon Chestov* :

> Votre article – je l'ai lu deux fois – me paraît très réussi. Vous avez si bien mis au centre la question de la critique de la raison, et avec beaucoup de finesse, par les citations de

Dostoïevsky ! Heidegger lui-même montre que la raison ne peut pas se critiquer elle-même et que la philosophie doit opposer à la raison un principe tout à fait indépendant.

Fondane écrira encore un autre texte conséquent sur Heidegger en 1939 dans les *Cahiers du Sud*, qui comptait à l'époque Vladimir Jankélévitch ou Roger Caillois comme collaborateurs, et bientôt, en partance pour les États-Unis, Simone Weil. Non seulement Fondane redit l'essentiel des analyses existentielles de Heidegger, telles qu'il a pu les lire dans *Sein und Zeit*, mais il conclut par une note où il répond à la préface des philosophes marxistes Henri Lefebvre et Norbert Guterman, préface aux *Cahiers sur la dialectique de Hegel par Lénine*, où les deux auteurs s'attaquaient à « cette pensée qui va de Kierkegaard à Heidegger », pensée qualifiée, dans la foulée, de « caricature réactionnaire (fasciste) du matérialisme dialectique ». Expliquant que cette phrase mériterait qu'on y réponde, Fondane écrit, dans une volte-face ironique : « À moins que ce soit précisément *la frivolité* de ce bout de phrase qui nous empêche d'y revenir. » L'ami de Miguel de Unamuno serait emporté sous peu, lui qui fut « sensible comme pas un aux cas extrêmes, aux replis envoûtants de certaines sensibilités » (Cioran).

Stéphane Barsacq.

Ouvrage cité – B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, textes établis et annotés par N. Baranoff et M. Carassou, Paris, Plasma, 1982.

→ Chestov. Dostoïevski.

Fondement

Das Grund

L'équivocité du fondement dans la pensée de Heidegger procède de ce que, tout en lui attribuant son rôle traditionnel de base, de point d'appui, Heidegger ne cesse d'y faire apparaître l'effondrement, d'y laisser se creuser l'abîme. Sur le plan existential, tout fondement implique en effet le rapport au rien, la béance où se joue l'acte de fonder, et dans la perspective de l'histoire de l'être, l'ascendance métaphysique du fondement laisse entrevoir l'abîme qu'est l'être du point de vue de l'étant.

Le fondement reçoit en premier lieu chez Heidegger une signification « transcendantale » (voir *De l'essence du fondement*, 1929, et le cours du

semestre d'été 1928, GA 26, 203-285). Le *Dasein* se caractérisant par son essence ek-statique, il se porte toujours au-delà de l'étant, et dans ce dépassement même procure à celui-ci son « fondement ». Ce dernier ne laisse donc pas d'apparaître comme secondaire par rapport à l'*acte* de fonder qui signe la transcendance du *Dasein*, en son triple mouvement d'instituer à la faveur d'un projet *(stiften)*, de prendre appui sur l'étant comme « sol » d'où peut s'élancer un tel projet *(Boden-nehmen)*, enfin, en un sens plus courant, de justifier, légitimer ou motiver *(be-gründen)*. Ce dépassement vers et pour le monde est un « commencement » où se donne à voir la liberté du *Dasein* s'exerçant dans la « configuration d'un monde ». Mais la liberté, ce « fondement du fondement », est essentiellement finie. Le déploiement du fondement ouvre donc toujours un abîme *(Abgrund)* : « Parce qu'elle est précisément ce fond, la liberté est l'abîme du *Dasein*. » Dans la perspective transcendantale, le « fondement est *existential*, c'est-à-dire, le fondement a toujours à être ouvert – et en vérité c'est un *abîme* » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 402).

De là la nécessité d'établir la généalogie « historiale » du fondement, ce qui requiert désormais de s'extraire de la métaphysique, en un « pas en arrière » *(Schritt zurück)* où apparaîtra la consubstantialité de l'un et de l'autre. C'est au commencement grec qu'intervient la « frappe de l'être par laquelle l'être se fait jour en tant que *logos*, en tant que fond », entendu comme « laisser gésir ce qui advient *[das Vorliegenlassen des Ankommenden]* » (GA 11, 74). Le *logos* procure l'espace où peut se (re)poser et se rassembler l'étant en toute « cohérence ». Telle est la lointaine origine de la détermination de la pensée en tant que *Begründen* (« justification qui rend raison »), comme de la puissance du « principe de raison » *(Satz vom Grund)*. Plus radicalement encore, la forme du rapport de fondant à fondé provient de la réintégration de la transcendance – c'est-à-dire de la différence ontologique – à l'intérieur de la sphère mondaine. Ce qui marque la limite de toute quête de l'« origine radicale des choses » et, pour le moins, l'insuffisance de la perspective transcendantale initialement adoptée.

Il faut dès lors tenter de désigner le point à partir duquel se déploie le fondement – l'être même, comme ce qui, en son caractère insondable, requiert la fondation : « Là seulement où abîme il y a, la fondation s'impose » (GA 67, 63). Plus lapidairement encore : *« Grund, weil Ab-Grund »* – « Fond, parce que *sans*-fond » (64). Si l'être est seul « porteur

d’un fondement » *(grundhaft)*, il n’est pas lui-même un tuf originel que pourrait atteindre la question « pourquoi ? » (GA 66, 270, 274-275). Comment comprendre dès lors que Heidegger conserve ce vocable irrémédiablement métaphysique du « fond », quitte à le barrer d’une croix (GA 9, 367) ? La question est d’importance, à l’âge de la métaphysique achevée, où rien ne paraît pouvoir se donner autrement que comme être-fondé par et pour le fondement que lui est la subjectivité. C’est qu’il conserve une vérité, pour autant qu’il émane lui-même du « sans-fond » ou « hors-fond » *(Ab-grund)* – mouvement dont Heidegger parle comme d’une « hésitation » du fond (GA 65, 380). Son maintien peut s’entendre en outre à partir de la « tournure » propre au développement de la pensée heideggerienne, c’est-à-dire de l’inscription de la perspective transcendantale-horizontale au sein de celle, ultérieure, de l’histoire de l’être : le « fond » dont il s’agit d’assurer une « fondation hors-fond » n’est autre en effet que le « là » du *Dasein* (GA 65, 376).

Guillaume Fagniez.

→ Abîme. Question de l’être. Raison. Substance.

Fonds disponible

Fonds disponible traduit *der Bestand* qui signifie ce qui tient bon parce que cela a de la consistance, mais aussi le stock et tout ce qui peut être compté comme étant disponible. Heidegger ne l’emploie cependant pas au sens courant, ni pour désigner un type d’étants, mais la manière dont les étants apparaissent à l’époque de la technique, comprise elle-même non pas comme une chose, mais, en écho à ce mode de dévoilement de l’ἀλήθεια qu’est pour Aristote la τέχνη, comme l’apparaître, le dévoilement même de ce qui se manifeste. Dans cette lumière, le vent qu’exploite écologiquement l’éolienne est tout autant fonds technique disponible que le diesel qui alimente les voitures ; de même, dit Heidegger, pour le Rhin qui est aussi bien fonds disponible comme pression hydraulique pour la centrale que comme paysage pour la visite touristique organisée. Et c’est à cet endroit de la conférence *La Question de la technique* qu’est défini précisément le mot *Bestand* :

> Il ne caractérise rien de moins que la guise selon laquelle entre en présence tout ce qui est atteint par le dévoilement qui le somme de se livrer *[herausfordernd]*. Ce qui se tient au sens du fonds disponible ne se tient plus en nous faisant face comme objet *[Gegenstand]* [GA 7, 17 ; *Essais et conférences*, p. 23].

En deçà de la distinction aristotélicienne entre ce qui est ou bien par nature (φύσις) ou bien par savoir-faire (τέχνη), le fonds disponible désigne ainsi l'étant tel qu'il est d'avance sommé de se présenter en livrant son potentiel exploitable. Le suffixe -*stand* (issu du verbe *stehen* : se tenir là debout) qui est commun aux mots Be-*stand* et Gegen-*stand*, permet en outre de voir qu'un tel étant ne se tient plus seulement en face à titre d'objet. Dans *Le Dis-positif* (GA 79, 39-40), Heidegger distingue donc trois époques de l'être : le monde grec de l'étant comme *Herstand* (l'étant tel qu'il sort de lui-même du retrait pour se manifester dans l'ouvert sans retrait de la présence) ; l'époque de la représentation (où l'étant est posé par un sujet dans la présence comme lui faisant face : *Gegenstand*) ; et l'époque de la technique moderne où l'étant comme fonds disponible *(Bestand)* est déterminé par la *Bestellbarkeit*, la « possibilité constante d'être commandé et commandité, c'est-à-dire l'être en permanence à disposition », dit Heidegger dans *Questions iv*. Il précise à cet endroit :

> Dans la *Bestellbarkeit*, l'étant est *posé* comme fondamentalement et exclusivement *disponible* – disponible pour la consommation dans le calcul global. Or l'un des moments essentiels de ce mode d'être de l'étant contemporain (la disponibilité pour une consommation planifiée), c'est l'*Ersetzbarkeit*, le fait que chaque étant devient essentiellement *remplaçable*, dans un jeu généralisé où tout peut prendre la place de tout. C'est ce que manifeste empiriquement l'industrie des produits de « consommation » et le règne de l'ersatz [p. 304].

Ces lignes montrent comment c'est bien à partir de l'historialité de l'être – en l'occurrence, la manière dont il se dispense aujourd'hui à nous comme règne de la technique au sein duquel l'étant est d'emblée sommé de se tenir disponible comme fonds – qu'est possible le « dialogue fécond avec le marxisme » que Heidegger appelle de ses vœux dans la *Lettre sur l'humanisme* (p. 103 ; GA 9, 340). De manière en tout cas plus pertinente que les diverses tentatives infructueuses d'un Georg Lukács, qui s'en tiennent essentiellement à une lecture (erronée) d'*Être et temps*, cette phrase fraye une voie pour un vrai parallèle à mener entre l'analyse heideggerienne de l'indifférente remplaçabilité de l'étant comme fonds disponible et la réflexion de Marx sur le monde de la marchandise et son fétichisme, monde dans lequel d'une part tous les produits du travail sont, en tant que

marchandise, indistinctement uniformisés par une valeur d'échange purement quantitative, et où, d'autre part, les rapports entre les êtres humains ne sont médiatisés que par la neutralité abstraite des marchandises dans le cadre de l'échange. L'être humain lui-même est donc directement touché par ce fétichisme, selon les termes de Marx au début du célèbre chapitre du livre I du *Capital* :

> Si les marchandises étaient capables de parler, elles diraient alors : notre valeur d'usage peut bien intéresser l'homme. À nous en tant que choses *[als Dingen]*, [cette valeur d'usage] ne nous revient pas. Ce qui nous revient à titre de chose, c'est notre valeur.

En tant que marchandise, le produit du travail se coupe de sa valeur d'usage dans laquelle l'être humain est directement impliqué dans la mesure où c'est lui qui fait usage des produits. Ramener, par abstraction, à une pure chose une chaise produite par un homme (dans des conditions de travail chaque fois déterminées) afin qu'un autre homme puisse s'asseoir à un bureau, ne considérer dans le produit que la chose en tant qu'elle a une valeur que la monnaie dénombre pour rendre possible l'échange, ce processus de « réification » *(Verdinglichung)* n'affecte donc pas moins les produits du travail que les travailleurs. De même, pour Heidegger cet étant singulier qu'est l'être humain n'échappe évidemment pas au règne du fonds disponible, notamment lorsque l'« humanité est devenue matériau humain », dit Heidegger en 1946 (GA 67, 247 et GA 5, 289), ou quand, de manière extrême, comme il le dit en 1949 dans *Le Péril*, dans les camps d'extermination nazis, les hommes « deviennent des pièces en stock d'un fonds disponible pour la fabrication de cadavres » (*L'Infini*, n° 95, p. 30).

Le jargon d'aujourd'hui parle des *ressources humaines* ou, comme un PDG de TF1 : « Ce que nous vendons à Coca-Cola, c'est du temps de cerveau humain disponible. » Il y a ici matière à s'interroger sur ce que Heidegger nomme la « prétendue neutralité de la technique » (voir le manuscrit que Silvio Vietta cite dans *Heidegger, critique du national-socialisme et de la technique*, p. 152).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – M. Heidegger, *Le Péril*, trad. H. France-Lanord, *L'Infini*, n° 75, Paris, Gallimard, 2006. – S. Vietta, *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, trad. J. Ollivier, Paris, Pardès, 1993.

→ Atome. Consommation. Extermination. Fonctionnaire. Génétique. *Gestell*. Histoire de la philosophie. Information. Insurrection. Journalisme.

Machenschaft. Nature. Péril.

Fourcade, Dominique (né en 1938)

Le 2 août 1969, Heidegger écrit à Hannah Arendt : « L'adresse de Dominique *Fourcade* est la suivante [...]. C'est un jeune homme fort sympathique, ami de René Char. Il nous a rendu visite au chalet il y a quelques années, en compagnie de Jean Beaufret. » 1969, c'est aussi l'année du troisième des séminaires du Thor au cours duquel Heidegger, accueilli par René Char, se rendit en Provence. Pour l'organisation du premier séminaire, D. Fourcade et F. Fédier travaillent de concert. Dans la lettre du 5 septembre 1966 à son épouse, Heidegger a raconté son arrivée :

> Le trajet de Malaucène jusqu'ici était particulièrement beau, car la lumière et les paysages de Provence perçaient lentement de manière de plus en plus claire dans le pays montagneux. À mon arrivée à l'hôtel, qui est très sympathique et très propre, nous attendaient sur la terrasse le jeune poète Fourcade et un jeune italien très doué originaire de Rome – avec une bouteille de champagne pour la bienvenue. Peu de temps après nous sommes partis chez R. Char, qui habite en dehors de L'Isle-sur-Sorgue – à la campagne, aux « Busclats », c'est-à-dire au milieu des buissons – il s'est comporté avec moi et ceux qui m'accompagnaient de manière extrêmement amicale, et immédiatement cette atmosphère intellectuelle que seuls ces Français savent créer était là...

Le 18 juin de la même année, Heidegger avait écrit à Jean Beaufret qu'il était en train de lire un recueil de Fourcade. Il s'agit selon toute vraisemblance de *Lessive du loup*, paru chez GLM en mai de la même année. Le recueil s'ouvre sur la dédicace suivante : « À René Char / ces poèmes sont dédiés / en témoignage d'une filiation / dont il me restera toujours / à m'acquitter. »

De son rapport à René Char, dont il a dirigé en 1971 le cahier de l'Herne, Dominique Fourcade a dit l'essentiel dans un texte bouleversant désormais publié dans *Citizen Do*. René Char y apparaît notamment comme le « dernier grand représentant d'une tradition fabuleuse, celle du poème centré au milieu de la page, et de l'intention du poème centrée au milieu du texte, avec sujet début fin ». Avoir à s'acquitter d'une filiation est une des belles grandes tâches de l'existence humaine si s'acquitter ne signifie ni renier ni oublier, mais au sens le plus fort du terme : se libérer – c'est-à-dire *laisser advenir soi*, libérer en nous le soi qui n'aurait pas pu éclore sans ce que nous avons reçu de nos pères et qui leur est en même temps tout autre.

Dans les quatre recueils qu'il a publiés entre 1961 et 1970, Fourcade ne s'est pas encore libéré ; pour accéder à soi, il lui faudra en passer par dix années de silence poétique au cours desquelles il travaille intensément sur le moderne et sur la manière dont il s'est réalisé en peinture – chez Cézanne tout particulièrement et le Monet de la dernière période –, en sculpture, mais aussi en poésie – chez Hölderlin notamment, mais aussi Rilke ou Emily Dickinson, William Carlos Williams ou Charles Olson. Pendant cette période de travail intense qui est aussi celle de la découverte de l'Amérique avec, aux côtés de ses poètes, ses sculpteurs (David Smith, Michael Steiner), ses peintres (Pollock), son jazz (Monk, Coltrane) et ses danseurs (Cunningham), Fourcade écrit de nombreux textes sur Matisse – dont il est un des plus éminents connaisseurs et dont il a publié les *Écrits et propos sur l'art* – ou sur Simon Hantaï dont il a tout de suite vu le génie proprement moderne.

Par ce travail d'une extraordinaire fécondité, Fourcade s'approche peu à peu de sa syntaxe, de sa voix et de son espace *all-over* où des « sons-sens », dans un rapport de tension simultanée, *se* placent les uns par rapport aux autres, sans début ni fin, sans hiérarchie, à des vitesses et des rythmes sans cesse variables, mais « sur tous les points de la surface de la page » (*Tout arrive*, p. 12), de sorte que « même la plus infime surface de ce temps est chantable » (« Loriot pour Gustaf », *manque*, p. 24). C'est en 1983-1984, avec *Le Ciel pas d'angle* et plus encore *Rose-déclic*, tous deux publiés chez P.O.L, que commence à se révéler cet espace poétique non seulement moderne mais *contemporain*, qui est *tout à la fois* musique des syllabes, respiration chromatique des mots, sculpture de l'espace de la parole à même la matière de la page, chorégraphie du rythme de la phrase et pensée poétique du monde. Non plus le monde comme ensemble des choses, mais « monde comme monde » (*Le Ciel pas d'angle*, p. 91), c'est-à-dire le monde en tant que tension inapparente de rapports dans la vibration desquels les choses nous apparaissent. Rapports de couleurs chez Cézanne et Matisse pour ce monde qu'instituent les *Sainte-Victoire* ou *Intérieur aux aubergines* (auquel Fourcade a consacré un texte majeur en 1974) ; rapports entre la peinture et le blanc de la toile dans les plis de Hantaï où la couleur devenue lumière « fait que le monde est percevable comme monde » (« Les *Tabulas lilas* de S. Hantaï », *Critique*, n° 425, p. 888-889).

C'est autour de cette pensée poétique du monde comme espace de manifestation que se trouve un des points de rencontre (cette fois presque

dix ans après la mort du penseur) entre Fourcade et Heidegger, un des « passeurs de murmure », lisons-nous dans *Son blanc du un* (p. 15), aux côtés par exemple de : « Billie Holiday / Les oliviers / Titien peignant *Le dépeçage de Marsyas* / Des Ferrari quattro valvole / La frise du Parthénon / Les silex taillés / Le Portugais / Les aquarelles de Cézanne [...]. » Dans *Rose-déclic* (nº XXXVIII) il est écrit, dans cette langue désaccentuée à même laquelle le monde se met à plat, étal, dans la langue :

> En ce sens il ne faut pas privilégier la question du réel est d'être fidèle à chaque pore de la peau du monde qui sera nominée

Dans un texte majeur de *Le Ciel pas d'angle* (nº 43), Fourcade écrit :

> Pour une culture post-cézanienne. Quand je dis : donner sa vie pour une culture post-cézanienne, je veux dire : se vouer à réduire la tragédie de notre temps. Vivre en arrière de soi-même est la tragédie de notre temps, alors qu'il appelle un amour éclatant. Celui qui a prononcé : « Quand la couleur est à sa richesse la forme est à sa plénitude » et qui n'a pas trahi, est le plus grand peintre de ce temps et de cet amour. Il en est aussi le plus grand penseur – le poète.

Dans « Un coup de pinceau c'est la pensée », Fourcade avait déjà écrit au sujet de cette tragédie dont la constante préoccupation constitue la trame foncièrement *historiale* de toute sa poésie :

> Cézanne a pensé le monde et l'a constitué comme tel. Avec une finesse d'analyse et une justesse de placement sans égales, avec un pouvoir de synthèse comme nul n'en fut doté et la complétude de son sens dramatique, il a donné au monde l'exposé simultané de *toutes* ses faces, de *tous* ses rapports internes et de *toutes* ses directions – également celui de tous ses moyens de naître. Il a pensé le poétique global omnidimensionnel. Ce qu'il a pensé, il l'a pensé avec exigence laïque et une sorte d'honnêteté amoureuse, le regard empreint de la bonté sans quoi tout n'aurait été que code. Cette pensée du monde, c'est la tragédie de notre temps qu'aucun poète n'ait pu la tenir, que Heidegger n'ait fait que l'approcher, qu'aucun politique ne l'ait même seulement envisagée.

Fourcade n'ignore pas que c'est avec Heidegger que fait son apparition le monde comme monde dans l'histoire de la pensée occidentale. À la page 100 d'*Être et temps*, sont en effet posées ces questions :

> Pourquoi au commencement de la tradition ontologique qui est pour nous décisive – explicitement chez Parménide – le phénomène du monde a-t-il été franchi d'un saut ? D'où vient que ce franchissement se réitère sans cesse ?

Das Phänomen der Welt, dit Heidegger – « Le phénomène du monde », il faut presque l'entendre comme un génitif subjectif : c'est le phénomène qui est le propre du monde, le monde en tant que dimension de monstration. Par

ces questions, le monde fait effectivement son approche et sans doute avec *Être et temps* ne s'agit-il encore que d'une approche. Savoir si dans les textes ultérieurs (dont plusieurs ont paru depuis 1976), ceux notamment où Heidegger travaille à dire l'amondement du monde *(das Welten der Welt)* comme jeu d'un quatuor où quatre dimensions qui ne sont pour elles-mêmes rien, déploient sans hiérarchie leurs rapports dans la simplicité d'un unique pli *(Einfalt)* – savoir, donc, si par cette pensée du quatuor des Quatre (terre et ciel, divins et mortels) ce n'est pas l'événement même du monde, son avenance, qui, dans la discrétion de son retrait, se *donne à voir* (c'est le sens premier de *Ereignis*), savoir cela est une *vraie question* qu'il est possible ici de seulement poser, mais qui pourrait être le point de départ d'un grand et beau travail. Dans ce travail il y aurait aussi à poser la question de Hölderlin qui est au cœur de la méditation heideggerienne du monde comme jeu du quatuor et dont Fourcade dit de son côté à la fin du texte sur Matisse *Rêver à trois aubergines* :

> Il demeure mystérieux que des peintres – des musiciens aussi – aient pu si nombreux s'atteler à la tâche de dire le monde nouveau, élaborant simultanément la grammaire inédite indispensable, et continuer de chanter alors que tant d'écrivains, à l'heure de s'extraire de l'ancien monde et prononcer leur vision, en ont été réduits aux cris, à l'invective, perdant toute sérénité. [...] Au seul Hölderlin, frappé par Apollon des décennies avant Cézanne, il fut donné, à l'égal de Cézanne, de se maintenir mélodiquement de l'autre côté des choses. Lui, le premier, opéra le déplacement fondamental : hors de la trajectoire de la dialectique. Lui le premier juxtaposa tous les éléments du métier, mots et dieux. Et chanta.
> Oui, Hölderlin et Cézanne, fondateurs de la lyrique moderne, mais ceci est une autre histoire.

Lisant une lettre de Heidegger, Fourcade dit encore dans *Citizen Do*, qu'« il faut comprendre que poétiquement, dans le souffle et dans le son du mot, Hölderlin ouvre un lieu de pensée » (p. 27). Comment et dans quelle mesure Heidegger est lui-même à l'œuvre dans ce lieu de pensée qu'il a contribué à ouvrir et à situer, c'est aussi une question qu'il faudra un jour poser avec une acuité toute particulière si on songe ne serait-ce qu'à cette phrase, écrite entre 1936 et 1938 dans les *Apports à la philosophie* et aujourd'hui encore pratiquement inaudible :

> La détermination de la tonalité historiale de la philosophie culmine dans la reconnaissance de l'urgente nécessité qu'il y a à ménager une écoute pour la parole de Hölderlin [GA 65, 422].

Mettre directement en rapport, de façon évidemment non arbitraire, la détermination historiale de la philosophie et l'écoute de la poésie de Hölderlin, cela aussi ouvre un lieu que Heidegger a parfois nommé le

voisinage de la poésie et de la pensée en lequel s'esquisse une proximité de la poésie et de la pensée, entendues toutes deux en un sens entièrement renouvelé, à partir d'une entente de la parole elle-même renouvelée. De ce double renouvellement, est inséparable une entente neuve, chez Heidegger, de l'être humain, à savoir non plus comme animal rationnel, mais comme : l'être mortel qui a quelque chose *à* dire. Que l'être humain ait quelque chose (ce quelque « chose » qui peut n'être essentiellement aucune *chose*) à dire (et ce, précisément, en tant qu'il est mortel), pour peu que nous comprenions « dire » ici au sens de ce que Heidegger a tenté de penser avec le mot de *Dichtung* (non pas la « poésie », mais la *diction*, la monstration même qui, logée au cœur de toute parole, laisse à la parole la possibilité d'être parlante), voilà ce que signifie pour Heidegger être-au-monde, *Dasein* : être-le-là.

De manière aussi libre qu'involontaire (libre parce que non volontaire), Fourcade appartient aussi à ce lieu du voisinage, lieu du moderne réalisé, également, et en lequel Heidegger a su discerner l'urgence véritable de notre histoire, parce que c'est là d'abord que sont en jeu l'être humain, le monde et le rapport qu'ils soutiennent dans leur appartenance mutuelle. Peut-être est-ce à partir de ce lieu que Fourcade écrit dans un texte publié dans Pindare, *Olympiques*, trad. de la *Revue de poésie* :

> Peut-être murmurer – ainsi l'angélisme de Hölderlin murmure-t-il sans coup férir, lui qui demeure le contraire d'un exterminateur – peut-être murmurer qu'il y a en tout homme la possibilité d'un créateur, et que tout créateur est à la fois un poète et un philosophe [p. 39].

Tout homme, dit Fourcade, qui donne dans un entretien avec Emmanuel Hocquard paru dans *Libération* le 16 janvier 1984 quelques exemples :

> La poésie est tout processus qui fait passer quelque chose du non-être à l'être (ce qui est une définition platonicienne). [...]
> Exemples de poètes récents : Carl Lewis aux championnats d'athlétisme à Helsinki ; Serge Blanco à l'arrière du quinze de France, ou Codorniou au dernier France-Roumanie. L'inventeur du portique équipé de robots soudeurs sur les chaînes de production d'automobiles, ne peut être qu'un grand poète. Heidegger dans les pages les plus impossibles de *Sein und Zeit* en est un autre ; Denis Lalanne commentant les matchs de rugby dans *L'Équipe* est neuf fois sur dix poète.

Qu'est-ce à dire ? Et comment penser Lewis, Blanco, Codorniou, l'inventeur du portique équipé de robots soudeurs sur les chaînes de production d'automobiles, Heidegger et Denis Lalanne sur le même plan, tout comme l'étaient Billie Holiday, les oliviers, Titien, etc. ? Ce plan où

quelque chose bel et bien *se produit* (chez Renault, sur un terrain de rugby ou dans *Sein und Zeit*), c'est celui-là même de l'exposé du monde sous *toutes* ses facettes, de la juxtaposition de tous les éléments du métier, le plan du poétique global omnidimensionnel. Sans ce plan qui est celui de la monstration même – la surface du dire, donc –, pas de production, pas de ποίησις, pas de monde. C'est le plan auquel nous expose la page de Fourcade où « tout arrive » grâce à une langue d'une inventivité lexicale *et* sonore (inséparablement), d'une mobilité syntaxique – d'une précision aussi –, et d'une puissance rythmiques extrêmes.

Si quelque chose bel et bien se produit, c'est que la parole y a été laissée à elle-même (ce *laisser*, c'est tout le travail), que la parole s'est ex-posée sans qu'aucun sujet (aucun centre) ne vienne plus ordonner les plans du monde, comme dans le monde qu'est *Intérieur aux aubergines* – dont Fourcade a tiré toutes les conséquences, non seulement poétiques, mais *politiques* – où « aucun point de cet univers n'est picturalement privilégié par rapport au reste, car le centre est partout » (*Rêver à trois aubergines*, p. 39). La grandeur de la poésie de Fourcade réside d'abord en ceci que c'est dans la langue même et dans l'expérience qu'en fait le lecteur qu'a lieu cette ex-position omnidimensionnelle du monde comme monde. – « De quoi s'agirait-il ? D'une expérience de part en part de la page, à laquelle on accède comme étant l'expérience de chaque unité temps-espace du mot prise à la lettre, en multipiste » (Dominique Fourcade, *Tout arrive*, p. 28).

Il y aurait, à partir de là, en plus de la question du monde, ou plutôt constellairement à la question du monde, d'autres points de contact à signaler entre Fourcade et Heidegger, celui par exemple de la désubjectivisation de l'être humain et de la parole (voir par exemple « Pourquoi ne parlez-vous pas ? » dans *Est-ce que j' peux placer un mot ?*, p. 40-42). Ek-sistence est un des mots ex-centrés grâce auxquels Heidegger a tenté de penser ce qui s'ouvre en l'être humain dès lors qu'il est libéré de la subjectivité métaphysique de l'ego. Cette ouverture, cette *ouvertude* plutôt *(die Erschlossenheit)*, qui est le cœur d'*Être et temps* et dont Fourcade a écrit dans une lettre au journal *Le Monde* du 24 janvier 1987 : « Un écrivain peut-il faire observer qu'il aurait aimé être l'auteur de ''ouvertude'' ? », cette ouvertude, par laquelle l'être humain se trouve en tant qu'être-le-là *(Dasein)*, qu'il le veuille ou non, toujours déjà ouvert à l'altérité que lui est l'être, n'est peut-être pas sans rapport avec ce que Fourcade nomme quant à lui « outrance » dans le livre de 1990 intitulé

Outrance utterance et autres élégies et qui sera modulé de manière encore tout autre (modulé sur le mode du tout *autre*) dans le livre suivant, *IL* qui s'ouvre ainsi : « Clé pour le présent : il y a un groupe de racines voyelles + l qui indique l'objet éloigné, le poème sans doute, et qui est commun aux mots IL, AUTRE, OUTRANCE – UTTERANCE. » Remarquons que dans la traduction de *Dasein* par « être-le-là », le « là » appartient à ce même groupe de racines voyelles + l.

Entre Heidegger et Fourcade, il y a beaucoup de points de contact qui sont autant de questions dont il est fécond qu'elles demeurent *en tant que questions*. Pour toucher ces points, il faut beaucoup de tact afin de ne surtout pas sombrer dans la traque des sources et des influences qui matraque les textes, ou dans le catalogage des adhésions et des obédiences (qui ne sont pas des filiations). Dominique Fourcade lisant Heidegger a un tel tact, ce qui est aussi la seule manière réelle de lire un penseur. Dans la revue *Documents sur*, il déclare :

> Toute pensée qui tombe en système se transforme en registre de pouvoir et cesse d'être une pensée (à l'opposé Heidegger penseur n'a de réponse à rien, c'est pourquoi il ne peut pas y avoir de heideggerianisme – simplement une mélodie chemine) [nº 2/3, p. 54].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – D. Fourcade, *Le Ciel pas d'angle*, Paris, P.O.L, 1983 ; *Son blanc du un*, Paris, P.O.L, 1986 ; *IL*, Paris, P.O.L, 1994 ; *Tout arrive*, Paris, Michel Chandeigne, 2000 ; *Est-ce que j' peux placer un mot ?*, Paris, P.O.L, 2001 ; *Citizen Do*, Paris, P.O.L, 2008 ; *manque*, Paris, P.O.L, 2012 ; « Un coup de pinceau c'est la pensée », Catalogue de l'exposition *Hantaï*, Musée national d'Art moderne, Paris, 1976 ; « Les *Tabulas lilas* de S. Hantaï », *Critique*, nº 425, Paris, Éd. de Minuit, 1982. – *Documents sur. Revue trimestrielle d'art et de littérature*, nº 2/3, Paris, 1978. – H. Matisse, *Écrits et propos sur l'art*, texte, notes et index établis par D. Fourcade, Paris, Hermann, 1972. – Pindare, *Olympiques*, trad. de la *Revue de poésie*, Bordeaux, Ducros, 1971.

Bibliographie – Depuis la parution de *Le Ciel pas d'angle*, tous les livres de Dominique Fourcade sont publiés aux éditions P.O.L. De très nombreux textes sur Monet, Matisse, A. Caro, D. Smith, M. Steiner, S. Hantaï, P. Buraglio et d'autres artistes figurent dans des revues et des catalogues. Signalons la réédition de ce texte majeur : *Rêver à trois aubergines*, Paris,

Éd. du Centre Pompidou, 2012. – F. Fédier, « Le Ciel pas d'angle », dans *Interprétations*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985, p. 101-141.

→ Cézanne. Char. France. *Geviert*. Hölderlin. Monde. Oppen. Ouvertude. Séminaires du Thor. Voisinage de la poésie et de la pensée.

France

À la fin de sa vie, on évoquait un jour devant Hans Georg Gadamer l'indifférence de l'intelligentsia allemande à l'égard de la pensée de Heidegger. Il aurait alors répondu : « Heidegger reviendra en Allemagne en passant par la France. »

Ce n'est pas une boutade. Contrairement aux apparences, le propos n'octroie pas à la France le privilège de dicter au monde culturel les modes à suivre. Il s'agit de choses plus secrètes, auxquelles il est bon d'être attentif.

La connaissance de la France, Heidegger achève de la faire à travers l'amitié de Jean Beaufret. Ce dernier, dans un texte intitulé précisément *En France*, qui a paru dans le volume *Erinnerungen an Martin Heidegger*, raconte :

> Au retour de Normandie, Heidegger me demanda si nous passerions par le pays de Gérard de Nerval. Peu auparavant, à l'occasion de la publication en France d'un petit recueil, nous avions lu ensemble quelques sonnets de Nerval et aussi le passage de *Sylvie* où le héros et la jeune fille, en visite matinale à Othys chez la tante de Sylvie, montent jusqu'à la chambre pour en revenir se tenant par la main et vêtus en mariés de l'autre siècle. Quand ils entrèrent, « la tante poussa un cri en se retournant : *Ô mes enfants !* dit-elle, et elle se mit à pleurer, puis sourit au travers de ses larmes ». Heidegger m'avait dit alors : *Je ne savais pas qu'il y eût rien de tel dans la littérature française* [p. 10].

Nerval est doublement unique. D'abord en qualité de poète. Mais aussi parce que chez lui reste vivant l'*esprit natif* qui a soufflé (sans qu'on le remarque vraiment) sur le XVIIIe siècle français. Mais ne confondons surtout pas – Robert Marteau nous en conjure – la « ruse » avec l'« intelligence », l'« esprit de salon » avec le *spirituel*. Celui-ci vient comme auréoler de soi-même toute attitude simplement humaine, c'est-à-dire qui ne soit ni vindicative ni revendicative.

Pour avoir part à cette spiritualité, il suffit d'être profondément original. Or, selon le mot de Miguel de Unamuno, être original, c'est : ne pas cesser de se relier à l'origine. Mais avec cette dernière, il ne s'agit nullement d'on

ne sait quel âge reculé dans le temps. L'originalité d'un être humain se révèle à la façon qu'il a de rester, chaque fois, à même d'être soi – c'est-à-dire : pressé de trouver le lieu et la formule. Le poète est exemplaire en ceci précisément qu'il *trouve*. Trouver, c'est *tropare*. Le trouvère, c'est le *trouveur* – celui que la babylonienne confusion des langues n'arrive pas à détourner de son occupation : tourner sa ritournelle. Hölderlin a bien parlé un jour de la poésie comme de l'« entreprise la plus innocente de toutes ». Je me souviens d'une conversation avec Paul Celan, où je l'ai entendu parler de la même manière. Nous marchions en remontant l'avenue du Président-Wilson ; il me disait n'aspirer qu'à pouvoir *siffloter sa petite mélodie*. Dire de telles choses, ce n'est pas feindre la modestie. C'est tout au contraire attester que l'on sait ce que c'est que d'être poète. Le poète en effet (l'auteur, tout *auctor*) sait qu'il lui faut avant tout veiller à s'effacer devant ce que lui seul sera amené à dire, que personne d'autre jamais ne peut dire à sa place, et dont il n'a pas à tirer gloire, puisque son office ne consiste qu'à en être le truchement fidèle.

Le poète est ainsi le « grand involontaire à l'œuvre » (Dominique Fourcade). Grand involontaire, mais nullement inconscient. Toute son intelligence s'attache à détecter ce qui autour de lui et en lui l'aide à contrebalancer la prééminence de la volonté. C'est la seule voie qui conduise à *savoir*.

« Je ne savais pas qu'il y eût rien de tel dans la littérature française », dit Heidegger à Jean Beaufret. Ce savoir-là vous fait tout simplement, une fois le contact établi, dire ce qu'il y a à dire. C'est quand se formule ainsi l'originalité humaine que l'esprit est présent.

De France, Georges Braque a envoyé un jour ce message à Heidegger :

> L'écho répond à l'écho, tout se répercute.

François Fédier.

Ouvrage cité – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977.

→ Beaufret. Breton. Cerisy. Char. Fourcade. Langue française. Mallarmé. Paris. Poésie. Provence. Rimbaud. Séminaires du Thor. Towarnicki. Valéry.

Frank, Simon Ludwigovitch (1877-1950)

De tous les penseurs russes du siècle d'argent, Frank se trouvait le plus destiné à rencontrer la pensée de Heidegger, étant au fond le premier à s'approcher de la question du sens de « être » pour la libérer des problèmes engendrés par la théorie de la connaissance. Sa thèse, *La Connaissance et l'Être* (Petrograd, 1916), prend sa source dans la révélation de « ce trop-plein d'unité, de puissance, de plénitude, de réalité, qui distingue l'être de toute connaissance-sur-l'être ». Le fil conducteur de sa philosophie sera désormais de penser l'un-tout de l'être dans son *inconcevabilité* : son caractère à la fois inatteignable et incompréhensible (*L'Inconcevable*, 1939).

Mais la rencontre ne s'est pas faite : comme pour toute la pensée russe, la finitude du *Dasein*, interprétée à contresens comme une fermeture, fut pour Frank un obstacle infranchissable, lié évidemment à l'apparente absence, chez Heidegger, d'une expérience du divin. Encore en 1949, dans son dernier livre, *La Réalité et l'Homme / Métaphysique de l'*être *humain*, Frank s'explique avec Heidegger, mais le contresens « existentialiste » met cet essai en porte à faux.

Le propre d'un penseur reste qu'il est toujours prêt à accueillir l'inattendu. En témoigne cette belle lettre écrite par Frank à son ami Ludwig Binswanger le 30 août 1950, trois mois avant sa mort :

> Cher ami, je vous écris couché dans mon lit – j'ai quelque chose au poumon, ce qui entraîne une toux opiniâtre et une légère hausse de température. Après la radio il m'a été dit qu'il s'agissait d'une sclérose des tissus du poumon gauche. Je devine que la vraie nature de la maladie m'a été dissimulée et que je suis en mauvaise posture. Je garde cependant bon moral, suivant la sagesse fataliste du proverbe russe : Jamais mort ne vient deux fois, la première est la bonne (par conséquent, aucune raison de s'inquiéter).
>
> Je vous écris avant tout sous la très forte impression que m'a laissée le nouveau livre de Heidegger : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Il s'agit là, je trouve, d'un véritable événement dans l'histoire de l'esprit européen, et qui me concerne particulièrement. Vous savez ce qui m'écartait de Heidegger : sa représentation de l'âme comme fermée, « existant » dans un espace en quelque sorte privé d'air – exactement à l'opposé de la conception métaphysique que je me fais de la vie. Or, tout le sens du nouveau livre est que Heidegger s'est échappé de cette prison et qu'il a trouvé le chemin conduisant à l'espace libre, jusqu'à l'être véritable. Cet horizon est resté fermé à l'ensemble de la philosophie allemande des cent dernières années. Voilà pourquoi cet ouvrage est un événement. Il est, bien sûr, écrit dans la langue habituelle de Heidegger – à mon sens trop compliquée et artificielle ; un Français arriverait à dire la même chose, sans rien perdre en profondeur, de manière plus simple et plus compréhensible – soit dit juste en passant. Je ne peux entrer dans le détail (critique du nihilisme, considérations sur la parole de Nietzsche « Dieu est mort », philosophie de l'art). Tout y est très important et débouche au cœur d'une même

avenance – être, pour l'homme, n'a de sens et ne s'accomplit qu'en rapport à l'être véritable tel qu'il s'ouvre à lui et devient efficient en lui. Implicitement ce sont donc mes thèses qui sont reconnues – ce qu'il y a de proprement humain en l'homme, c'est sa dive-humanité [son humanité-en-Dieu].

Il ne pouvait rien m'arriver de plus important ni de plus joyeux que d'apprendre au terme de ma vie que le plus grand penseur allemand en vient avec son propre cheminement au résultat qui, à titre d'intuition fondamentale, presque de révélation, guide depuis 40 ans l'ensemble de mon travail. Vous comprenez que cette satisfaction n'a rien à voir avec une vanité personnelle, dont je me sens détaché. De même je vous accorde volontiers qu'à sa manière Heidegger a présenté cette intuition de façon beaucoup plus poussée et plus significative que je n'ai réussi moi-même à le faire.

La civilisation européenne dût-elle périr, le dernier livre de Heidegger constitue sa meilleure parole d'adieu – pour ceux, du moins, qui ont des oreilles pour entendre.

Je ne sais si je serai encore en état de vous écrire une prochaine fois – ni quand. Aussi voudrais-je vous dire adieu et vous remercier une fois encore du fond du cœur de tout ce que notre amitié m'a apporté de beau et de bon, de votre bonté et de votre générosité, de votre obligeance pleine de compréhension. Tout cela fut la meilleure consolation et la satisfaction la plus profonde de mes 15 dernières années.

Je vous embrasse cordialement. Bien à vous !

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – S. L. Frank, *La Connaissance et l'Être*, trad. Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff, Paris, Aubier, 1937 ; *L'Inconcevable (Introduction ontologique à la philosophie de la religion)*, trad. du russe P. Caussat avec la coll. de B. Marchadier, Paris, Éd. du Cerf, 2007. – I. Krekshin, « V razlomé bytiia » (en russe), *Voprosy Filosofii*, nº 8, août 2006. – N. Plotnikow, « Heidegger-Rezeption in Russland : S. L. Frank und L. Binswanger », *Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*, 1994, 11 [avec le texte allemand original de la lettre].

→ Bespaloff. Chestov. Russie.

Freud, Sigmund (1856-1939)

Au fondateur de la psychanalyse, Heidegger consacre plusieurs remarques ou développements critiques lors des « séminaires de Zurich ». Organisés de 1959 à 1969 par M. Boss dans sa maison de Zollikon, près de Zurich, ils prirent, comme l'avait souhaité Heidegger, la forme d'entretiens *avec* des étudiants en médecine et de jeunes psychiatres. Désireux d'aider les médecins à se rendre attentifs à ce qui concerne l'homme de manière incontournable (*Zollikoner Seminare [ZS]*, p. 147 ; *Séminaires de Zurich*,

p. 173), il a préféré engager avec eux un dialogue vivant plutôt que de donner de façon magistrale des conférences présentant toujours le risque de n'être qu'un simple spectacle proche de la représentation théâtrale (*ZS*, p. 301). Les critiques qu'il a pu formuler au cours de ces entretiens sont donc toujours à prendre, précise-t-il, à partir de ce que donne à entendre l'étymologie grecque, *krinein* : différencier en faisant preuve du plus délicat discernement. Une véritable critique, dit-il encore, ne consiste donc pas à blâmer, à dénigrer, à censurer, mais à faire voir le différent dans sa différence sans occulter l'appartenance au Même : c'est pourquoi une telle critique, dont le sens reste éminemment positif, est rare (*ZS*, p. 99-100).

C'est dans cet esprit, hors toute vaine polémique, qu'il interroge le sens même du mot « analyse » lequel, par analogie avec l'analyse chimique, signifie décomposer, dissoudre : l'analyse, au sens freudien, désigne donc la manière dont les symptômes sont reconduits à leur origine en étant décomposés en leurs éléments constitutifs, dans le but de proposer une explication causale (*ZS*, p. 148). C'est très précisément ce que dit Freud dans un article de 1918 où, pour clarifier le sens qu'il donne au mot « psychanalyse », il présente les symptômes comme des compositions complexes dont les éléments sont, en dernier ressort, des motions pulsionnelles devenues méconnaissables et auxquelles ils doivent être reconduits (« Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique », *De la technique psychanalytique*, p. 132 s.). C'est également par analogie avec l'analyse chimique que, poursuit aussitôt Heidegger, Kant procède dans la *Critique de la raison pure* à une analyse de notre pouvoir de connaître en séparant les différents éléments qui le constituent (sensibilité, entendement, raison). Mais, ici, l'analyse n'est que propédeutique et ne saurait être définitive sauf à rendre la connaissance impossible (comment, en effet, en trouver l'unité si les éléments restent épars ?) : l'analyse présuppose donc toujours, pour Kant, la liaison, rien ne pouvant être délié sans avoir été lié au préalable. Ce détour, à première vue incongru, par l'analytique kantienne, permet à Heidegger de relire à neuf la *Métapsychologie* (1915) où Freud, élaborant des modèles conceptuels plus ou moins distants de l'expérience, entreprend comme il le dit lui-même « d'éclaircir et d'approfondir les hypothèses théoriques que l'on peut mettre au fondement d'un système psychanalytique » (*Métapsychologie*, p. 162). Si, estime Heidegger, cette tentative s'inscrit d'une certaine manière dans le prolongement de la philosophie néo-kantienne, d'un autre côté elle est

tributaire aussi des sciences modernes de la nature. Le *postulat* freudien selon lequel les phénomènes psychiques sont entièrement explicables, postulat qui a conduit à forger le concept d'Inconscient, n'est autre en effet que celui des sciences de la nature, qui identifient expliquer *(erklären)* et comprendre *(verstehen)*. Dès lors ce qui, chez Kant, est dépassement de la perception (laquelle n'est possible que par la synthèse et le rassemblement du divers), devient chez Freud l'Inconscient (*ZS*, p. 260). Dans la mesure où la « *tentative* d'explication » à partir de la pulsion reçoit son caractère méthodique de sciences qui se proposent initialement d'étudier non pas l'homme, mais des processus mécaniques, il est permis de se demander si l'être humain est vraiment présent dans cette construction théorique qui renvoie finalement à un « processus indéterminé » de nature « mythologique » (*ZS*, p. 217-218). Le langage ici employé par Heidegger semble bien être une allusion à ce que Freud lui-même déclarait en 1932 : « La théorie des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination » (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 130).

Il ne s'agit pas alors, pour Heidegger, de nier l'existence de volitions, de désirs, de penchants, d'impulsions, ni même de comportements pathologiques, mais il s'agit de mettre en lumière ce qui les rend possibles, à quoi ne saurait suffire à ses yeux la psychanalyse qui y voit des manifestations pulsionnelles issues d'une activité psychique intérieure, repliée sur elle-même et subsistant par elle-même. Aussi mentionne-t-il le § 41 d'*Être et temps* (*ZS*, p. 219) où l'on peut lire que « Souci ne veut donc pas dire par priorité et exclusivement un comportement du je à l'égard de lui-même », mais renvoie au mouvement même de l'existence et à une structure unitaire qui ne peut être fragmentée. Parce que le souci est antérieur à tout comportement de fait qu'il rend bien plutôt possible, la tentative de le réduire à des actes particuliers, ou de le construire à partir d'eux par assemblage, est vouée à l'échec (*ÊT*, 194). Si la structure unitaire du souci comme manière d'être ne peut être comprise, comme le montre également *Être et temps*, qu'à partir de l'unité du temps naissant, les phénomènes pathologiques en reçoivent un nouvel éclairage : ils sont en effet, à chaque fois, des modifications déterminées de la manière dont les trois ekstases temporelles s'impliquent réciproquement et se rapportent diversement les unes aux autres (*ZS*, p. 229). Volitions, désirs, penchants et impulsions apparaissent alors comme des manières d'être impropres, qu'il

serait vain de chercher à éliminer ou à extirper mais qui peuvent être modifiées, sur le plan existentiel, à partir du souci devenu libre et rendu à son mouvement propre (*ÊT*, 196).

Ainsi apparaît-il que la construction théorique freudienne, très éloignée d'une indication phénoménologique attentive à faire apparaître le phénomène tel que de lui-même il se montre, a conduit Freud à se fourvoyer et à se prononcer brutalement sur l'homme sans s'interroger sur l'entente du sens de *être* propre à l'*être* humain (*ZS*, p. 282). Dans un entretien paru dans *L'Express*, F. de Towarnicki et J.-M. Palmier demandèrent à Heidegger s'il lisait Freud ; il leur fit la réponse suivante :

> La psychanalyse est une discipline très importante. J'y crois surtout comme thérapeutique. Mais ses positions philosophiques sont intenables. – Pourquoi ? – Parce qu'elles biologisent l'essence de l'homme. Relisez *Au-delà du principe de plaisir* de Freud [octobre 1969, nº 954, p. 158].

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, Gallimard, 1936 ; *Métapsychologie*, trad. M. Bonaparte, A. Berman, Paris, Gallimard, 1952 ; *La Technique psychanalytique*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1953.

Bibliographie – M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. C. Gros en coll. avec F. Fédier, Paris, Gallimard, 2010.

→ Binswanger. Boss. *Daseinsanalyse*. Explication. Lacan. Maladie / Médecine. Rêve. Sexualité.

Fribourg-en-Brisgau

À la fin de sa vie, devenu très célèbre, Heidegger recevait des invitations d'un peu partout et il n'aurait tenu qu'à lui d'aller, par exemple, au Japon. Mais si on fait le bilan de ses déplacements, on voit qu'il a assez peu bougé et n'a fait aucun voyage lointain. Né à Meßkirch, il va d'abord au lycée à Constance mais c'est à Fribourg (Bertholdgymnasium) qu'il termine ses études secondaires. Il arrive donc dans cette ville en 1906 à l'âge de dix-sept ans et, si l'on excepte les cinq années d'enseignement à Marbourg, il va y rester jusqu'à sa mort. Même pendant la guerre de 1914-1918 où il est mobilisé, il ne s'éloigne de Fribourg que pendant quelques mois. Entre

1934 et 1945 il n’a pas émigré, il est resté à son poste. C’est la ville où il a passé sa vie et où il est mort.

Pourquoi Fribourg ? S’il avait été de confession évangélique, Heidegger serait probablement allé faire ses études à Tübingen. Mais ici quelques remarques concernant la curieuse *géographie religieuse* de l’Allemagne sont sans doute indispensables car ce sont des choses dont les Français n’ont en général pas grande idée. Tout au plus savent-ils en gros que Munich est une ville catholique et Berlin une ville évangélique (les raisons religieuses entrent pour une bonne part dans l’inimitié entre Prussiens et Bavarois) ; de fait c’est à Munich que le nonce du pape a sa résidence principale. Il est beaucoup moins évident pour eux qu’au centre d’une ville évangélique il y a une église importante appelée Stadtkirche (église de la ville), expression pour laquelle il n’y a pas d’équivalent en français tant il va pour nous de soi que c’est à la cathédrale (évidemment catholique) que revient ce rôle ; à Leipzig, par exemple, c’est à l’église Nicolas (Nikolaikirche), « église de la ville », que J.-S. Bach exerçait principalement son activité de musicien (son logement de fonction étant à l’école Thomas). Le nord est majoritairement évangélique, le sud est plutôt catholique. Hambourg est évangélique, Cologne est catholique. Mais il y a mille et une nuances. Que le Sud-Ouest de l’Allemagne soit un bloc catholique n’empêche pas pour autant Stuttgart et Tübingen d’être des villes évangéliques (Hölderlin, Hegel, Schelling sont des Souabes de confession évangélique). Il faut, par exemple, savoir que, quand furent négociés les traités de Westphalie, les plénipotentiaires catholiques travaillaient à Münster, ville catholique, pendant que les plénipotentiaires évangéliques travaillaient à Osnabrück, ville évangélique (des messagers faisaient la liaison entre les deux villes) ! En France, même dans le cas de Montpellier ou de Nîmes, on ne parle pas de villes évangéliques (ou réformées). On sait l’importance de Lourdes comme pèlerinage mais on ne dit pas davantage que c’est une ville catholique comme on le dit en Allemagne de Fulda (où est enterré saint Boniface). Fribourg, en tout cas, est, comme Munich, une citadelle du catholicisme allemand. La ville joue pour tout le Sud-Ouest très majoritairement catholique un rôle de métropole. Constance n’a été pour Heidegger qu’une étape, tôt ou tard un enfant de Meßkirch, doué pour les études, ne pouvait aboutir qu’à Fribourg. Ayant eu dans son enfance Conrad Gröber comme mentor, la voie s’en trouvait toute tracée et l’on sait que Gröber lui-même deviendra par la suite archevêque de Fribourg. Meßkirch,

Fribourg, Todtnauberg constituent un point d'ancrage fondamental. La célébrité, devenue mondiale après 1945, n'y changera rien.

Le lien de Heidegger avec la ville se double évidemment d'un lien non moins essentiel avec l'université. Fribourg est une ville universitaire. Heidegger y sera tour à tour étudiant, assistant (Privat-dozent), professeur, émérite. Il a été le recteur de cette université pendant une année (avril 1933-avril 1934) et l'on peut noter tout de suite qu'accédant à cette responsabilité il connaît on ne peut mieux l'établissement dont il prend la tête. Il est en particulier parfaitement initié aux relations bien particulières qui existent entre l'université et l'archevêché, ce qui pour des Français, habitués à une stricte laïcité des institutions, peut sembler assez étrange. Venu à Fribourg au moment de la Fête-Dieu, J. Beaufret eut un jour la surprise de voir sur le perron de l'université un reposoir installé entre les statues d'Homère et d'Aristote – il n'en croyait pas ses yeux ! Ayant cru, en 1933, le moment venu de faire une vraie université, il entrait certainement dans les intentions du recteur Heidegger d'y introduire un minimum de « laïcité » (le logement des étudiants était tenu en grande partie par des organismes catholiques). Brûlée, détruite en novembre 1938, la synagogue se trouvait à quelques mètres seulement du bâtiment principal de l'université (une plaque au sol indique l'emplacement).

La beauté de la ville n'a pas à être vantée. Une cathédrale qui est un des plus beaux monuments d'Europe, miraculeusement échappé au bombardement de novembre 1944, et dont la visite demande une journée entière tant elle est riche en vitraux, tableaux et statues (Bernard de Clairvaux a prêché à Fribourg en 1146). Dans une des chapelles du déambulatoire, dite chapelle de l'université, se trouve un retable en deux volets de Hans Holbein le Jeune (1521) ; c'est là qu'a été célébré, en 1917, le mariage de Heidegger. Dans le bas-côté gauche de la nef une stèle rappelle le souvenir de Conrad Gröber. La haute tour se termine par une extraordinaire dentelle de pierre (c'est le grès rose des Vosges comme dans les cathédrales sœurs de Bâle et Strasbourg) ; cette tour a inspiré un sonnet au poète catholique Reinhold Schneider. Les vieux quartiers (ceux du moins qui subsistent), le musée (Augustiner Museum) – Inge Krummer-Schroth y a longtemps travaillé –, qui possède un tableau de Matthias Grünewald et l'étonnante tapisserie d'Aristote et Phyllis (1310-1320), la jolie cour de l'hôtel de ville, le marché qui égaie tant la place de la cathédrale et au fond de cette place, un palais baroque, la belle demeure du sculpteur-architecte

Wenziger, donnent à la ville un charme exceptionnel. Parmi les portes anciennes qui subsistent, la porte de Souabe s'orne d'une peinture de saint Georges et le dragon qui figure dans un poème d'Anna Akhmatova.

Le site de Fribourg ajoute encore à sa beauté. D'un côté la Forêt-Noire où, l'hiver, les étudiants font du ski, de l'autre un pays viticole avec certains crus réputés (Heidegger ne buvait pas de bière), des forêts, des lacs. Les buts d'excursion ne manquent pas, Heidegger en faisait avec ses étudiants, il aimait aussi les emmener pour des séances de travail hors de la ville, notamment à Todtnauberg. On a raconté qu'il posait deux conditions pour être admis dans son séminaire : savoir le grec et être bon en ski. Il y a une part de légende dans cette histoire mais les légendes ont toujours aussi leur part de vérité.

Succédant à Husserl dans la première chaire de philosophie, Heidegger quitte Marbourg à l'automne 1928. C'est à ce moment-là que le couple fait construire dans le faubourg de Zähringen la maison (Rötebuckweg 47) qu'il habitera désormais. À l'écart du centre-ville elle sera épargnée par le bombardement de novembre 1944. D'autres professeurs de l'université habitent dans ce secteur mais la majorité d'entre eux habite plutôt dans des villas nettement plus « bourgeoises » au sud de la ville. C'est de ce côté-là qu'habitait Husserl (Lorettostrasse 40 puis Schöneckstrasse 6). Pendant des années, l'habitude s'était prise que Heidegger le raccompagne de l'université à son domicile où, sitôt arrivé, Husserl s'étendait sur un canapé pour continuer avec lui la conversation. Husserl qui est mort à l'hôpital de Fribourg, est enterré au sud de la ville, à Günterstal, où se trouve la tombe de famille.

Fribourg, citadelle du catholicisme allemand. Les relations de Heidegger avec cette ville, dont il est une des gloires, n'ont pas été faciles, loin de là. Heidegger a « déçu » ses compatriotes catholiques comme il a, d'autre part, déçu Husserl. *Il n'est pas devenu ce qu'on attendait de lui*. Il est vrai qu'il n'a jamais eu l'intention d'employer sa puissance intellectuelle et son talent pédagogique à ressasser des rengaines. L'Église catholique a toujours eu une conception instrumentale de la philosophie ; celle-ci doit se mettre au service de *sa* théologie. Et qui ne se met pas entièrement *au service* doit s'attendre à voir s'ouvrir la boîte à calomnies. D'autre part, en épousant une Allemande *du Nord* de confession *évangélique*, Heidegger a heurté de front l'entourage fribourgeois, d'autant plus qu'Elfride Petri n'était pas personne à se laisser faire. Il y avait de vieilles et solides amitiés et il y avait aussi des

querelles de clocher. Ces relations tendues étaient inévitables quand on sait combien sont problématiques celles de Heidegger avec sa religion d'origine. La réputation d'athéisme, qui lui a été faite à une époque, est due en bonne partie à de petits règlements de comptes locaux. Certains lui en veulent encore, estimant n'avoir pas été dédommagés par cet ancien boursier dont des institutions catholiques ont soutenu les études. De toutes les façons, les bigots ont horreur qu'on aborde franchement et sérieusement les problèmes religieux. À ces dissensions sont venus s'ajouter les épineux problèmes liés à l'épisode du rectorat. Lorsqu'en 1945 le cas de Heidegger est venu en débat devant les autorités universitaires, les catholiques ne lui ont pas fait de cadeau. Il n'empêche que, lorsqu'au début des années 1950, Heidegger a pu reprendre des cours à l'université, les amphis étaient combles (un seul ne suffisant pas à contenir tous les auditeurs, un relais par haut-parleur avait dû être installé !). Admirateurs et détracteurs, ils étaient tous là parce qu'ils savaient tous que c'était là qu'il se passait vraiment quelque chose. Des années plus tard, le grand amphithéâtre *(auditorium maximum)* était comble aussi (Heidegger lui-même y était) lorsque, le 26 juillet 1967, Hannah Arendt est venue faire une conférence qu'à la surprise générale elle a commencée par ces mots : « Monsieur le professeur Heidegger, Monsieur le recteur, Mesdames, Messieurs... ». Ce fut, racontait Fritz Werner, comme une douche froide qui s'abattait sur l'assistance ! (voir la lettre de Heidegger à H. Arendt du 10 août 1967). Heidegger avait pris sa retraite en février 1957 (fin du semestre d'hiver). Lui trouver un successeur n'était pas simple. Sa chaire est restée vacante pendant des années. « Le trône de Heidegger est vide », a dit Joseph Rovan. Il a bien fallu un jour y nommer un comparse. Après sa mort un hommage fut organisé à l'université. Le 16 décembre 1976 l'*auditorium maximum* était encore comble lorsque H. G. Gadamer, W. Marx et C. F. von Weizsäcker y prirent la parole mais les étudiants, qui n'avaient pas voulu manquer cela, n'étaient, tant s'en faut, pas tous favorables à Heidegger. Beaufret admira le ton sur lequel sut le prendre Gadamer pour leur tenir tête. Il y avait, disait-il à la sortie, du Louis Jouvet dans cette façon d'en imposer ! Parmi les gens venus à Fribourg pour la circonstance, certains souhaitaient aussi rencontrer Jean Beaufret, aussi Mme Heidegger avait-elle mis le bureau de son mari à sa disposition pour qu'il y reçoive des visiteurs.

Au chapitre des relations problématiques de Heidegger avec cette ville, il faut signaler que dans les dernières années de sa vie, il a été question qu'il

soit élevé à la dignité de citoyen d'honneur de Fribourg. Mais l'initiative suscita une longue discussion au sein du conseil municipal. Le résultat du vote étant à cinquante-cinquante, c'était au maire de trancher. Celui-ci a dit alors que, personnellement, il était pour mais qu'il ne pouvait prendre une décision que n'approuverait sûrement pas son parti (le SPD). À partir de ce jour, lorsqu'on lui demandait de dédicacer un livre, Heidegger, qui mettait toujours en pareil cas après sa signature une date précédée de Fribourg, ne mettait plus que Zähringen. Après sa mort la ville a donné son nom à un chemin proche de son domicile où il allait souvent se promener en bordure de forêt.

François Vezin.

→ Berlin. Christianisme. Gröber. Meßkirch. Ott. Werner.

Friedrich, Hugo (1904-1978)

Pour le quatre-vingtième anniversaire de Heidegger (26 septembre 1969) V. Klostermann demanda des contributions manuscrites à un certain nombre de personnes qu'il rassembla dans une « cassette » pour la lui remettre à cette occasion. La lettre de J. Beaufret, publiée en tête de *Dialogue avec Heidegger*, en faisait partie. Le bref hommage de Hugo Friedrich était centré sur une citation de Mallarmé : « Qui songe a les mains simples » *(Variations sur un sujet. Confrontation)*.

À Dominique Fourcade, qui lui rendait visite, Heidegger annonça en décembre 1971 qu'il avait l'intention de se rendre prochainement au séminaire de romanistique de Hugo Friedrich pour une séance consacrée au « Nénuphar blanc ». « C'est le plus beau poème en prose de Mallarmé », lui répondit D. Fourcade. Tel était le genre de relations courtoises qu'avait Heidegger avec un collègue auquel l'université de Fribourg doit une part de son renom (son livre sur Montaigne est traduit en français).

Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé ont constitué un terrain privilégié de rencontre entre Hugo Friedrich et Heidegger, qui appréciait son livre « best-seller » *Structure de la poésie moderne* (1956) et mettait occasionnellement à contribution son admirable connaissance des poètes de langue « romanes » (comme on dit en Allemagne) : G. Ungaretti, J. Guillén, P. Valéry, etc. Les entretiens qu'il a eus avec H. Friedrich ont certainement

compté dans l'idée qu'il pouvait se faire des rapports entre Rimbaud et Trakl.

François Vezin.

Ouvrage cité – H. Friedrich, *Structure de la poésie moderne*, trad. M.-F. Demet, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

Bibliographie – « Der Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und dem Freiburger Romanisten Hugo Friedrich », dans *Heidegger und der Nationalsozialismus*, *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV. 1 Dokumente, Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009, p. 89-139.

→ Mallarmé.

Führer

Désormais indissociable de la résonance hitlérienne, le mot *Führer*, avant la dévastation de la langue allemande par le nazisme, désignait simplement celui qui imprime un mouvement, qui guide en donnant une direction et ainsi dirige, aussi bien dans le domaine commercial (le *Geschäftsführer*, notre actuel homme d'affaires) que pédagogique (donnant une conduite *[Anführung]*, le pédagogue, dit Kant, est un *Führer*) ou politique (le mot correspond alors au grec *hêgémôn*).

Dans le désarroi de la fin de la Première Guerre mondiale, mais plein d'espoir pour l'éveil d'un « grand enthousiasme de l'âme et de l'esprit », Heidegger écrivit à Elfride le 17 octobre 1918 :

> Seuls des hommes nouveaux, qui portent en eux une affinité originale avec l'esprit et ses exigences peuvent ici aider, et je reconnais moi-même de façon toujours plus pressante la nécessité de guides *[Führer]*.

Cette idée – cette impatience, que l'effet de la Grande Guerre a exacerbée – de l'urgence d'une « décision qui tranche spirituellement » et d'une révolution dans la pensée est une des raisons principales, comme on peut le lire dans un discours de mai 1934, qui amèneront Heidegger à faire environ un an erreur en se prononçant en faveur du dirigeant que prétendait être Hitler (GA 16, § 154). Cependant, même dans son manque de discernement sur la personne de Hitler, Heidegger, ne s'emballe pas pour une conception fanatique du *Führer*. Dans le séminaire sur la philosophie du droit de Hegel

de 1934-1935, il est sceptique quant à la « préséance de la direction politique » *(Vorrang der politischen Führung)* que pose Carl Schmitt dans *État, mouvement, peuple. L'organisation triadique de l'unité politique* (voir GA 86, 170), et il circonscrit déjà assez clairement le rôle de celui qui dirige : « La puissance dirigeante n'est *en aucun cas* l'accumulation des ''pouvoirs'' en une personne » (GA 86, 169). Dans les conférences de mai 1934 sur *L'Université allemande*, il déclare encore plus nettement :

> Seul celui qui peut vraiment être à l'écoute et obéir peut diriger *[führen]*. N'est pas dirigeant *[Führer]* celui qui est placé devant les autres, mais au contraire celui qui est capable d'être inconditionnellement à l'écoute des autres et qui peut obéir de manière résolue à la loi. Dirigeant est celui qui en fait plus que les autres, parce qu'il en supporte plus que les autres, prend plus de risques et fait plus don de soi [GA 16, 300].

Ce n'est assurément pas là un portrait de Hitler, mais de ce que Heidegger attendait de Hitler ; le penseur apporte ici une contribution à une question classique de philosophie politique, celle que Rousseau, par exemple, nomme le *gouvernement* (*Du contrat social*, III, 1). Dans le séminaire de 1933-1934 « Sur l'essence et le concept de nature, d'histoire et d'État », Heidegger rappelle que « chez Aristote et Platon, la question de l'essence de l'État commence par la question : qui gouverne, qui a le droit de gouverner ? » (*Jahrbuch-Heidegger*, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, vol. IV. 1 *Dokumente*, p. 70). C'est dans le même esprit qu'il a rédigé le *Discours de rectorat* (où il n'est pas une seule fois question *du* Dirigeant, mais *des* dirigeants) qui s'ouvre, comme si c'était le point majeur à clarifier avant toute autre chose, sur une interprétation entièrement originale du rapport entre ce qui s'appelait, dans la langue alors en vogue, la « manière spirituelle de diriger » *(die geistige Führung)* et la « disposition à suivre » *(die Gefolgschaft)* dont Heidegger précise plus loin à quelle condition elle peut être *véritable* (*Écrits politiques*, p. 105). Cette interprétation n'est au demeurant pas sortie de nulle part, mais s'appuie notamment sur le début de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, où, en 1929, et loin de tout contexte nazi, Heidegger esquisse déjà à propos du savoir et de la science un rapport entre la soumission *(Unterwerfung)* à l'étant, la position de service *(Dienststellung)* dans laquelle doivent être la recherche, et l'enseignement qui peuvent ainsi avoir un rôle de guide *(Führerschaft)* pour l'existence humaine en son entier (GA 9, 104-105). Dès le cours de 1919-1920, Heidegger avait parlé de cette *Führung* pédagogique (GA 58, 150), mais c'est surtout au § 3 du cours de l'*Introduction à la philosophie*

de 1928-1929 que Heidegger, dans une sorte de prédiscours de rectorat, aborde la question de la direction *(Führerschaft)* en rapport avec le sens du savoir philosophique et l'engagement dans l'université (GA 27, § 3).

De façon générale, ce n'est pas à des scribouillards nazis qu'il faut comparer Heidegger si on veut se frayer un accès herméneutique sérieux aux textes de 1933-1934. En revanche, lire le *Discours de rectorat*, prononcé quand Heidegger devient recteur, en écho à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* qu'il prononça au moment où il arrivait à Fribourg pour succéder à Husserl, lire ces deux textes prononcés au même endroit à quatre années d'intervalle, voilà un travail conséquent, qui éclaire le véritable sens du projet de refondation universitaire de Heidegger à la lumière de la rigueur et de la continuité de sa pensée philosophique. On peut certes divertir l'opinion publique en faisant de manière extérieure des rapprochements spectaculaires entre la langue du *Discours de rectorat* et le jargon des nazis – le mot *Führerschaft* s'y prête bien et il est même fondé de reprocher à Heidegger d'avoir laissé planer l'ambiguïté entre ce qu'il voulait dire lui et ce que voulait dire un même mot pour les nazis. Cette ambiguïté, c'est ce dont n'a cessé d'user Heidegger pendant le rectorat, à contre-pente du jargon nazi, et c'est ce qui lui a en un sens permis de s'égarer entre 1933 et 1934 jusqu'à ce qu'il se rende effectivement compte qu'entre ce qu'il voulait dire lui et ce que Hitler entendait en réalité, il n'y aurait aucun passage possible, ni dans un sens ni dans l'autre. Mais pour tirer au clair cette ambiguïté et cerner ainsi précisément l'erreur de Heidegger, les rapprochements à fort potentiel médiatique avec le seul jargon nazi ne suffisent pas. En ce qui concerne *Führerschaft*, en l'occurrence, cela demande tout un travail, long et patient, des textes et des cours qui ont précédé le discours de 1933, de sorte que ce discours ne soit pas survolé de manière simplement extérieure, mais pénétré de l'intérieur comme un aboutissement, chez Heidegger, de choses méditées depuis environ quinze ans. Quant à la *Führerschaft*, donc, le *Discours de rectorat* approfondit le cours de 1928-1929 ; mais pour que l'ambiguïté ne soit quand même pas trop équivoque, Heidegger commence par une mise en garde qui est aussi une illusion : il faut que « avant tout et toujours ceux qui dirigent *[die Führer]* soient eux-mêmes dirigés *[Geführte]* ». Plus loin, il précise vraiment sa pensée dans ces lignes essentielles :

> Diriger *[Führung]* implique en tout état de cause que ne soit jamais refusé à ceux qui suivent le libre usage de leur force. Or suivre comporte en soi la résistance. Cet antagonisme essentiel

> entre diriger et suivre, il n'est permis ni de l'atténuer, ni surtout de l'éteindre [GA 16, 116 ; *Écrits politiques*, p. 109].

Même si certaines tournures – que Heidegger n'emploiera plus dès sa démission – révèlent le côté malheureusement *zeitgemäß* (de circonstance) que relève à juste titre Jaspers dans sa lettre néanmoins favorable du 23 août 1933, force est de constater que la façon dont Heidegger articule la *Führung* et la *Gefolgschaft* est une interprétation très subtile du « principe d'autorité » que Jaspers salua pour sa part comme un « pas extraordinaire » (sur ce *Führerprinzip*, voir la *Correspondance avec Jaspers*, p. 414). Or cette interprétation n'a rien de commun avec l'obéissance soumise et impulsive que décrit Klemperer (*LTI, la langue du III*[e] *Reich*, chap. xxxiii) et que résumera bientôt le slogan « *Führer*, ordonne, nous suivons ! » « Car il faut, honnêtement, le préciser, écrit Jacques Derrida : au moment où il risque de mettre cette thématique de la *Führung* au service d'une politique déterminée, Heidegger donne à entendre qu'il rompt d'avance avec un tel service. Dans son essence spirituelle, cette libre conduction ne doit donner lieu à aucun suivisme... » (*Heidegger et la question*, p. 57). Lorsque le culte du *Führer* outrepassera toute limite, Heidegger ne manquera pas, dans un cours sur Hölderlin de 1934-1935, de dire que c'est un blasphème de parler « comme l'on parle aujourd'hui du Christ comme d'un dirigeant *[Führer]* » (GA 39, 210) – parce que le Christ est de substance pareille à Dieu le Père, alors qu'être vraiment dirigeant n'est possible que dans la *finitude*. Cela n'ôte rien au poids de la faute commise par Heidegger au cours de l'année où il crut que le *Führer* allait *être* la réalité allemande et sa loi (*Écrits politiques*, p. 118), mais cela permet de cerner exactement cette faute. Dans la lettre du 19 septembre 1960 à Hempel, il s'est clairement exprimé à ce sujet (GA 16, § 235). Dans le même sens et d'une manière tellement explicite qu'elle n'a échappé à aucun auditeur de l'époque, Heidegger dans son cours de 1935 d'*Introduction en la métaphysique* analyse d'emblée le mot *Einführung* (littéralement intro-duction) comme manière de « conduire vers *[Hinführen]* qui doit d'abord éveiller et produire le questionnement ». Il conclut avec tranchant :

> Ça c'est une manière de conduire *[Führung]* pour laquelle, du fait de son essence, il n'y a pas de manière de suivre *[Gefolgschaft]* [GA 40, 22].

Philosophie et idéologie font deux : introduire en philosophie, c'est nécessairement aussi éconduire du nazisme.

Il n’a donc pas fallu attendre la lettre de 1960 pour que le penseur fasse son autocritique et là où Heidegger va le plus loin, c’est en fait dans le § 26 de *Dépassement de la métaphysique (Essais et conférences)*, écrit entre 1939 et 1940. Ce texte renferme non seulement une analyse sans égale (parce qu’elle n’est pas une appréciation simplement morale) du phénomène du *Führer* et de la rage furieuse qui appartient désormais nécessairement à son être, mais aussi une méditation qui, à partir de l’histoire de l’être, ouvre une vue si ample que c’est toute notre époque actuelle, en tant que règne de l’« empire du Management » (Pierre Legendre), qui se voit finalement interrogée. En voici quelques lignes :

> À ceux qui dirigent [aux *Führer*] est propre la rage qui enrage obsessionnellement du scandale qu’ils ne causent qu’en apparence car ce ne sont pas eux qui en réalité agissent. On pense que ceux qui dirigent, dans la fureur aveugle d’un égoïsme forcené, auraient d’eux-mêmes établi à l’aune d’eux-mêmes la mesure de tout ce qui est juste et tout organisé à partir de leur propre obstination. En vérité, ils ne sont que la conséquence nécessaire du fait que l’étant a viré en son être à la modalité de l’errance, dans le déploiement de laquelle s’étend le vide qui exige pour l’étant ordre et sécurité de manière unique. De là vient la nécessité de la « direction » *[Führung]*, c’est-à-dire d’un calcul planifiant la mise en sécurité de l’ensemble de l’étant. C’est à cette fin qu’il faut mettre à disposition des hommes formatés et équipés de manière telle qu’ils soient au service de la direction. « Ceux qui dirigent » *[die Führer]* sont les ouvriers qui travaillent à l’équipement en faisant autorité et qui supervisent tous les secteurs où est mise en sécurité l’utilisation jusqu’à épuisement – la consommation – de l’étant...

La nécessité métaphysique de la « direction » à l’époque du déploiement inconditionné de la technique moderne, Heidegger la pensera également à partir du terme « cybernétique » (qui signifie étymologiquement l’action de gouverner et de diriger), dont la « domination est assurée », dit-il, « parce qu’elle est elle-même déjà guidée *[gesteuert]* par une puissance qui imprime, non seulement aux sciences mais à toute activité humaine, le caractère de la planification et du guidage *[Planung und Steuerung]* ». Dès lors poursuit Heidegger :

> La cybernétique demeure orientée sur ce point : partout mettre à disposition et produire la perspective qui fait voir des processus de part en part guidables. C’est la puissance sans borne qu’exige la possibilité d’une telle production qui détermine ce que la technique moderne a de propre, mais elle se soustrait pourtant à toute tentative de la représenter elle-même d’une façon qui serait encore technique [GA 16, 622 ; *L’Affaire de la pensée*, p. 15].

Pour notre présent, reste désormais à savoir si le changement de langue, de *Führer* à *leader*, de *Führung* à *leadership*, est un changement de nature ou si le règne managérial du Planifier Organiser Diriger Contrôler (PODC) avec toutes les variantes des modèles de « gouvernance » n’est pas une

facette autre – sans commune mesure avec la *brutalité* hitlérienne et pas directement meurtrière – de cet aspect du *délaissement de l'être* que Heidegger nomme *la prétention qu'ont les « dirigeants » (Führer) à étendre leur domination*.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009. – J. Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990. – V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2003. – P. Legendre, *Dominium mundi. L'Empire du management*, Paris, Mille et une nuits, 2007.

Bibliographie – H. Crétella, « Politique et pensée », *Études heideggeriennes*, n° 18, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

→ Consommation. Cybernétique. Hitler. Nazisme. Organisation. Parti nazi. Sécurité.

G

Gadamer, Hans Georg (1900-2002)

Étudiant à Fribourg où il s'était rendu en raison de son intérêt pour l'interprétation heideggerienne d'Aristote, Gadamer y a assisté en 1923 à plusieurs cours (dont celui portant sur l'*Herméneutique de la factivité* et celui consacré au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*) avant d'accompagner Heidegger à Marbourg où il est devenu son assistant tout en continuant à suivre ses cours qui l'ont durablement marqué : « La technique subtile des petits exercices conceptuels universitaires », confiera-t-il plus tard, « nous apparaissait soudainement infantile » (*Les Chemins de Heidegger*, p. 82).

De cet enseignement, son œuvre a reçu ses orientations majeures tout en prenant une allure qui lui est propre : revenant à une herméneutique des sciences humaines, Gadamer entend établir que l'interprétation des œuvres porte l'empreinte des structures de l'existence dégagées dans *Être et temps* et montrer que chacun est précédé par ce qui lui permet d'avoir un projet. Réhabilitant la tradition qu'il importe à ses yeux de développer en maintenant une continuité qui vient, en dernière instance, du langage dont il est impossible de s'extraire, Gadamer estime, en 1960, dans *Vérité et méthode*, que l'efficience de l'histoire exerce ses effets sans que nous puissions échapper à son efficace : elle détermine par avance ce qui nous semble digne d'être examiné, et nous ne pouvons donc prétendre à une compréhension libre de tout présupposé, le refus des préjugés étant lui-même un préjugé historiquement situé. De Heidegger, Gadamer retient que toute compréhension a une structure circulaire et anticipe ce qui est à comprendre en étant guidée par l'attente d'un sens déterminé. L'interprétation d'une œuvre appartenant au passé se fait ainsi à partir des questions présentes que lui pose l'interprète et que la lecture de l'œuvre confirmera ou infirmera : on peut donc parler d'une fusion des horizons du passé et du présent, le passé devenant présent dans un dialogue vivant avec la tradition. De ce dialogue, Heidegger lui a, dit Gadamer, donné à Marbourg le modèle lorsque, relisant Aristote en le délivrant « des couches de lecture scolastiques et déformantes », il permettait au philosophe grec « de parler comme un contemporain » (*Les Chemins de Heidegger*, p. 161). La *phronèsis*, qui est au cœur du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, lui

apparaît alors comme la vertu herméneutique par excellence dans la mesure où elle s'applique à une situation particulière sans imposer des normes figées.

Pour féconde qu'elle soit, une telle lecture opère certains glissements, puisque Heidegger montre surtout de la *phronèsis* (du verbe *phronein*, penser de manière avisée, de même racine que *phrontizô*, se soucier de) qu'elle est une manière d'être ayant pour soubassement le souci de prendre soin des plus hautes possibilités de l'être humain. Dans le cours donné à Marbourg en 1924-1925, qui est consacré au *Sophiste* de Platon mais dont une grande partie porte sur le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Heidegger montre qu'être signifie moins maintenir la continuité d'un présent constant que recueillir le *kairos*, en saisissant en un clin d'œil, à partir d'une longue expérience, le caractère unique d'une situation rassemblée en un instant décisif (*Platon : Le Sophiste*, GA 19, 164). C'est précisément ce phénomène de l'instant, où se tiennent ensemble les trois dimensions du temps dont le jeu réciproque suppose une unité, que dégage l'herméneutique propre à *Être et temps* et que dissimule la conception du temps qui nous le représente comme composé de moments successifs. Si cette entente courante du temps repose sur le privilège ontologique accordé au présent par les Grecs (et par Aristote lui-même dans la *Physique*), la reprise de la tradition de pensée occidentale vise moins à en maintenir la continuité qu'à nous dégager de son efficace par un travail de désobstruction, afin d'ouvrir un avenir véritable.

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Éd. du Seuil, 1996 ; *Les Chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

→ Herméneutique.

Garcia Lorca, Federico (1898-1936)

Il n'existe aucun texte où Heidegger cite Lorca mais c'est un poète qu'il lisait et admirait (il y a beaucoup de poètes dans ce cas). H. W. Petzet raconte qu'un soir à Brême il a emmené Heidegger au théâtre voir *Doña Rosita la vieille fille*. Très content de sa soirée, Heidegger s'était reconnu

dans le personnage de Don Martin que la nourrice va écouter faire sa classe depuis la boutique du charbonnier : « Qu'est-ce qu'une idée ? » demande Don Martin. Ne comprenant guère ce que développe le maître à quelques pas de là dans la salle basse du collège, la nourrice se sent gagnée par le rire : ce qu'est une idée, je n'en sais rien, dit-elle, « mais je comprends au moins que Don Martin a beaucoup de mérite » (*Œuvres complètes*, t. II, p. 613). À ces mots Petzet a entendu Heidegger murmurer : « Mais c'est exactement mon cas ! »

Est-ce Hugo Friedrich qui a aiguillé Heidegger sur ce poète dont il est beaucoup question dans *Structure de la poésie moderne* ? Il est, en tout cas, hautement vraisemblable qu'ils en auront parlé.

François Vezin.

Ouvrage cité – F. Garcia Lorca, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990.

Gelassenheit

Gelâzenheit

C'est à Maître Eckhart, le « maître de lecture et de vie » dont Heidegger a confié dans une lettre à Karl Jaspers (12 août 1949) qu'il avait accompagné ses pas depuis 1910, que la langue allemande doit deux termes brillant ensemble d'un éclat singulier : *gelâzenheit* et *abegescheidenheit*. La *gelâzenheit* est au cœur du premier des quatre *Traités* composés en moyen haut allemand par le maître rhénan, et l'*abegescheidenheit* a donné son titre à la considération n° 6 du dernier traité (voir *Les Traités*, et *Du détachement et autres textes*). Souvent rendu par *laisser-être*, parfois par *abandon* ou *renoncement*, *gelâzenheit* vient du verbe *lâzen*, laisser, qui n'a pas ici le sens négatif de rejeter mais celui, positif, de délier afin de libérer, et *abegescheidenheit*, traduit par *détachement*, est composé de la particule *ab*, qui marque la prise de distance, et du verbe *scheiden*, se séparer et s'éloigner. Il ne s'agit pas d'inviter à une fuite hors du monde : se mortifier en vivant isolé sans toit ni manteau revient, estime Maître Eckhart, à chercher tout de travers puisque l'obstacle n'est pas dans les choses extérieures mais dans la manière dont nous nous tournons vers elles. Irréductibles à une thérapie psychologique ou à une prescription morale, la

gelâzenheit et l'*abegescheidenheit* sont ordonnées à une unité d'être où, déprise d'elle-même, l'âme rejoint la Déité *(gotheit)*, elle-même déprise du Dieu *(got)* créateur envisagé dans sa représentation trinitaire. Libre de toute volonté propre et modelée sur la volonté divine, l'âme demeure en l'Un, immobilité mobile de laquelle tout flue comme d'une source constamment jaillissante, et vers laquelle tout reflue. S'y rassemble la plénitude du temps, le maintenant présent *(daz gegenwertigen nû)* offrant un lieu où demeurer. Alors que l'intellect humain assujetti à des représentations successives ne peut connaître que ceci et cela, *diz und daz*, la tournure convenant le mieux pour nommer ce site est *weder diz noch daz*, ni ceci ni cela : libre de tout attachement à ceci plutôt qu'à cela, chacun peut consentir à ceci comme à cela. Égal à lui-même et tenant toutes choses pour égales sans les réduire à n'être qu'équivalentes, l'homme se tient près des choses sans être dans les choses, apprendre à rester dégagé dans ses œuvres ne signifiant pas être dégagé de toute œuvre, mais d'autant mieux engagé en chacune qu'elle est accomplie sans pourquoi et sans que vienne la flétrir la préoccupation d'un gain ou d'une perte.

Dans les textes explicitement consacrés par Heidegger à la *Gelassenheit*, André Préau a donc judicieusement traduit ce terme par *égalité d'âme* ou, d'une manière peut-être moins heureuse, par *sérénité*. En 1945, dans le texte ainsi publié en français sous le titre *Pour servir de commentaire à Sérénité*, Heidegger signale que son rapport à Maître Eckhart est à la fois de proximité et d'écart. Si, estime-t-il, il y a beaucoup à apprendre du maître rhénan, la manière dont ce dernier envisage la *Gelassenheit* la situe encore à l'intérieur du domaine de la volonté, alors que ce vers quoi nous sommes requis d'aller est autre chose que l'abandon de la volonté propre à la volonté divine. S'offrant comme une indication précieuse, même provisoire, pour nommer ce qui, d'abord sans nom, est à peine connu encore, le mot *Gelassenheit* et tout ce dont il est porteur peut aider à ce que s'ouvre, à partir d'une reprise du plus ancien, un chemin à ce jour jamais frayé, en permettant d'aller vers une autre manière de penser qui délaisse la représentation par laquelle la volonté s'assure d'elle-même.

Parler simplement de non-vouloir ne saurait suffire car une démarche cherchant à renoncer volontairement au vouloir (même si elle s'offre comme un point de départ possible) reste façonnée en retour par ce à quoi elle s'oppose, vouloir ne pas vouloir restant une façon de vouloir. Mais cela peut faire signe vers une manière d'être étrangère à toute espèce de volonté,

et cependant distincte d'un laisser-aller *(fahrenlassen)* ou d'un laisser-tomber *(fallenlassen)* laissant les choses glisser *(gleitenlassen)* et aller à la dérive *(treibenlassen)*. Que tout vouloir s'efface n'est pas, précise Heidegger, une négation du vouloir-vivre à la manière de Schopenhauer : en amont de l'opposition entre activité et passivité, la *Gelassenheit* reste apparentée à la fermeté de la résolution dont parle *Être et temps*. Elle ne peut donc être confondue avec la *Nachlässigkeit*, avec l'indolence propre à celui qu'envahit la lassitude : l'attente endurante et vigilante propre à la *Gelassenheit*, délaissant l'horizon transcendantal à partir duquel un sujet s'attend à ce que ce qui vient soit conforme à ce qu'il s'en est par avance représenté, ne s'attend à rien de déterminé. Ni ceci, ni cela : ni optimisme ni pessimisme, ni espoir ni désespoir, ni consolation ni désolation ne suffisent à prendre la mesure d'une telle attente, dont il convient de souligner la portée éthique en ce sens qu'elle ménage la possibilité d'un séjour. Laisser *être* sans interposer aucun obstacle signifie alors se tenir *entre*, revenir et demeurer au milieu, *là* où tout se rencontre en venant à la présence moins par une opposition de contraires dressés l'un contre l'autre que par un jeu de contrastes se faisant sans cesse écho, et à partir de quoi s'étend ce que Heidegger nomme la Contrée, *die Gegend*. C'est à partir d'elle que l'on peut penser à neuf le présent, *die Gegenwart*, non comme ce qui s'oppose au passé et à l'avenir mais comme le lieu où se rencontrent les trois dimensions du temps : ce qui a été pensé à l'aube de notre histoire vient à nous là où nous nous y attendons le moins, à savoir dans la domination de la technique moderne ; et c'est en étant tourné vers le déjà pensé que nous pouvons y déceler ce qui, resté impensé, demeure en attente d'être pensé.

En nous libérant de tout point de vue particulier et figé, la *Gelassenheit* ouvre à cette pensée méditante demandant de nous, écrit Heidegger en 1955 dans *Sérénité*, « que nous ne nous fixions pas sur un seul aspect des choses, que nous ne soyons pas prisonniers d'une représentation, que nous ne nous lancions pas sur une voie unique dans une seule direction ». N'invitant pas plus à maudire la technique qu'à nous y assujettir, elle permet par exemple de laisser les objets techniques dans notre monde quotidien sans les rejeter et en même temps de les laisser dehors comme ne nous atteignant pas dans ce qui nous est propre : nous pouvons dire oui à leur emploi désormais inévitable, et en même temps dire non à la façon qu'ils ont de nous accaparer. Par-delà le rapport aux objets et le rendant possible, la *Gelassenheit* se montre inséparable de l'« esprit ouvert au secret », attentif

au mouvement double qui régit le monde technique dont le sens se dérobe en même temps qu'il nous apparaît peu à peu. Si notre époque s'accompagne de l'incapacité organisée d'aller vers ce qui est digne de question (le sens de *être* comme venue à la présence) et si elle s'égare souvent en de basses polémiques, autre est la retenue propre à la *Gelassenheit*. Dans la Postface donnée en 1943 à la conférence de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger l'indique :

> De grossières méprises sont également de quelque fruit, même quand elles sont proférées dans la violence d'une polémique aveugle. Il faut seulement que la pensée en revenant à elle-même ramène tout au laisser-être, *die Gelassenheit*, d'une méditation patiente [GA 9, 305].

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – Maître Eckhart, *Les Traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éd. du Seuil, 1971 ; *Du détachement et autres textes*, trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, Paris, Payot-Rivages, 1995.

→ Attente. Bouddhisme. Chemin de campagne. Contrée. Eckhart. Laisser. Mystique. Présent. Représentation. Volonté.

Gemüt

Heidegger reprend un mot teinté de subjectivisme et l'entend comme le cœur de l'accord de l'être et de l'être humain. Couramment, le mot se traduit par l'« âme », le « cœur », et aussi par l'« esprit » mais non au sens de l'intelligence cérébrale. Le sens de *Gemüt* est à rapprocher du mot grec *to phrèn*, qui désigne ce que nous appelons aujourd'hui le plexus solaire. C'est celui-ci, et non le cerveau, qui est pour les Grecs le siège de la pensée. D'où le fait que *to phrèn* désigne aussi l'« intelligence », l'« esprit ». Les sentiments et les pensées sont ce qui arrive au cœur et l'amène à vibrer d'une certaine tonalité. Le cœur reçoit en s'accordant à ce qui est reçu. Le cœur est pensé par Hölderlin comme ce qui fait l'épreuve du rapport à ce qui est : « Mon cœur, devient/infaillible cristal auquel la lumière s'éprouve... » *(De l'abîme en effet...)*. Quel est le rapport du cœur au courage ? Le courage suppose, comme on dit en français, d'*avoir le cœur* à ce que l'on fait, d'y *être* entièrement, ce qui est l'indice d'une résolution pleinement ouverte. En allemand, *zumute sein* indique comment on se sent,

dans quelle disposition on se trouve. La disposition est déjà accordée à ce qui advient. Si nous considérons le « cœur » autrement que comme simple organe, nous remarquons que la façon dont il bat, selon un rythme qui dépend de ce qui nous arrive, indique qu'il est en lui-même aptitude d'être en accord. Cœur, courage et accord sont étymologiquement liés en français. *Der Mut*, dont *Gemüt* est le recueillement intime, désigne couramment en allemand le « courage », à condition de ne pas le comprendre comme une détermination subjective de la volonté qui se motiverait elle-même. Il n'y a de courage qu'à condition d'être encouragé et de répondre à cet encouragement. À la différence de la témérité, le courage affronte ce qui est en cause avec lucidité et sobriété. Le courage indique ainsi la capacité de bien s'accorder, ce qui implique la disposition ouverte à ce qu'elle accueille et qui l'encourage. Dans *À l'expérience de penser*, Heidegger dit :

> Si le courage de la pensée vient d'un appel de l'être, ce qui nous est dispensé trouve alors son langage.
> *Stammt der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns, dann gedeiht die Sprache des Geschicks* [GA 13, 77].

Heidegger emploie rarement le mot *Gemüt* très marqué en Allemagne par l'usage qu'en ont fait les romantiques et dont il dit dans *Approche de Hölderlin* qu'« il a perdu sa force originale de nomination » (GA 4, 122). Il s'y essaie toutefois d'une manière très singulière, notamment dans le traité de 1941 *Sur le commencement* (GA 70). En écrivant parfois *Ge-müt*, avec un tiret, Heidegger souligne la nécessité de penser le préfixe *ge-*, soit l'indice d'un ensemble. *Ge-müt* indique alors la manière dont l'être humain et l'être s'adressent *ensemble* l'un à l'autre : *Da-sein ist als Ge-müt die Gestimmtheit durch die Stimme des Seyns* – « Être le là, c'est, comme rassemblement du cœur, l'être-accordé à travers la voix de l'estre » (GA 70, 131). L'être s'adresse à nous (selon les modalités diverses d'un même *Mut : Armut*, *Sanftmut*, *Langmut*, *Anmut*, etc., voir GA 70, 135) et nous engage à lui répondre. *Das Gemüt* n'est pas une faculté de l'être humain mais l'accord au sein duquel être et être humain répondent l'un de l'autre. Ainsi, loin de toute sentimentalité, dit Heidegger :

> [...] ce mot de *Gemüt* abrite encore l'adresse d'une autre parole, que nous entendrons un jour à nouveau, quand nous aurons désappris de penser l'être humain d'après l'opinion des anthropologies [GA 4, 122 ; *Approche de Hölderlin*, p. 156].

Adéline Froidecourt.

→ Anthropologie. Romantisme. *Stimmung*.

Génétique

En 1940, dans un séminaire sur la *Physique* d'Aristote, Heidegger travaille le rapport entre la *technè* et la *physis* et interroge à partir de là le sens du vivant, de la médecine, du rapport entre la vie et la mort, et remarque avec insistance :

> Parfois, on dirait que l'humanité des Temps nouveaux fonce vers ce but : *que l'homme se produise lui-même techniquement* ; que cela réussisse et l'homme se sera lui-même – c'est-à-dire *son aître en tant que subjectivité* – fait sauter en l'air ; sauter en l'air, là où ne vaut plus comme unique « sens » que l'absolue absence de sens et où maintenir cette validité apparaît comme la « domination » de l'homme sur le globe terrestre [GA 9, 257 ; *Questions ii*, p. 206].

Deux ans plus tard, l'année où l'un des plus prestigieux prix de l'État allemand, le Goethe-Preis, est attribué au biochimiste R. Kuhn, il écrit au § 26 de *Dépassement de la métaphysique* :

> Puisque l'homme est la matière première la plus importante, on peut compter qu'un jour, sur la base des recherches des chimistes contemporains, on édifiera des fabriques pour la production artificielle du matériau humain [GA 7, 93 ; *Essais et conférences*, p. 110].

Le présupposé historial de la phrase est majeur : c'est à l'époque du règne de la technique où l'homme est ramené à une matière première que la subjectivité humaine, dans sa toute-puissance, peut aller jusqu'à se faire elle-même exploser à travers l'entreprise de production artificielle du matériau humain. Ces réflexions sont également inséparables de leur contexte immédiat : l'époque où médecins, anthropologues, généticiens et psychiatres apportent leur concours au projet nazi d'optimisation de la race « aryenne », notamment au moyen de recherches menées sur le patrimoine héréditaire. Le détail de ces recherches centralisées par l'Institut de l'Empereur Guillaume n'était évidemment pas public, mais la mise au pas biologique du régime ne pouvait échapper à personne. En 1940, Eugen Fischer qui fut directeur de l'Institut de l'Empereur Guillaume d'Anthropologie, de génétique humaine et d'eugénisme de Berlin-Dahlem de 1927 à 1942 écrit dans son *Rapport sur la création d'un nouveau service de génétique expérimentale des pathologies* :

> La victoire imminente et la gigantesque construction du Reich grand-allemand placent aussi nos instituts de recherche devant de grandes et nouvelles missions. Jusqu'ici, ce sont avant tout les entreprises stratégiques, la physique, la chimie et la technique qui occupaient la première place. Il se pourrait que dans un très proche avenir on attribue une importance extraordinaire à ce qui relève pour ainsi dire de la gestion de l'humain, les questions liées à la santé héréditaire, à la race, à la sélection humaine, aux effets sur l'environnement. Ainsi, de nouvelles tâches gigantesques attendent notre institut ; sur de nombreux points, elles rendent une réorganisation indispensable [cité par E. Klee, *La Médecine nazie et ses victimes*, p. 329].

Créé en 1941, ce service de génétique expérimentale des pathologies fut dirigé par Hans Nachstheim, zoologue, biologiste et généticien, qui n'était pas membre du parti nazi, mais qui, afin de dépister l'épilepsie d'origine héréditaire ou non héréditaire, fit des expériences dans des chambres à basse pression sur des milliers de lapins, puis sur des enfants venus de l'asile de Görden. Après la guerre, explique E. Klee dans *La Médecine nazie et ses victimes* :

> Il devient professeur de génétique à l'université Humboldt, dans la partie orientale de Berlin, et passe, en 1949, à l'université libre. En 1953, l'Institut de biologie comparative de l'hérédité et de génétique comparative des pathologies de Berlin-Dahlem [Institut qu'il dirige] passe sous la responsabilité de la Société Max-Planck. En 1955, Nachtsheim reçoit la Grande croix fédérale du Mérite, en 1958, il devient membre du Conseil fédéral de la santé [*ibid.*, p. 169].

Tout comme celui d'un Wernher von Braun, par exemple, qui aura même été SS avant d'occuper une place décisive dans la fondation de la NASA pour finalement recevoir en 1975 la *National Medal of Science*, c'est le genre de parcours qui donne à penser ; en 1952, dans le cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, Heidegger dira : « Cette guerre mondiale n'a rien décidé, si nous prenons ici décision dans un sens si élevé et si ample qu'il en vient à concerner uniquement le destin d'aître essentiel de l'être humain sur cette terre » (GA 8, 71).

Quant à Fischer, il écrit encore dans l'article « L'hérédité en destin », paru le 28 mars 1943 dans la *Deutsche Allgemeine Zeitung*, que « c'est une chance rare et toute particulière, pour une recherche en soi théorique, que d'intervenir à une époque où l'idéologie la plus répandue l'accueille avec reconnaissance, et mieux, où ses résultats pratiques sont immédiatement acceptés et utilisés comme fondement de mesures prises par l'État ». On est ici au cœur de ce que Heidegger dénonce dans le séminaire de 1937-1938 *La Menace qui pèse sur la science*, à savoir la « mise en exploitation *völkisch* et technique » des sciences, qui sont régies par l'*utilité* que leur assigne le jargon nazi, « cette logorrhée creuse, qui n'a que ''vision du

monde'' à la bouche » (GA 76, 213 ; *Écrits politiques*, p. 180). Ces pages constituent au demeurant la décharge la plus violente de Heidegger contre le « déchaînement grossier, inepte et sans esprit d'une ''science nouvelle au service du peuple'' » qu'organisaient les « représentants *völkisch* » au sein des universités (GA 76, 216 ; *Écrits politiques*, p. 187).

Savant (généticien, professeur de médecine et d'anthropologie) avant de devenir fervent idéologue nazi, Fischer n'entre au parti nazi « que » – si on peut dire – à la fin des années 1930 ; il est coauteur du célèbre manuel dit « Baur-Fischer-Lenz » sur les *Principes de génétique humaine et d'hygiène raciale* (*Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*, 1921) qui fut le premier manuel universitaire de génétique humaine et qui demeura en usage jusque dans les années 1950-1960 (l'« édition de 1936 », explique Benoît Massin dans l'article « Apprendre à classer et à sélectionner... », « qui paraît donc durant le régime nazi, est citée comme une ''référence'' majeure par le généticien juif émigré aux États-Unis Curt Stern dans ses *Principles of Human Genetics*, 1950 »). À propos de ce manuel, il faut encore savoir ce que précise Rita Thalmann dans « Ploetz, Rüdin, Fischer, Lenz, Von Verschuer : pionniers et cautions scientifiques de l''hygiène raciale'' » :

> Un second volume, réalisé par Lenz seul en 1923, traite de la sélection humaine et des « maladies du corps politique ». C'est ce deuxième volume que Lehmann fit parvenir à Hitler dans sa prison de Landsberg en 1924.

Dans l'élaboration du biologisme comme vision du monde, Hitler s'est inspiré d'un courant parfaitement en vogue dans toute l'Europe et aux États-Unis : « Dans la seconde moitié du XIXe siècle, et jusqu'aux années 1940, l'eugénisme fut une doctrine de progrès qui rassemblait de nombreux hommes de raison et de science, souvent des militants laïques partisans de la révolution scientifique en cours » (G. Bensoussan, *Europe. Une passion génocidaire*, p. 175). Né en 1874, E. Fischer fait partie de ces hommes parmi lesquels on trouve, entre autres, le cousin de Darwin Francis Galton ou l'américain Charles Davenport. C'est pourquoi, comme le raconte Benno Müller-Hill dans *Science nazie. Science de mort*, lorsque fut par exemple promulguée la loi du 14 juillet 1933 sur la « prévention de la transmission des maladies héréditaires », Fischer « avait lancé, en comité, au jeune national-socialiste qu'était le Dr Conti : ''Il [le NSDAP] n'existe pas depuis aussi longtemps, et de loin, que notre mouvement eugéniste ! » (p. 23).

Fischer a rallié le nazisme parce qu'il voyait ce mouvement disposé à entreprendre la révolution eugénique dont il pensait que tous les peuples auraient un jour à la faire et le régime nazi lui aura permis de poursuivre des recherches sur l'hérédité entreprises bien avant l'arrivée au pouvoir de Hitler. Or cette révolution eugénique passe par le développement de la recherche génétique qui lui est, à cette époque, inféodée.

Dans le pamphlet truffé de mensonges *Heidegger et le nazisme*, Victor Farías – « l'auteur de ce salmigondis », comme l'appelle J. Derrida – a essayé d'émouvoir les foules en racontant que Heidegger aurait été ami de Fischer parce qu'il lui a dédicacé un livre en 1960. Cela bien entendu « démontrerait » le nazisme du penseur. Tirer de pareilles conclusions à partir de la simple collusion factuelle entre deux noms est un procédé pour le moins étrange, dont on a mieux mesuré la détestable malhonnêteté lorsqu'il fut réemployé par d'autres, mais de manière tout à fait analogue, pour prouver, à partir d'une dédicace à Mussolini, que Freud était fasciste. Faute de la moindre connaissance de la pensée, sans même parler d'une intelligence de cette pensée, c'est le genre d'écran de fumée qu'on se plaît à répandre pour faire sensation et se dispenser d'avoir à travailler les textes. En ce qui concerne Heidegger, il n'est pas faux qu'il a connu Fischer qu'il a rencontré comme collègue à l'université de Fribourg en 1918 (Fischer fut alors nommé comme professeur ordinaire d'anatomie et de pathologie) ; il n'est pas faux non plus qu'il lui ait envoyé en 1960 un livre avec une dédicace des plus plates (« Cordiales salutations et vœux de Nouvel An »). La raison en est simple : en novembre 1944, Heidegger fut interdit par les autorités nazies de poursuivre son enseignement, parce que, en dépit de son âge, de sa fragilité cardiaque et du fait que ses deux fils étaient déjà sur le front, il fut enrôlé dans le cadre du *Volkssturm* (levée en masse) pour aller faire des travaux de terrassement sur les rives du Rhin. Rüdiger Safranski raconte dans *Heidegger et son temps* :

> L'exemption n'était possible sous aucun prétexte, la capacité de travail était le seul critère d'aptitude. Comme Heidegger possédait cette capacité de travail, il était apte. Mais tous ses collègues ne furent pas réquisitionnés. C'étaient les instances locales du parti qui étaient chargées d'assurer le recrutement. Un grand désordre régnait. Des membres de la faculté de philosophie intervinrent pour demander la libération de Heidegger. Eugen Fischer, ancien directeur de l'Institut de l'Empereur Guillaume d'Anthropologie, de génétique humaine et d'eugénisme de Berlin, de sinistre réputation, qui était alors professeur émérite à Fribourg, écrivit en leur nom à Scheel, le directeur de l'Union des professeurs du Reich [p. 349].

Grâce à cette intervention, Heidegger fut dispensé des travaux physiques, mais ne réintégra pas ses fonctions de professeur. Heidegger n'était pas un ami de Fischer, mais il doit à ce collègue d'avoir intercédé en sa faveur. Une chose reste ambiguë dans le propos de Safranski : la « sinistre réputation » de Fischer, aujourd'hui bien établie, ne date véritablement que des années 1980, lorsque fut rendue publique, grâce notamment au livre de Benno Müller-Hill *Science nazie. Science de mort*, l'ampleur des agissements de Fischer dans le cadre de ses activités à l'Institut de l'Empereur Guillaume (voir F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, p. 90). Ces activités, les recherches génétiques en eugénisme mises au service de la politique raciale du Reich, nous savons désormais aussi qu'elles s'intensifièrent encore, après le départ à la retraite en 1942 de Fischer, sous l'égide du professeur O. von Verschuer (« le plus éminent représentant en Allemagne de la ''méthode des jumeaux'' et de la génétique médicale », dit B. Massin) qui commença à travailler en liaison directe avec les camps d'extermination par l'intermédiaire de son assistant J. Mengele à Auschwitz. Mais de son vivant, et de manière tout à fait caractéristique de l'organisation silencieuse du crime nazi, Fischer passait pour neutre : « Ce savant de renom mondial a été volontiers mentionné à l'étranger comme type respectable du savant nazi », écrivent Léon Poliakov et Josef Wulf dans la notice qu'ils lui consacrent dans *Das Dritte Reich und seine Denker*. Pour des raisons en réalité non moins aberrantes que celles des nazis, il n'était même pas toujours en accord avec eux, considérant que c'était l'idéologie politique qui devait se conformer à la science, et non l'inverse. Dès le début du IIIe Reich, raconte B. Müller-Hill,

> l'antisémitisme scientifique du Pr Fischer n'allait pas assez loin pour les nationaux-socialistes. Les professeurs de l'université de Berlin l'élurent [en 1933], contre l'avis des nationaux-socialistes, recteur de l'établissement, les eugénistes munichois [...] lui firent perdre sa place de président de la société Eugéniste. Le Pr Fischer resta sur ses positions. Dans son discours inaugural, il chanta les louanges du nouveau régime, mais ne changea pas d'opinion.

Ces frictions qu'il put avoir surtout dans les premières années avec le nouveau régime ne nous empêchent évidemment pas de savoir, à présent que les activités de l'Institut de l'Empereur Guillaume d'Anthropologie, de génétique humaine et d'eugénisme font l'objet d'études historiques approfondies, que « si quelqu'un doit l'être, c'est lui qui devrait être mis sur la liste des criminels de guerre » (lettre de Franz Weidenreich, cité par Benoît Massin, *ibid.*, p. 344). Sans que Heidegger ait pu savoir à quel point

c'était vrai dans ce cas précis, si nous voulons situer, du point de vue philosophique heideggerien ce qu'incarne E. Fischer en tant que scientifique, il faut se reporter aux importantes « Thèses sur la ''science'' » au § 76 des *Apports à la philosophie*, dans lesquelles, au milieu des années 1930, est analysée en détail la mutation du savoir scientifique lorsqu'il devient science technique des Temps nouveaux ; au numéro 10, est notamment écrit :

> La question décisive, pour la science en tant que telle, n'est *pas* : quel caractère essentiel présente l'étant qui se trouve constituer le fond de la région en question ? C'est au contraire : est-ce par cette procédure-ci, ou bien par cette autre, que l'on peut espérer parvenir à une « connaissance », autrement dit à ce que la recherche aboutisse à un *résultat* ? On est ici conduit par la visée qui consiste à organiser la fourniture de « résultats ». Ceux-ci, et plus encore leur aptitude immédiate à être exploités, assurent que la recherche est menée avec justesse – cette justesse scientifique passant pour vérité du savoir. « La » science ne peut plus chercher la justification de sa nécessité qu'à partir d'elle-même, en invoquant ses « résultats » et leur utilité (le fait, alors, que la science se justifie à titre de « valeur culturelle », ou bien en tant que « servant le peuple », ou bien à titre de « science politisée », *cela ne change strictement rien du point de vue de la pleine essence* – raison pour laquelle toutes les justifications et « donations de sens » de ce type s'entremêlent et s'avèrent de plus en plus, malgré une apparente hostilité, comme ayant une affinité commune). Pour devenir une « science nationale-socialiste », la science doit d'abord être de fond en comble une science des Temps nouveaux (c'est-à-dire une science « libérale »). En prétendant faire passer le procédé avant ce qu'il s'agit de connaître, et la justesse de l'énoncé avant la vérité de l'étant, cette science autorise en effet le changement à volonté, selon les besoins du moment, de ses objectifs... [GA 65, 148].

Avec E. Fischer et de nombreux autres savants, la génétique et l'anthropologie furent sous le IIIe Reich l'exemple par excellence de sciences des Temps nouveaux dont l'orientation n'est plus déterminée par la vérité comme telle, mais par l'exigence de résultats utiles, politiquement exploitables, qu'il s'agisse de la soi-disant « utilité pour le peuple » propre à la vision du monde nazie ou de la rentabilité maximale du management scientifique américain :

> L'organisation *völkisch* de la « science » se meut sur la même voie que l'organisation « américanisée » ; la seule question reste de savoir de quel côté les plus grands moyens et les forces les plus vives vont plus vite et mieux être mis en train pour forcer la pleine essence *inchangée* (et d'ailleurs impossible à faire changer) de la science des Temps nouveaux à gagner son état définitif et ultime... [GA 65, 149].

En dépit de certaines prémices (pendant la Première Guerre mondiale, c'est le futur prix Nobel de chimie Fritz Haber qui met au point les gaz toxiques de combat à l'Institut de l'Empereur Guillaume et qui convainc l'État-major allemand, d'abord réticent, de les employer), la Seconde

Guerre mondiale est la première fois dans l'histoire où des scientifiques sont devenus criminels de guerre. Il faudrait s'interroger sur la nouvelle articulation que cela implique quant aux rapports de la science, de la technique et de la politique en cette époque que Heidegger nomme celle du règne de la technique et du délaissement de l'être. Entre 1933 et 1945, la génétique naissante fut mise au service de la politique hitlérienne à travers un projet eugénique de sélection, puis d'extermination ; pour éclairer la situation dans laquelle la monstruosité du projet nazi a pu voir le jour, Jean Beaufret explique :

> Le racisme hitlérien n'est pas d'abord, aux yeux de Heidegger, une pulsion obscure de l'instinct mais bel et bien un redoutable projet conceptuel. Car c'est relativement à un eugénisme que le projet existe. [...] Ce qui lui sembla bientôt révélateur dans cette troisième apparition du totalitarisme, c'étaient les signes avant-coureurs (et sans précédent) d'un projet de sélection, de manipulation biologique, génétique, de l'homme par lui-même [F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 196].

Après la guerre, il semble que la génétique ait tenté de se séparer de la double perspective de l'eugénisme et de l'hygiène raciale avec laquelle elle a partie liée depuis ses premiers pas au début du XXe siècle, non seulement en Allemagne, mais aussi aux États-Unis, en Suède et ailleurs. G. Bensoussan précise :

> La loi eugéniste promulguée en Allemagne le 14 juillet 1933 [sur « la prévention et la transmission des maladies héréditaires »], loin d'être une création *sui generis* du nazisme, était calquée sur le modèle californien, déjà exporté vers la Suisse, le Danemark et le Canada. La loi américaine était d'ailleurs plus dure que ne le sera la loi allemande, laquelle rencontrera l'opposition de l'Église catholique par la voix, en particulier, de Mgr von Galen, évêque de Münster en janvier 1934, celui-là même qui s'opposera en 1941 au programme T4 [*Europe. Une passion génocidaire*, p. 177].

Ce que nous avons désormais à comprendre, c'est qu'il ne suffit pas d'abandonner la visée raciale pour que le projet conceptuel d'optimisation du patrimoine génétique humain cesse d'ouvrir sur des perspectives effrayantes. Au-delà et en amont du nazisme, ce projet conceptuel appartient historialement à une époque : celle des Temps nouveaux, où l'homme se pense en tant que fonds disponible et cherche à s'autoproduire, conformément à l'horizon où il se trouve désormais, à savoir la faisabilité absolue, une fois que règne la *Machenschaft* (l'ère de l'efficience inconditionnelle), c'est-à-dire l'aître de la technique. Dans les années 1940, Heidegger ne parle pas encore nommément de génétique, mais son questionnement permet d'abord d'appréhender l'horizon historial de la

génétique et ensuite de poser la question suivante : que signifie *être* quand l'être humain est pensé à partir du gène ? À cette question philosophique, aucun généticien ne peut répondre parce qu'elle ne ressortit pas à son domaine d'investigation. Mais il faut voir que si les comités d'éthique continuent de l'esquiver, ils ne pourront faire que tenter en vain de réglementer un processus sur lequel ils seront toujours en retard, sans pouvoir jamais appréhender les problèmes de *biopolitique* (Michel Foucault) qu'il pose, ni saisir, comme écrit Heidegger à son épouse le 26 janvier 1967 : « Ce qu'a d'historialement destinal *[Geschickhafte]* une destruction de l'humanité de l'être humain par la biophysique. » En 1955, dans *Sérénité*, en écho à une phrase du prix Nobel de chimie W. M. Stanley (« L'heure est proche où la vie se trouvera placée entre les mains des chimistes, qui feront, déferont ou modifieront à leur gré la substance vivante »), Heidegger avait déjà évoqué le fait que la technique nous prépare « une agression contre la vie et contre l'aître de l'être humain, au regard de laquelle l'explosion d'une bombe à hydrogène est peu de chose ». Dans l'entretien télévisé avec Richard Wisser, il fera à nouveau allusion à ces déclarations après avoir dit :

> Lorsque vous évoquez cette idée du péril que représente la bombe atomique et d'un péril encore plus grand de la technique, je pense à ce qui se développe aujourd'hui en tant que biophysique, au fait que, dans un temps prévisible, nous serons en mesure de *faire* l'homme, c'est-à-dire de le construire intégralement dans son essence organique, suivant ce dont on a besoin : des hommes adroits et des maladroits, des intelligents et – des imbéciles. On ira jusque-là ! [*Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 385-386].

Mais c'est en 1967, dans la grande conférence d'Athènes, qu'il parle le plus longuement de la génétique. Voici la fin du passage :

> On parle d'« archives de l'information génétique ». Sur sa connaissance, on fonde la perspective assurée de réussir un jour à contrôler la capacité technique scientifique de produire et de sélectionner l'homme [*ibid.*, p. 373].

Au regard de cette perspective, force est de s'interroger comme le fait Bernard Sichère, dans son livre « *Seul un Dieu peut encore nous sauver » (Le nihilisme et son envers)*, même si cette interrogation risque de faire chavirer toutes nos certitudes :

> Mais qu'avons-nous fait d'autre, depuis, que généraliser ce qu'on peut bien nommer l'« axiome de Mengele » par-delà la singularité du racisme hitlérien, en posant que c'est désormais tout homme qui doit être défini essentiellement comme un organisme vivant indéfiniment manipulable ? [p. 240].

Quelques mois avant la conférence d'Athènes, à la fin de la première séance du séminaire d'Eugen Fink sur Héraclite, Heidegger évoque, à partir de la question de la cybernétique, la génétique dans son rapport avec la théorie de l'information et conclut :

> Quant au reproche courant selon lequel la philosophie ne comprend rien aux sciences de la nature et boite continuellement derrière elles, nous pouvons l'accepter en toute tranquillité. L'important pour nous, c'est de dire aux savants ce qu'ils sont véritablement en train de faire [GA 15, 29 ; *Héraclite*, p. 24].

Il ne faut pas sous-estimer la profonde pertinence de la corrélation que saisit Heidegger dans les années 1950 entre la génétique, la cybernétique et la théorie de l'information. Le développement de la bio-informatique qui fournit désormais un langage pour la gestion des gènes en est l'éclatante mise en œuvre, mais on peut songer en amont à une figure aussi emblématique des Temps nouveaux que Warren Weaver. Prototype du manager scientifique, Weaver fut directeur entre 1932 et 1955 de la Natural Science Division (département des sciences expérimentales) de la Fondation Rockefeller. Se situant dans la mouvance du philanthropisme scientifique, cette fondation illustre quant à elle à merveille ce que dit Heidegger au sujet du rapport entre science et technique, où il nous invite à « penser la science elle-même comme une suite non, bien sûr, de la technique, mais de ce qu'il nomme l'*essence* – peut-être pourrions-nous dire en français l'*esprit* de la technique » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 45). C'est suivant l'esprit ou l'aître de la technique, dont la figure est ici la constante sommation d'arriver à des résultats utiles, efficaces et rentables, que la recherche scientifique fut gérée notamment par Weaver à la fondation Rockefeller (on peut suivre le détail du développement de cette fondation grâce au livre de J.-F. Picard *La Fondation Rockefeller et la recherche médicale*). *« L'industrie prend en charge la science »*, écrit Heidegger en 1937-1938, avant de poursuivre :

> Ce processus lui non plus n'est rien de fondamentalement nouveau ; il est au contraire déjà préfiguré dans l'aître des Temps nouveaux. L'activité scientifique est déjà depuis longtemps devenue en elle-même très proche des caractéristiques de l'industrie (songeons seulement aux formes américaines de l'activité scientifique) [GA 76, 161 ; *Écrits politiques*, p. 170-171].

En ce qui concerne Weaver, il n'est pas seulement intéressant comme figure du gestionnaire scientifique à l'époque du règne de la technique,

mais parce qu'il se situe à la croisée des secteurs qui vont donner sa colonne vertébrale au développement de la génétique comme science des Temps nouveaux. En effet :

1. C'est à lui qu'on doit, en 1938, l'emploi de l'expression « biologie moléculaire » qui est à la base notamment du génie génétique. L'idée directrice de Weaver est de mettre les acquis de la physique, de la chimie et des mathématiques au profit des sciences de la vie.

2. Il est, au sortir de la guerre, le premier à envisager l'idée de *traduction automatique* qui repose sur une formalisation mathématique du langage. Dès 1947, il partage le fruit de ses recherches avec le père fondateur de la cybernétique Norbert Wiener.

3. Il est, en 1949, l'auteur de la première *théorie de l'information* qu'il développe dans un livre coécrit avec C. Shannon : *Théorie mathématique de la communication*.

Il y aurait un travail scientifique historial important à mener pour penser l'unité de ces trois axes et pour expliciter comment, en définitive, la biologie moléculaire, la statistique (dont Weaver fut aussi théoricien), la formalisation mathématique, les concepts de message, d'organisation, d'information contribuent à déterminer actuellement l'essence du projet génétique de la nature et de l'humain. Certainement, W. Weaver n'est qu'un savant parmi d'autres très nombreux qui ont contribué à donner à la génétique son essor, mais il est une figure exemplaire, parce qu'il résume à lui seul les directions essentielles de cette science. Dans la perspective historiale, il serait également pertinent de s'interroger sur le sens du projet génétique à la lumière de certaines déclarations de Weaver qui ne semblent pas exemptes d'une certaine perspective eugéniste. Dans un rapport du conseil d'administration de la Fondation Rockefeller de 1933, Weaver écrit :

> Pouvons-nous développer une génétique assez solide et approfondie pour engendrer des hommes supérieurs dans l'avenir ? Pouvons-nous en savoir assez sur la physiologie et la psychologie de la sexualité pour que l'homme puisse mettre cet aspect omniprésent, essentiel et dangereux de la vie sous un contrôle rationnel. [...] L'homme peut-il acquérir une connaissance suffisante de ses propres processus vitaux de façon que nous puissions rationaliser le comportement humain ? [cité par Lily E. Kay, *The Molecular Vision of Life*, p. 45].

Personne n'ignore tous les progrès immenses que la génétique a aujourd'hui rendus possibles en médecine et il n'est pas question ni pour Heidegger ni pour aucun penseur de le contester. La perspective de la

louange ou du blâme des résultats n'est au demeurant pas celle de la philosophie dont le sens repose dans l'interrogation. Il s'agit en l'occurrence de s'interroger sur la signification historiale et métaphysique du projet génétique qui appartient à la science des Temps nouveaux. Au vu de l'accélération du déploiement de ce projet rendue possible par la connexion entre informatique et biologie moléculaire, il s'agit de ne pas faire l'économie de l'interrogation d'abord la plus simple : que signifie être humain ? Comment prendre la mesure de l'essentielle *finitude humaine*, alors que se développe un programme (informatique autant que génétique) qui semble aspirer à reculer toutes les limites de l'humain grâce au concours de « généticiens-citoyens » ? Il faut désormais savoir que tout le monde peut aujourd'hui envoyer 299 dollars et un peu de salive à une firme comme 23andMe appartenant à l'épouse du fondateur de Google, afin de procéder à un séquençage de son génome et recevoir, via Internet, des informations sur son patrimoine génétique. Mais cette première percée de la génétique auprès du grand public cherchant à s'informer génétiquement de ses origines ethniques, de son éventuel terrain concernant certaines maladies, voire de sa personnalité (!) a permis l'essor d'une sorte de génétique en *open source* à travers une société à but non lucratif telle que Do-It-Yourself Genomics qui encourage des « chercheurs-citoyens » à offrir bénévolement les informations de leur génome analysé. Ainsi, écrit Yves Eudes dans l'article « Généticiens autodidactes » qui figure en ligne sur le site de DIY Genomics :

> Chaque participant à DIY Genomics doit d'abord faire établir son profil génétique par 23andMe, ou une société concurrente. Puis il doit télécharger son code génétique à l'état brut et le renvoyer sur le site de DIY Genomics, où il sera stocké, publié, puis analysé en fonction des recherches en cours. [...]
> À terme, l'ambition des « généticiens-citoyens » californiens est sans limite. Ils rêvent d'inventer une nouvelle forme de médecine préventive « génomique », qui permettra de ralentir les mécanismes du vieillissement au niveau de la cellule, y compris chez des personnes réputées bien portantes. [...]
> Déjà d'autres start-up préparent des applications de « génomique personnelle » pour les Smartphone comme l'iPhone ou le BlackBerry : bientôt chacun pourra télécharger l'intégralité de son code génétique sur son téléphone mobile, le transporter partout avec soi et le partager à tout moment avec qui bon lui semble [*Le Monde*, 12 août 2010, p. 3].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Cahier de l'Herne Heidegger*, M. Haar (dir.), Paris, Le livre de Poche, 1989. – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris,

Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1978. – G. Bensoussan, *Europe. Une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Mille et une nuits, 2006. – F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988. – L. E. Kay, *The Molecular Vision of Life : Caltech, the Rockefeller Foundation and the Rise of the New Biology*, Oxford, University Press, 1993. – J-Fr. Picard, *La Fondation Rockefeller et la recherche médicale*, Paris, PUF, 1999. – L. Poliakov, J. Wulf, *Das Dritte Reich und seine Denker*, Wiesbaden, Fourier, 1989. – R. Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996. – B. Sichère, *« Seul un Dieu peut encore nous sauver ». Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « DDB/Philosophie », 2002. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

Bibliographie – E. Klee, *La Médecine nazie et ses victimes*, trad. O. Mannoni, Arles, Solin / Actes Sud, 1999. – B. Müller-Hill, *Science nazie science de mort. L'extermination des Juifs, des Tziganes et des malades mentaux de 1933 à 1945*, trad. O. Mannoni, Paris, Odile Jacob, 1989. – Dans le numéro important de la *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 183, « Classer/Penser/Exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale », juillet/décembre 2005, on peut se reporter notamment aux textes évoqués ici : R. Thalmann, « Ploetz, Rüdin, Fischer, Lenz, von Verschuer : pionniers et cautions scientifiques de l'''hygiène raciale'' », p. 211-225 ; B. Massin, « Apprendre à classer et à sélectionner. L'enseignement de l'eugénisme, de l'hygiène raciale et de la raciologie dans les universités allemandes (1930-1945) », p. 265-345 (dans ce texte très développé, le paragraphe « Questions de définitions », p. 304-306 est précieux pour clarifier le vocabulaire français et allemand de cette partie de la biologie consacrée à l'hérédité qu'est la génétique).

→ Anthropologie. Autodestruction. Extermination. Insurrection. *Machenschaft*. Racisme. Shoah.

Génie

Heidegger dégage les présupposés qu'implique depuis le XVIIIe siècle l'attribution du mot « génie » à celui qui excelle dans un domaine et particulièrement dans l'art. Le dictionnaire des frères Grimm signale que

cet emploi du mot « génie » va de pair avec l'apparition de la locution « esprit créateur ». Le génie est créateur en ce qu'il est censé pouvoir tirer de son propre fonds ce qu'il produit. Cela suppose que son être repose entièrement sur lui-même. En termes philosophiques : cela suppose qu'il soit sujet souverain et absolu. Heidegger le remarque dès 1935, au moment où la propagande nazie organise le culte des « génies » nationaux : « [...] le subjectivisme moderne interprète de travers ce qui est créateur comme la performance géniale d'un sujet souverain » (GA 5, 63-64 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 86). Puisant en son propre fonds, le génie est « créateur » au sens qui était autrefois d'abord attribué à Dieu. Le texte de François Vezin, intitulé : « La question de l'œuvre d'art » et publié dans *La Fête de la pensée*, est éclairant à ce propos : « Le génie, ce n'est pas la Muse antique. C'est un principe intérieur à la subjectivité de l'artiste et sans lequel l'artiste ne serait qu'un talentueux artisan » (p. 270). Parler de « génies » revient à mettre l'accent sur la puissance de produire inhérente aux « auteurs ». Le mot « création » remplace celui d'« invention », qui indique que celui qui fait quelque chose *trouve* ce qui s'est manifesté à lui. L'idée qu'une humanité puisse être géniale, en produisant à partir d'elle-même, apparaît avec le déploiement de la technique. À travers elle, la production est mise au défi de faire être ce qui, au-dehors du sujet, n'a pas d'être. La production qu'est l'ancienne *technè* ne consiste, elle, pas à provoquer mais à *hervorbringen* : à installer dans la présence ce qui est déjà, mais ailleurs – à l'instar de la statue qui, pour Michel-Ange, est à dégager du marbre : « Je hais le marbre qui me sépare de ma statue », dit-il (voir F. Vezin, *ibid.*). Au contraire, de par sa créativité, le génie « provoque » la réalisation de ce qui n'est pas. Il est donc vu comme l'individu capable de « déclencher » une culture :

> Ce qui est ainsi génial et créatif est le signe caractéristique et l'étalon de mesure pour tout ce qui présente en vérité une valeur et mérite d'être cultivé, c'est-à-dire ce qui déclenche la « culture » et la constitue [*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 110].

Adéline Froidecourt.

Ouvrage cité – *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, textes rassemblés par H. France-Lanord, F. Midal, Paris, Lettrage Distribution, 2001.

→ Art. Culture. Sujet.

George, Stefan (1868-1933)

Stefan George est un personnage clef pour la compréhension de l'histoire des idées allemandes du XXe siècle. Son renouvellement de la poésie allemande prend sa source dans le souffle européen qui le guida dans les années 1888-1889 – Nietzsche écrivait alors ses derniers mots – mais aussi chez Mallarmé et Verlaine, entre autres, qu'il connut à Paris. Ses trois derniers recueils surtout sont d'une importance majeure : *Le Septième Anneau* (1907), *L'Étoile de l'alliance* (1914) et *Le Nouveau Règne* (1928). Sur la base de la *Kulturkritik* très tranchante mise en exergue dans ses œuvres, George a fondé un « cercle » de jeunes hommes suivant un modèle de formation issu de la philosophie grecque (surtout de Platon) et de la religion catholique. George, qui après 1922-1923 renonça ostensiblement à écrire des poèmes afin de se consacrer entièrement à son « cercle », n'influença pas seulement les lettres, mais pesa aussi à sa manière sur l'histoire du Troisième Reich. L'œuvre de Hans Georg Gadamer ne peut être pleinement comprise si l'on ne prend pas en considération l'atmosphère intellectuelle du « cercle » dont elle est imprégnée. Mais plus décisive encore a été l'influence de George sur Claus von Stauffenberg qui, dans sa courageuse tentative d'assassiner Hitler, se sacrifia le 20 juillet 1944, mettant ainsi sa famille en péril.

Il est difficile d'apprécier justement la relation de la pensée de Heidegger à la poésie de George, celle-ci ne pouvant être réduite aux seuls textes dans lesquels le philosophe s'occupe thématiquement du poète. Sans compter que, pour Heidegger, la poésie de George est « plus » que la manifestation du seul poème. C'est notamment à propos de l'interprétation heideggerienne de Hölderlin qu'il faut remarquer qu'elle n'est pas sans relation – à travers les lectures que Norbert von Hellingrath a lui-même consacrées à ce poète – avec la confession faite par George dans son texte en prose de 1919 intitulé « Hölderlin ».

Le domaine où voisinent poésie et politique mérite ici qu'on s'y attarde. À certains égards en effet, on pourrait caractériser les *Apports à la philosophie* comme une forme de *Politeia* heideggerienne (voir GA 65, 96-99) influencée par George. Ce sont notamment les poèmes de *L'Étoile de l'alliance* (1914) qui constituèrent un centre existentiel et ésotérique (dans la signification philosophique de ce terme) pour la communauté du « cercle ». Or George a désigné cette communauté par l'expression

l'« Allemagne secrète », qui a donné son titre à un hymne du recueil *Le Nouveau Règne* (1928). Bien que Heidegger ne s'y réfère qu'une seule fois (GA 16, 290), toute son interprétation de la poésie de George se rassemble autour de ce schibboleth.

C'est dans le cours du semestre d'hiver 1919-1920 que nous trouvons la première note de Heidegger sur George. En cherchant à élucider l'essence de l'« expérience », le philosophe avance que l'« éprouvé *[das Erfahrene]* a un curieux caractère mêlé, divers, bigarré », sans devenir pour autant un simple « motif » *(Muster)*. Heidegger ajoute :

> Pour caractériser cet aspect, je voudrais recourir au titre que Stefan George, cet homme doué d'une vision si forte et si directe, donna à l'un de ses recueils de poèmes : Le « Tapis » de la vie [GA 58, 69].

Heidegger place ainsi ce titre dans une perspective phénoménologique.

Parmi les poèmes de George, trois eurent la préférence de Heidegger : le « Chant de la mer » *(Seelied)*, interprété pour la première fois au cours de l'été 1939 ; « Écoute ce que dit la terre sourde » *(Horch was die dumpfe erde spricht)* (voir GA 79, 106-107) ; enfin « Le mot » *(Das Wort)* – ce dernier poème ayant tout particulièrement retenu l'attention de Heidegger. Dans le contexte des considérations sur la philosophie du langage de Herder, Heidegger évoque la question d'un langage de la « transition » *(Übergang)* ou de l'« autre commencement » *(anderer Anfang)* (séminaire de 1939, GA 85, 61). Il s'agit du domaine, précisément, où la poésie de George saura être féconde. Il apparaît en effet comme étant l'un des « seuls » *(Einzigen)* qui « appartiennent à une *histoire essentielle* à la hauteur de laquelle nous *ne* sommes *pas* ». Dans le « Chant de la mer », Heidegger repère un « é-dire *[Er-sagen]* d'un écho de l'in-stance *[Inständigkeit]* dans l'ouvert du refus » (GA 85, 70) – « refus » *(Verweigerung)* qui sera envisagé comme essentiel dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 245, 416).

Le poème de George « Le mot » s'achève sur ces deux lignes :

> Ainsi j'apprenais tristement le renoncement :
> qu'aucune chose ne soit, là où le mot manque.
> *So lernt ich traurig den verzicht :*
> *kein ding sei wo das wort gebricht*.

Ce « renoncement » se situe au cœur de l'interprétation heideggerienne de la poésie de George. Le « mot » désigne ici le « mot ''*de*'' l'estre » (*das*

Wort « des » *Seyns*) (GA 85, 72). Il est caractérisé comme la « ‘‘voix’’ accordante du calme qui met tout au calme » *(stimmende « Stimme » der stillenden Stille)* (voir GA 65, 36, 78-80). Le « calme » arrive « là où le mot manque ». Dans cette absence, l’« être s’interdit ». Cette « interdiction » *(Versagung)* est en elle-même « refus » *(Verweigerung)*. Puisque George est le poète de ce « refus », il parle « sur le mode de la transition, quoique le pressentant à peine ». Sur la base de ce jugement, George acquiert, aux yeux de Heidegger, une place éminente dans l’« histoire de l’être ».

Les interprétations heideggeriennes les plus détaillées du poème « Le mot » se trouvent dans trois conférences de la fin de l’année 1957-1958, regroupées sous le titre *Das Wesen der Sprache (Le Déploiement de la parole)* et dans une autre conférence de 1958, portant le titre du poème lui-même. Les conférences, publiées dans *Acheminement vers la parole* en 1959, n’ont pas pour but de fournir une interprétation d’un texte de George, mais plus généralement de considérer l’« essence » de la parole. Dès lors, si Heidegger se réfère à George, c’est parce que le poète – de même que Hölderlin – a fait une « expérience » particulière de la langue, et qu’il a su « évoquer authentiquement, c’est-à-dire poétiquement » cette expérience (GA 12, 152 ; *Acheminement vers la parole*, p. 146). La « parole directrice » de cette méditation est : « Le déploiement de la parole : La parole du déploiement. » Selon Heidegger, elle peut être appelée le « document original où s’annonce ce qu’est la parole » *(die Ur-Kunde vom Sprachwesen)* (GA 12, 189).

L’« expérience poétique » de George évoque « quelque chose d’ancestral qui a déjà concerné la pensée et qui l’a depuis lors captivée » (GA 12, 175). L’« essence de la parole » se refuse à « être évoquée dans la parole, à savoir dans cette parole même dans laquelle nous faisons des énoncés sur la parole ». Mais ce « refus » de l’« essence » n’est pas absurde. Il fait partie de l’« essence » même de la parole. Le dernier vers du poème de George : « Qu’aucune chose ne soit là où le mot manque », est rendu par Heidegger de la manière suivante : « Un ‘‘est’’ se révèle, là où le mot se brise » *(Ein « ist » ergibt sich, wo das Wort zerbricht)* (GA 12, 204). Ce « brisement » est, en tant que « refus », un retour au « silencieux » *(das Lautlose)*, au « calme » qui est désormais caractérisé comme « résonance du calme » *(Geläut der Stille)*.

Le « brisement » du mot en tant qu’« interdiction » *(Versagung)* et « refus » *(Verweigerung)* renvoie la pensée au « secret du mot » (GA 12,

217) auquel le poète doit « correspondre » *(entsprechen)*. Ce « refus » va s'attester dans le « renoncement du poète » (GA 12, 220). Cependant, le « renoncement » n'est pas une « négation, mais une affirmation ». Le vers : « Qu'aucune chose ne soit là où le mot manque » énonce précisément qu'il n'y aurait « aucune chose sans le mot ». C'est pourquoi Heidegger considère que le « refus » ou l'« interdiction de soi-même » *(Sich-versagen)* est « en vérité une non-interdiction de soi-même » *(ein Sich-nicht-versagen)*. Cette « non-interdiction de soi-même » en tant qu'« affirmation » n'explique rien, mais constitue un moment du « secret du mot ». La pensée n'est capable ni de transcender ni d'initier « le mot ».

Dans la « non-interdiction de soi-même » advient un « rassemblement *(Versammlung)* qui seul porte à sa présence ce qui vient en présence » (GA 12, 224). Le « mot le plus ancien » pour ce « rassemblement » est « *Logos* : le dire *[die Sage]* » lequel, « tout en montrant, laisse apparaître l'étant dans son *il est* ». Selon le poème de George, il existe « d'une manière voilée, à peine pensée et impossible à penser à fond » un rapport originel entre « le dire et l'être, le mot et la chose ». En ce sens, George serait, à côté de Hölderlin et de Trakl, un autre poète à même d'attester la pensée de l'« impensable ».

Peter Trawny.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann, *Die zarte aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Francfort, Klostermann, 1999.

→ Allemagne secrète. Hellingrath. Mallarmé. Refus. *Sprache*. Transition. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Georgiades, Thrasybulos (1907-1977)

Musicologue et pianiste d'origine grecque, Georgiades a étudié au début des années 1930 à Munich où il a côtoyé le byzantiniste Franz Dölger (sous l'influence de qui il travaillera sur la musique populaire byzantine et la musique liturgique), ainsi que le philologue et archéologue Ernst Buschor qu'appréciait aussi Heidegger. Il a également étudié la composition auprès de Carl Orff dont la pensée de l'unité rythmique de la langue, de la musique et du geste a certainement joué un rôle dans ce qui allait devenir le cœur du travail de Georgiades : le rythme, chez les Grecs en particulier, mais aussi

chez Schubert par exemple. Directeur à partir de 1939 du conservatoire Odéon à Athènes, il retournera à l'université de Munich pour y enseigner de 1956 à 1972. C'est à Munich également qu'il eut l'occasion de fréquenter Heidegger, dans le cadre notamment des conférences données par l'Académie bavaroise des Beaux-Arts ; en 1959, les conférenciers rassemblés autour de la question de la parole étaient : Romano Guardini, C. F. von Weizsäcker, Friedrich Georg Jünger, Georgiades, Heidegger et W. F. Otto.

C'est dans le séminaire sur Héraclite (GA 15, 92 s.) que Heidegger renvoie à la conférence « Le Langage comme rythme » (1959) et au livre *Musique et rythme chez les Grecs* (1949). D'après Georgiades, dit Heidegger, en Grèce antique, « ce ne sont pas les hommes qui font le rythme, mais [...] le rythme est le substrat du langage, du langage qui vient à nous ». À l'époque archaïque, l'obéissance au rythme, entendu comme ce qui « tient » la langue, prévaut donc sur l'énonciation. Georgiades rappelle que la prosodie grecque n'autorise aucune intonation subjective, aucune intervention de la volonté du sujet qui parle. Hors de la prosodie, l'accentuation que l'on trouve toujours dans beaucoup de langues peut en donner une idée. Mais la langue grecque, selon Georgiades, est plus autonome encore. Le mot est indépendant du sujet ; ce n'est pas à l'homme de dénommer les choses, ce sont les choses elles-mêmes qui, retentissant, manifestent l'expérience qui les constitue. S'appuyant ainsi sur le travail de Georgiades, Heidegger ajoute :

> Nous devons avoir en vue le langage antique jusqu'au cœur du Ve siècle pour comprendre à peu près Héraclite. Ce langage ne connaît pas de propositions.

En deçà du travail sur Héraclite, l'acheminement de Heidegger vers la parole rencontre les remarques de Georgiades. Il n'y a rien d'arbitraire dans la langue, juste le retentissement de notre rapport au monde. Avant d'être réduit à la fonction, instrumentale, de dire quelque chose sur quelque chose, le langage, déclare Heidegger au Thor, est pure monstration, pure nomination : laisser être (*Questions iv*, p. 261). En quoi aussi toute langue s'origine dans la poésie, « explication orphique de la Terre », avant que se produise, selon le mot de Mallarmé, la « grande déviation homérique » (*Questions iv*, p. 270) qui en recouvre le caractère paratactique au profit de l'*épos* homérique, de la syntaxe qu'impose le récit.

Dominique Saatdjian.

Bibliographie – Th. Georgiades, « Musique et rythme chez les Grecs », trad. D. Saatdjian, *Po&sie*, n° 20, Paris, Belin, 1982, p. 71-99 ; « La langue comme rythme », trad. D. Saatdjian, *Philosophie*, n° 12, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 72-88 (c'est le texte de la conférence prononcée à Munich en 1959).

→ Buschor. Homère. Monde. Munich. Orff. Poésie. Poésie grecque. Rythme. *Sprache*. Sujet. Volonté.

Geste

Les gestes sont les mouvements de l'homme, ceux des bras et des mains certes, ceux qui engagent entièrement le corps aussi : la marche, la course, le bond, le glissement, le saut, la danse, car sans la connaissance de ce qui constitue le mouvement véritable nous ne saurions pas ce qu'est un geste. Il ne s'agit ni de restreindre la gestualité à la sphère des effectuations pratiques, ni de regarder uniquement en direction des hauts faits, ceux par exemple, de nos chansons de « geste ». Écouter, parler, porter la main à son front, montrer du doigt, hausser les yeux au plafond, jeter un coup d'œil ou échanger un regard assurément sont des gestes. Heidegger le montre dans les *Séminaires de Zurich*. On ne peut « être tout ouïe », écrit-il, et « courir en tous sens dans une pièce » (*Zollikoner Seminare*, p. 126 ; *Séminaires de Zurich*, p. 153). Penser le geste, c'est éviter deux écueils qui résultent de malentendus concernant le mouvement en tant que mon mouvement, celui de mon propre corps vif *(die Bewegung als meine Leibesbewegung)* (p. 116). Ainsi la marche et même la station debout ou toute autre posture sont bien des gestes, pour autant qu'ils vont de pair avec une physionomie, celle de l'être-au-monde dans sa modulation momentanée et dans ses traits plus constants. Qui marche, en effet, adopte une démarche, et être debout renvoie à une posture maintenue : « tenir debout. » Maintien et démarche dès lors ne signifient rien de moins qu'être homme.

Ainsi le geste n'est pas un processus physiologique, un montage de réflexes. Si quelqu'un porte la main à son front, ce qui est vu n'est pas la trajectoire de la main. « Je vois immédiatement, écrit Heidegger, qu'il réfléchit à quelque chose de difficile » (*ÊT*, 115). En conséquence, le geste n'est pas non plus le reflet dans une conscience d'un tel processus : un

épiphénomène psychique. C'est pourquoi, Heidegger le précise, il ne faut pas aborder le geste en terme « d'expression ». Car cela suggère une intériorité qui, en retrait derrière le mouvement, en serait le motif et ferait du geste le signe d'un état de l'âme. Que seul un être qui parle et pense soit capable de gestes, n'autorise pas pour autant à aborder le geste de manière sémiologique. Ni les mots, ni les gestes ne sont des « signes » *(Zeichen)* susceptibles, en tout arbitraire, de renvoyer à ce qu'ils signifient. Comme les mots, les gestes montrent et cachent bien plus qu'ils ne signifient. Les gestes n'expriment pas les pensées, ils adviennent dans l'élément de la pensée, ils sont même sentant-pensant. Le geste du Dasein est une véritable attitude, une manière de « se comporter rassemblé ». Comme le souligne Heidegger dans l'entretien avec le Japonais, geste se dit en allemand *Gebärde* et provient de *bären* qui signifie « porter » et « porter sur soi », le préfixe *ge*- indiquant le rassemblement ; de même le latin *gestus* se rattache à *gerere*, « porter, faire » (GA 12, 102 ; *Acheminement vers la parole*, p. 103-104). Ainsi les gestes sont autant de mouvements à « porter », c'est-à-dire à soutenir. Le corps advient notamment à la faveur de gestes où il s'approprie et conquiert une certaine maîtrise. Le Dasein en effet existe son corps.

La sensibilité neurophysiologique vient au-devant d'un monde ambiant, elle s'y ajuste. Aucun geste n'est donc mécanique et tout geste a une qualité. L'ampleur d'un geste n'augure encore rien de sa qualité. Même un orchestre peut être dirigé sans gesticulation emphatique ; Sergiu Celibidache l'a magistralement enseigné. Comme modalité de présence au monde, le geste revêt nécessairement une tonalité déterminée. Les gestes, dont la nomenclature est encore à inventer, comme le suggère Rudolf Laban, sont tour à tour liés, saccadés, souples, cassants, amples, restreints, vifs, entravés, etc. En les arrachant à la sphère de l'utilité, le théâtre, le mime, la danse mettent à nu leur puissance d'envoûtement. Mais les gestes ne sont pas exclusivement intentionnels. « Rougir », Heidegger le dit, est aussi un geste puisque celui qui rougit en présence d'autres est tourné vers eux (*ÊT*, 118). Le geste révèle que le Dasein doté d'un corps qu'il existe comme sien est, en première personne, exposé au monde et voué à la coexistence.

Ingrid Auriol.

Bibliographie – R. Laban, *La Maîtrise du mouvement*, Arles, Actes Sud, 1994.

→ Corps.

Gestell

Arraisonnement, dispositif

Contrairement aux apparences, Heidegger n'a presque jamais parlé de la technique ; évoquant ce monde des choses techniques dans *Sérénité*, il déclare : « Il serait insensé de lancer un assaut, tête baissée, contre le monde technique. Ce serait avoir la vue courte que de condamner le monde technique » (*Questions iii*, p. 176). Tout orientée vers la quête du sens, la méditation de Heidegger s'est en revanche employée à ce que l'*aître de la technique* devienne pour nous une question – ce qui est tout autre chose, du fait notamment qu'une telle pensée nous situe d'emblée en dehors de l'alternative du pour et du contre et de tout ce qui s'ensuit (mesures à prendre ou à ne pas prendre, apologie du progrès ou catastrophisme, etc.). Descartes n'était pas contre les choses sensibles parce que sa méditation commence, pour des raisons de méthode, par en mettre l'existence en doute. Heidegger n'est pas non plus contre la technique, mais a travaillé des années durant à en penser l'aître... – l'*aître* (*das Wesen* au sens que Heidegger lui confère), et non pas l'essence (*das Wesen* au sens que ce mot a dans l'histoire de la métaphysique). La distinction est tellement décisive que Heidegger précise dans *La Question de la technique* :

> Ainsi le *Ge-stell*, en tant qu'il recueille l'adresse destinale du dévoilement est bien *das Wesen* [l'aître] de la technique, mais en aucun cas *Wesen* [essence] au sens du genre et de l'*essentia*. Si nous prêtons attention à ce point, alors nous frappe quelque chose d'étonnant : c'est la technique qui exige de nous de penser ce que nous entendons habituellement par *Wesen* [essence] dans un sens autre [GA 7, 31 ; *Essais et conférences*, p. 40].

En tant qu'il est l'aître de la technique, le *Gestell* ne désigne donc pas la propriété générale commune à toutes les productions techniques, mais un déploiement, un mode de dispensation. Pour le comprendre, il faut saisir que Heidegger entend *wesen* en écho au verbe *währen* qui lui est apparenté étymologiquement et qui signifie durer. Mais ce *währen* (durer), Heidegger l'entend à son tour non pas à partir de *fortwähren* (perdurer = être

constamment présent – c'est l'horizon de l'idée platonicienne et de l'essence), mais de *gewähren*, qui veut dire : accorder, dispenser. Notons d'un point de vue strictement philologique que le dictionnaire étymologique Duden rattache bel et bien *währen* et *wesen* qu'il rapporte à la racine indo-européenne **wes*- II : séjourner ; mais n'apparente pas *währen* à *gewähren* qu'il rapporte à la racine **swer*- I : idée de prendre en garde. Le *Dictionnaire des racines des langues européennes* de Grandsaignes d'Hauterive apparente quant à lui *währen* et *gewähren* sous la racine **swer*- I, mais rattache *wesen* tout seul à la racine **wes*- II. Heidegger tranche à sa façon en s'appuyant sur Goethe qui emploie une fois dans *Les Affinités électives* le verbe *fortgewähren* de sorte que *währen* (durer, entendu par les Allemands comme forme durative de *wesen*) est en harmonie ici avec *gewähren* (accorder, dispenser). Son audace pensante va jusqu'à faire résonner à la fois *währen* et *gewähren* en écho à *wahr* (vrai, qui se rattache à **wer*- I ou III selon les dictionnaires), c'est-à-dire à entendre le mouvement de l'aître, le geste verbal de *wesen*, comme dévoilement de la vérité de l'être.

Cela étant dit, l'essentiel reste à comprendre, à savoir que l'aître est ce qui se déploie en se dispensant. Mais pourquoi est-ce précisément la technique qui réclame de nous que nous prêtions l'oreille à cette nouvelle entente de *Wesen* ? Parce que sous le vocable « technique », Heidegger ne pense pas une chose, mais bien, en écho au grec *technè* dont Aristote dit au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* qu'elle est un mode d'*alètheuein* (un des modes de dévoilement de la vérité entendue comme ouvert sans retrait), la manière dont se dispense et ainsi se dévoile ce qui entre en présence. Ainsi devient audible la remarque de Heidegger : « Le *Ge-stell*, en tant qu'il recueille l'adresse destinale du dévoilement est bien *das Wesen* [l'aître] de la technique. »

Reste à présent à savoir ce que signifie au juste ce mot. Dans la langue courante, l'idée d'armature interne se dégage des différents sens qu'il a : le châssis, le creuset ou la monture (pour les lunettes) et l'étagère ou le tréteau. Chez Heidegger, s'il apparaît pour la première fois dans *L'Origine de l'œuvre d'art* (p. 71 ; GA 5, 51), c'est encore dans un sens fort différent de ce que Heidegger lui fait dire à partir du moment où il le retient pour nommer l'aître de la technique, à savoir vraisemblablement en 1949, dans la conférence de Brême intitulée précisément : *Das Ge-stell*, qui prépare à plusieurs égards la conférence de 1953 sur *La Question de la technique*.

Avant cette date, même s'il travaille déjà de très près le verbe *stellen* (poser, installer, mettre), comme le montre parmi de nombreux autres exemples le § 63 de *Besinnung* (GA 66), c'est surtout à partir du mot *Machenschaft* (règne de l'efficience, règne de l'à faire) que Heidegger pense le déploiement de la technique.

Heidegger n'ignore pas que ce mot, *das Gestell*, avec le sens qu'il lui confère devient aussi singulier qu'étrange – tout comme est étrange, précise-t-il, l'usage que fit Platon du mot *eïdos* par rapport à son sens courant (GA 7, 21 ; *Essais et conférences*, p. 27). L'étrangeté commence par le trait d'union entre *Ge-* et *stell* dont le mot est souvent affublé. Il n'y a là rien d'arbitraire, car il s'agit simplement de faire entendre le mot littéralement : *ge-* (le rassemblement) de l'ensemble des manières qu'a l'étant de se poser (*stellen*) dans la présence, de se dispenser à l'homme et ainsi de se dévoiler à lui. Mais laissons le soin à Heidegger d'expliquer ce mot au sujet duquel il donna à de nombreuses reprises toutes les clarifications voulues.

En 1949, Heidegger déclare dans *Das Ge-stell* dont le texte n'a été publié qu'en 1994 :

> À présent, le rassemblement propre au fait de poser, qui se rassemble à partir de lui-même et au sein duquel tout ce qui est disponible sur commande vient à aître en son fonds, nous le nommons : *le dis-positif*.
> Le mot ne nomme à présent plus un objet particulier, du type de l'étagère à livres ou du puits à poulie. Dis-positif ne nomme à présent pas non plus n'importe quoi qui a la consistance du fonds au sein du fonds mis à disposition sur commande. Dis-positif nomme l'universelle mise à disposition sur commande *[Bestellbarkeit]*, rassemblée à partir d'elle-même, de la disponibilité constamment totale de tout ce qui entre en présence dans son entier [GA 79, 32].

En 1949, toujours, dans *Le Péril* :

> Le nom dis-positif, lorsqu'il parle à la technique et est pensivement écouté à partir d'elle, dit que la technique donne sa tonalité à une époque de l'estre, parce que son aître, le poser, repose en l'adresse destinale initiale de l'estre (Φύσις-Θέσις). La θέσις – le poser – abritée en retrait à l'aube de l'adresse destinale de l'estre dans l'aître de la φύσις, vient en propre à la parole à l'époque plus tardive de l'adresse destinale de l'être qui est celle des Temps nouveaux, là où Kant, pur écho de la requête que la parole de l'être de l'étant lui adresse, fait venir à la parole l'aître de l'être comme « position absolue », comme être-établi et être-posé de ce qui est objectivement, c'est-à-dire de ce qui entre en présence [GA 79, 66 ; *L'Infini*, nº 95, p. 39].

En 1953, dans *La Question de la technique* que nous citons dans la traduction d'André Préau sans modification :

Arraisonnement *[Ge-stell]* : ainsi appelons-nous le rassemblant de cette interpellation *[Stellen]* qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre » *[Bestellen]*. Ainsi appelons-nous le mode de dévoilement qui régit l'essence *[Wesen]* de la technique et n'est lui-même rien de technique. [...]
Dans l'appellation *Ge-stell* [Arraisonnement], le verbe *stellen* ne désigne pas seulement la provocation *[das Herausfordern]*, il doit conserver en même temps les résonances d'un autre *stellen* dont il dérive, à savoir celles de cet *her-stellen* (« placer debout devant », « fabriquer ») qui est uni à *dar-stellen* (« mettre sous les yeux », « exposer ») et qui, au sens de la ποίησις, fait apparaître la chose présente dans la non-occultation [GA 7, 21 ; *Essais et conférences*, p. 29].

En 1973, dans le séminaire de Zähringen :

Ge-stell, c'est le rassemblement, l'ensemble de tous les modes de position *[Stellen]* qui s'imposent à l'être humain dans la mesure où ce dernier ek-siste aujourd'hui. Ainsi, das *Ge-stell* n'est aucunement le produit de la machination humaine ; il est au contraire le mode extrême de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire du destin de l'être. À l'intérieur de ce destin, l'homme est passé de l'époque de l'objectivité à l'époque de la disponibilité *[die Bestellbarkeit]* : dans cette époque, désormais la nôtre, tout est constamment à disposition, moyennant le compte d'une commande. Il n'y a plus, rigoureusement parlant, d'objets ; seulement des « biens de consommation » à disposition de chaque consommateur, lui-même situé dans le marché de la production-consommation [*Questions iv*, p. 326].

Au début de la séance du lendemain, les choses sont reprises – ce qui est le signe que, dans le métier de penser, on ne saurait jamais trop reprendre les choses, surtout quand on croit les avoir comprises :

Qu'est-ce que le *Gestell* ? D'abord, d'un point de vue strictement linguistique, cela signifie :
Ge-, le rassemblement, l'assemblement de tous les modes du *Stellen*, c'est-à-dire du « poser ». Soyons plus précis à propos du *stellen*. Heidegger dit : le sens de *stellen* est ici : mettre au défi *[herausfordern]*, réclamer, exiger, provoquer. C'est ainsi qu'on peut dire : *« Die Natur wird auf ihre Energie gestellt »* – la nature est traquée de livrer son énergie, ou : la nature est forcée à fournir son énergie. L'idée est bien celle d'une mise en demeure, dans laquelle ce qui est mis en demeure est du même coup forcé de prendre une certaine figure, de faire figure, cette figure où, désormais réduit, il paraît comme tel. La nature, mise en demeure de fournir l'énergie, comparaît désormais comme « réservoir d'énergie » [*Questions iv*, p. 329].

C'est pour rendre quelque chose de cette mise en demeure que nomme le *Gestell* que le traducteur de *La Question de la technique*, André Préau, a retenu le mot « arraisonnement » pour le traduire. Il s'en explique dans une note :

Stellen [...], c'est ici : « arrêter quelqu'un dans la rue pour lui demander des comptes, pour l'obliger à *rationem reddere* » [Heidegger], c'est-à-dire pour lui réclamer sa raison suffisante. L'idée va être reprise dans *Le Principe de raison* (1957). La technique arraisonne la nature, elle l'arrête et l'inspecte, et elle l'ar-raisonne, c'est-à-dire la met à la raison en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison [*Essais et conférences*, p. 26].

Arraisonnement pour traduire *das Gestell* est une traduction pleine de rigueur et parfaitement cohérente avec le propos de Heidegger. Elle est en cela – y compris quant à son audace – très pertinente ; elle a toutefois pour inconvénient d'effacer le verbe *stellen* (poser), ce qui n'est pas sans soulever certains problèmes. Dans *La Question de la technique*, Heidegger insiste en effet sur ce *stellen* qui ne dit pas seulement la manière actuelle de poser les choses dans la présence, de les dévoiler en les sommant de se livrer *(herausfordern)* ; *stellen*, en un sens *autre* (c'est-à-dire *herstellen* : produire), rappelle aussi le fait d'amener les choses à reposer dans la présence que les Grecs nommèrent *poièsis* et garde ainsi mémoire de l'adresse initiale grecque de l'être qu'est l'entre-appartenance de la *physis* et de la *thèsis*. Par ailleurs, pour la traduction des textes où, comme dans les conférences de Brême, Heidegger médite le *Gestell* en travaillant le verbe à travers d'innombrables mots composés sur *stellen* (une vingtaine environ !) le mot « arraisonnement » ne peut pas suffire – sauf à renoncer à rendre visible dans le français la manière dont Heidegger œuvre dans la langue par touches quasi cézaniennes. La relative souplesse du verbe « poser », en français, accompagné de ses différents composés, permet en revanche de faire entendre quelque chose de ce travail.

Depuis une quinzaine d'années, François Fédier a suggéré une autre possibilité pour traduire *das Gestell*, à savoir : le « dispositif » qui semble s'être imposé par sa proximité avec poser, mais aussi du fait de l'écho que ce mot trouve dans notre quotidien (« dispositif de sécurité, de prévention », « dispositif pédagogique », et même « dispositif de divertissement » comme on peut lire sur les écrans tactiles insérés dans les fauteuils de certains avions long-courriers !). Dans un texte consacré à la question de la technique, « Causerie chez les architectes », il explique le sens de toutes les nuances de cette suggestion :

> *Das Gestell* : le dispositif unitaire de la consommation, l'ensemble des mesures préalables par lesquelles tout est d'avance rendu disponible dans le cadre d'une mise en ordre.
> Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la sommation unitaire, globale et préalable, rend absolument indispensable la mise en place de dispositifs – de telle sorte que si nous écoutons bien le mot de « consommation », son préfixe *cum*- nous permet d'entendre tout ce qui est requis par l'attitude globale de sommation, l'ensemble d'exigences qu'elle implique nécessairement, et en particulier la mise en place de ce que nous avons nommé un dispositif unitaire [*Regarder voir*, p. 208-209].

De ce dispositif unitaire, Heidegger a dit une fois qu'il était « pour ainsi dire le négatif photographique de l'*Ereignis* » (*Questions iv*, p. 302). Ce qui

signifie que le *Gestell* est à penser à partir de l'histoire de l'être, à partir de la manière dont la vérité, selon une adresse destinale *(Geschick)* chaque fois singulière, se dispense aux êtres humains qui ont à la recueillir en l'abritant. C'est la raison pour laquelle la pensée du *Gestell* ne donne lieu chez Heidegger à aucune diabologie ou autre démonologie. Ni la morale, ni le discours alarmiste ni les bonnes intentions ne peuvent répondre comme il faut *(schicklich)* de ce qui nous est adressé à partir de l'être même. Dans cet horizon de l'histoire de l'être, qui a donné lieu également à une très singulière pensée du mal comme désajointement en l'être, Heidegger a écrit, au milieu de notes préparatoires à la conférence de 1953 sur la technique, ce qui suit :

> *Le dispositif et le mal* : Le dispositif, ni divin ni diabolique – il n'est pas explicable ontiquement à partir du bien et du mal, mais *le mal* se pose en lui dans la dissimulation et se dissimule ainsi lui-même en son aître ; le mal, donc, en l'estre même [GA 76, 354].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – F. Fédier, *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres / Archimbaud, 1995. – R. Grandsaignes d'Hauterive, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1949. – M. Heidegger, *Le Péril*, trad. H. France-Lanord, *L'Infini*, nº 95, Paris, Gallimard, 2006.

→ Consommation. *Ereignis*. Fonds disponible. Humour. Image. Information. Janus. Kafka. *Machenschaft*. Mal. Marx. Radio-télévision. Raison. Système. Technique. Totalitarisme. Traque. Venise.

Geviert

Ce mot rare n'est pas muet en allemand puisque s'y entendent distinctement le radical *ge-* qui indique le rassemblement et *vier*, qui signifie quatre. Le Dictionnaire Grimm consacre des articles fort instructifs au participe passé G*eviert* (du verbe *vieren* qui traduit le latin *quadro* : compléter de manière à faire un carré, parfaire ; former un tout harmonieux, cadrer) et au substantif *das Geviert* qui en est issu. Mais l'usage qu'en fait Heidegger est très singulier, bien que pas étranger – tout au contraire – à l'esprit de sa langue.

Ce que *Geviert* dit à Heidegger, c'est l'entièreté du monde tel qu'il se déploie à partir de l'*Ereignis* ; lorsque résonne le mot *Geviert*, tout (les mortels et les divins, la terre et le ciel) doit donc être entendu comme advenant à soi à partir de l'*Ereignis* : *als Ereignete*, comme dit le *Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être »* (GA 14, 51 ; *Questions iv*, p. 76). Nous trouvons ainsi les premières ébauches de cette pensée au moment où la parole de Heidegger se laisse résolument porter par l'avenance de l'*Ereignis*, vers 1936. À vrai dire, dès 1935, dans *L'Origine de l'œuvre d'art* (texte d'une redoutable difficulté parce que Heidegger, pour ainsi dire en transit – déjà loin d'*Être et temps* mais pas encore tout à fait consciemment dans l'élément des *Apports à la philosophie* – parle une langue qui n'est propre qu'à ce texte), Heidegger montre comment le temple grec, et toute œuvre en général, libère un espace au sein duquel, en vis-à-vis *(Gegeneinander)* de l'abritement de la terre, s'ouvre un monde où se font face le dieu et l'homme. Cette tension en laquelle terre et monde viennent se faire front, Heidegger la nomme *Streit* (affrontement, conflit) et c'est cette entrappartenance de terre et monde qui préfigure le « *Ge-Viert* » ainsi que l'écrit Heidegger dans une annotation marginale (GA 5, 32). Dans les années qui suivent, c'est encore à partir de cet af-frontement de terre et monde que pense Heidegger (voir GA 69, § 14-16 et *Nietzsche II*, GA 6.2, 21), bien que dans les *Apports à la philosophie* se trouve la première esquisse d'une articulation à quatre : terre et monde, homme et dieux (GA 65, 310).

C'est toutefois dans la conférence de Brême sur *La Chose* que le *Geviert* est proprement nommé pour dire comment la moindre chose (par exemple : une cruche), dans sa manière de mettre le monde en cause, laisse advenir le *Geviert* que constituent : terre et ciel, les divins et les mortels. Heidegger écrit ainsi :

> C'est dans le présent de ce qu'elle offre en versant que la cruche vient à aître comme cruche. Rassemblant ce qui est versé, ce présent recueille ce qui appartient au fait de verser en offrant : la double manière de contenir, le contenant, le vide, et le fait de verser en tant que don. Ce qui est recueilli dans ce présent offert en étant versé se recueille soi-même en ceci qu'il fait advenir à l'avenance de son séjour propre le quatuor des Quatre [GA 79, 12].

Nous proposons quatuor *(ge-)* des Quatre *(viert)* ou simplement quatuor, pour traduire *Geviert*, parfois rendu par Quadriparti (A. Préau dans *Essais et conférences*) ou Uniquadrité (J. Beaufret) – l'essentiel étant d'entendre que le *quatuor du monde (Weltgeviert)*, comme dit Heidegger dans

Acheminement vers la parole (p. 197 ; GA 12, 200), est le déploiement du *jeu du monde (Weltspiel)*, ce jeu étant, comme le dit Heidegger dans *La Chose* grâce à une tournure de Rilke : jeu en miroir *(Spiegel-Spiel)*. Cela signifie que les « quatre voix qui résonnent : le ciel, la terre, l'homme, le dieu » (*Approche de Hölderlin*, GA 4, 170) jouent toujours de concert, chacune se mirant dans l'autre de sorte que nulle n'a de préséance sur aucune autre. Évoquant au Thor le *Geviert* et *La Chose*, Heidegger dit que l'« essentiel à voir, c'est que la pensée en sa nouvelle localité abandonne dès le départ le primat de la conscience, et sa conséquence, le primat de l'homme » (*Questions iv*, p. 325). Mais elle abandonne tout autant le primat chrétien de Dieu, dans la mesure, où les divins ne sont pas au-dessus des hommes en tant que créateurs, mais ceux qui font signe aux mortels en étant les messagers de la déité. Dans *Bâtir habiter penser*, Heidegger prend chacune des quatre voix du quatuor pour montrer comment nommer l'une c'est déjà penser les trois autres. Mais parlant ainsi, il ne s'agit surtout pas pour Heidegger d'élaborer une sorte de paganisme (comme l'a cru par exemple E. Levinas dans un texte fragile : « Heidegger, Gagarine et nous »). À propos du rapport des hommes aux divins, il écrit bien que les mortels « attendent les signes de leur venue et n'ignorent pas les indices de leur absence. Ils ne se font pas leurs dieux et ne pratiquent pas le culte des idoles » (GA 7, 152 ; *Essais et conférences*, p. 178). Point n'est question non plus d'inventer une cosmologie, mais simplement de dire comment le *phénomène* du monde s'articule selon quatre dimensions qui ne déploient leur mesure qu'en jouant les unes avec les autres. Le *Geviert* n'est pas le cadre immuable de la totalité de l'étant, mais la manière dont les quatre *contrées du monde (Weltgegend)*, dit encore Heidegger (GA 12, 202), étant rassemblées à partir de l'*Ereignis*, libèrent la dimension où l'espace et le temps s'entrappartiennent dans le « jeu d'espace-et-temps » *(der Zeit-Spiel-Raum)*.

Il faut enfin noter que si l'unité du *Geviert* fut pensée comme unissonance ou croisée *(Vierung)* sans doute en écho au texte de Hans Jantzen *Sur l'espace intérieur de l'église gothique*, c'est en dialogue avec Hölderlin que Heidegger a vraiment déployé le *Geviert*, même si « Hölderlin ne le pense pas en propre et ne le dit nulle part » (GA 4, 170). Mais dans la même conférence, *Terre et ciel de Hölderlin*, il écrit à propos des derniers vers de l'esquisse « Vatican » :

> Nous ne prêtons à présent attention qu'aux mots « effectivement / selon l'entière appartenance, y compris le Milieu » et, *à titre de conjecture*, nous les entendons comme nomination pour l'entier de terre et ciel, dieu et être humain [GA 4, 163 ; *Approche de Hölderlin*, p. 211].

Or, cette déclosion *(Lichtung)* du monde, en laquelle le monde s'allégit comme *entièreté sauve*, est le sens véritable de l'allemand *das Heilige*, que notre mot « sacré » ne rend que très improprement. C'est aux mortels, que revient la responsabilité de garder sauve cette entièreté, sans la grandiloquence d'une attitude hiératique, mais le plus simplement du monde, en *habitant* le monde, c'est-à-dire en séjournant dans la proximité des choses : « Habiter c'est ménager le quatuor des Quatre en portant le foyer de son déploiement au cœur des choses » (GA 7, 153 ; *Essais et conférences*, p. 179).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – H. Jantzen, « Sur l'espace intérieur de l'église gothique », trad. J. Hervier, *L'Information d'histoire de l'art*, Paris, Baillière, mai-juin 1972. – E. Levinas, « Heidegger, Gagarine et nous », *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

Bibliographie – J. Beaufret, « En chemin avec Heidegger », *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985, p. 119 s.

→ Chose. Ciel. Contrée. Cruche. Dieu(x). Espace-et-temps. Habiter. Hölderlin. Jantzen. Jeu. Monde. Secret. Terre.

Gigantesque

La conférence que Heidegger a prononcée le 9 juin 1938 sous le titre : *Comment la formatation du monde des Temps nouveaux est fondée par la métaphysique*, s'achève sur une page consacrée à *das Riesenhafte*. Ce mot, entré dans la langue au XVIIe siècle, est formé sur celui de géant et il est ainsi possible de le traduire par gigantesque, voire gigantisme, quand il faut le distinguer de *das Riesige* que Heidegger emploie aussi et qui signifie également ce qui « est géant » – y compris, dans la langue courante actuelle. *Riesig !*, c'est l'exclamation de ce qui est « super », « fabuleux », « énorme », comme on dit aussi, dans le langage du sensationnel, qui a une tendance spontanée à l'hyperbole (« trop bien ! », « trop bon ! », etc.). Le

gigantesque, c'est « du jamais vu », engendré par la « fièvre aveugle de l'exagération et du surpassement », dit Heidegger (GA 5, 95), et Homère dit bien des Géants qu'ils sont « hyperthymiques » (*Odyssée*, 7, 59), c'est-à-dire d'une vaillance extraordinaire, mais qui a ceci d'arrogant et d'inquiétant qu'elle passe outre la juste mesure du cœur. Toutefois, s'arrêter à cet hyperbolisme, c'est voir encore trop court précise Heidegger.

En effet, à l'époque où il emploie ce terme (à partir des années 1930), ce qui est géant au-delà de toute mesure, ce sont plutôt les « guerres de propagandes installées dans le gigantisme » (*Nietzsche I*, GA 6.1, 484), ou les « géantes batailles d'anéantissement *[Vernichtungsschlachten]* » (GA 69, 180), telles qu'elles sont menées par ces « esclaves », dit Heidegger entre 1938 et 1940, qui ont ceci de particulier que, eu égard à la « manière dont l'aître de la puissance se déploie dans l'inconditionnelle négation de tout aître, ils ne sont pas des nains, mais plutôt des ''*géants*'', c'est-à-dire des géants quant à la manière qu'ils ont de se *soumettre* purement et simplement – sans mesure comparable – à l'aître de la puissance » (GA 69, 78). Dans le cours sur Nietzsche prévu pour 1941-1942, Heidegger écrit que le gigantesque se signale par « cette ''qualité'' qui marque l'être de tout étant, et qui reste conforme à la subjectivité achevée de la volonté de puissance » (*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 58). Les « géants » dont parle Heidegger sans citer les noms alors trop évidents de Hitler et de Staline tirent leur gigantisme de ce qu'ils sont des *sujets* au sens métaphysique le plus accompli du terme. D'où leur essentielle contrariété (qui est celle aussi du mot « sujet ») : géants en ceci qu'ils sont les exécutants du déploiement total de la puissance, ils n'en demeurent pas moins assujettis à cette puissance.

À la fin de la conférence pourtant publique de 1938 (qui paraîtra en 1950 sous le titre *L'Époque de la formatation du monde* dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*), Heidegger ne dissimule guère plus le sens de son propos et nous comprenons pourquoi il est violemment ridiculisé le lendemain dans *Der Alemanne*, le quotidien nazi : c'est toujours avec un instinct infaillible que la bête sent ce qui menace sa sécurité. La bête aboie alors d'autant plus fort qu'elle est tout entière transie par ce gigantisme qui transparaît jusque dans les moindres nuances de sa langue, cette « langue du IIIe Reich » que Victor Klemperer a étudiée avec soin et à laquelle il consacre un chapitre intitulé « La malédiction du superlatif » (voir *LTI, la langue du IIIe Reich*,

chap. xxx) qu'il est très fécond de lire en parallèle aux analyses de Heidegger sur le gigantesque.

Finissant sa conférence, Heidegger parle de l'accomplissement des Temps nouveaux dans une lutte des visions du monde (*Kampf der Weltanschauungen* – expression typiquement hitlérienne qui caractérisait notamment le combat contre l'URSS) et le gigantesque est présenté comme « un signe » de cette lutte conformément à laquelle, précise-t-il, l'« homme met en jeu la violence sans limite de la computation, de la planification et de la discipline de toute chose ». Derrière chacun de ces trois derniers termes, *Berechnung*, *Planung* et *Züchtung*, R. Safranski lit : américanisme, bolchevisme, nazisme, les trois visions du monde, donc, dans leur affrontement (*Heidegger et son temps*, p. 314). L'hypothèse n'est pas inintéressante, ni absurde, mais Heidegger va ici plus loin au sens où il faut plutôt voir chacune des visions du monde, l'américanisme, le bolchevisme et le nazisme comme une certaine articulation, chaque fois « historialement unique en son genre » (*das geschichtlich Einzigartige* : c'est le terme de Heidegger), de la computation, de la planification et de la discipline (ou de l'élevage). C'est justement cela que permet de comprendre le sens très précis que Heidegger confère au gigantesque, et la raison pour laquelle il est un signe de l'achèvement des Temps nouveaux, dont, dit-il également, « on n'est pas près de voir la fin » (GA 5, 94 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 124).

Ce qui caractérise le gigantesque, c'est chaque fois l'unité « de la planification, de la computation, de l'organisation et de la mise en sécurité » (GA 5, 95) qui étendent nécessairement leur domination avec le « délaissement de l'étant par l'être ». Dans le cas du gigantesque, ce délaissement est tout à fait singulier. Devant l'invasion du gigantisme dans la langue hitlérienne, Klemperer confie avoir noté dans son journal : « Confusion entre quantité et qualité, américanisme du genre le plus grossier » (*ibid.*, p. 280). Aux yeux de Heidegger, ceci est à la fois juste et doublement insuffisant : d'une part quant à l'articulation du rapport entre quantité et qualité, d'autre part quant à l'américanisme (ce que Klemperer nuance également dans les pages qui suivent, même s'il établit plusieurs parallèles éclairants entre l'usage hitlérien des superlatifs et l'américanisme).

Dans le premier paragraphe consacré au gigantesque dans les *Apports à la philosophie* (§ 70), Heidegger écrit qu'il ne s'agit pas seulement « d'un

changement d'une catégorie en une autre », au sens où les deux *catégories* qu'Aristote a distinguées du point de vue de l'énoncé (qualité, *poion*, et quantité, *poson*) seraient désormais interverties. Ce qui a lieu avec le gigantesque ne concerne pas seulement l'énoncé, mais l'être même de l'étant dès lors qu'avec l'expansion sans limite du quantitatif, la quantité advient comme qualité (ce qui est plus qu'une confusion). La « quantité en tant que qualité », telle est donc la caractéristique métaphysique et ontologique du gigantesque, sachant que « qualité est ici entendu comme caractère fondamental du *quale*, du quoi, de l'aître, de l'estre même » (GA 65, 135). L'essentiel est de « reconnaître l'aître original du quantitatif et de la possibilité de sa re-présentation (la computabilité) dans l'aître de la domination qu'étendent la *re-présentation en tant que telle* et la *manière dont est ainsi rendu* présent l'étant » (GA 65, 136).

Le gigantesque, dit ainsi Heidegger, se définit comme « ce par quoi le ''quantitatif'' est transformé en une ''qualité'' d'un genre propre, en une espèce de grandeur » (GA 65, 441 et 138 ; voir aussi GA 5, 95 pour une formulation presque identique). Au tout début des *Apports à la philosophie* (GA 65, 8), on peut lire que la « violence déchaînée dans la fureur du gigantesque a, sous le visage de la grandeur *[Größe]*, terrassé l'être humain ». Cette « grandeur » n'a aucun sens laudatif et dans *L'Époque de la formatation du monde*, nous lisons que le « gigantesque s'annonce aussi bien dans la direction du toujours plus petit : nous n'avons qu'à songer aux chiffres de la physique nucléaire ». Selon cet ordre de grandeur, nous pouvons penser aujourd'hui au gigantisme des nanosciences. Au chap. i de *Science et méthode*, Henri Poincaré écrit :

> C'est parce que la simplicité, parce que la grandeur est belle, que nous rechercherons de préférence les faits simples et les faits grandioses, que nous nous complairons tantôt à suivre la course gigantesque des astres, tantôt à scruter avec le microscope cette prodigieuse petitesse qui est aussi une grandeur.

Cette grandeur d'un genre nouveau que fait régner le gigantesque a un sens métaphysique strict, au sens où Kant distinguait déjà au § 25 de la *Critique de la faculté de juger* entre *groß sein* (être grand = *magnitudo*) et *eine Größe sein* (être une grandeur = *quantitas*). Mais avec le gigantisme, cette grandeur *(quantitas)* est devenue *qualitas* et il faut donc la saisir dans son sens ontologique. Dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 138), Heidegger renvoie à *La Science de la logique*, au moment où, à la fin de la section consacrée à la grandeur *(Größe)*, Hegel articule le passage de la

qualité à la quantité. Il est opportun de rappeler ici que dans le chapitre intitulé : « Taux et masse de la plus-value » dans la IIIe section du *Capital*, Marx évoque la « justesse de la loi découverte par Hegel dans sa *Logique*, selon laquelle de purs changements quantitatifs, à un certain point, se changent en différences qualitatives », après avoir montré comment celui qui possède l'argent ou la marchandise se transforme en capitaliste. Il y a, au cœur de l'avènement du capitalisme, la question du gigantesque au sens de Heidegger et il serait très fécond de lire Marx et Heidegger ensemble sur ce point. Il est opportun également de signaler qu'un des plus pénétrants lecteurs de Marx au XXe siècle, à savoir Simone Weil, a aussi relevé ce passage de Hegel, en particulier dans *Les Causes de la liberté et de l'oppression sociale*, au début de l'« Esquisse de la vie sociale contemporaine » :

> Nous vivons dans un monde où rien n'est à la mesure de l'homme ; il y a une disproportion monstrueuse entre le corps de l'homme, l'esprit de l'homme et les choses qui constituent actuellement les éléments de la vie humaine ; tout est déséquilibre. [...] Ce déséquilibre est essentiellement affaire de quantité. La quantité se change en qualité, comme l'a dit Hegel, et en particulier une simple différence de quantité suffit à transporter du domaine de l'humain au domaine de l'inhumain [p. 94].

Pour revenir à Heidegger, il est essentiel de comprendre que la grandeur dont il parle avec le gigantesque a un sens ontologique, car cela permet de dissiper les malentendus qui ont entouré, parfois avec force publicité (mais la publicité en tant qu'*Öffentlichkeit* est précisément un des quatre traits du gigantesque que relève Heidegger dans les *Apports à la philosophie*, § 260), la phrase du cours d'*Introduction à la métaphysique* où Heidegger parle, à propos du mouvement national-socialiste, « de la vérité interne et de la grandeur de ce mouvement » (p. 202 ; GA 40, 208). La grandeur ici en question ressortit au gigantesque tel qu'il se déploie en l'occurrence dans la « rencontre entre la technique déterminée planétairement et l'homme des Temps nouveaux », comme le précise la parenthèse que Heidegger n'a pas prononcée en cours mais qui figurait dans son manuscrit. Ainsi, comme il le précisera à Jean Beaufret : « Le mouvement n'est pas grand et vrai en tant que mouvement, mais en tant que rencontre » (*À la rencontre de Heidegger*, p. 192 ; voir l'article « Rencontre »). À propos de ce passage, Heidegger écrivit au rédacteur en chef du journal *Die Zeit* :

> Ce qu'à l'époque il était à l'extrême limite possible de dire ou de ne pas dire dans un tel cours, il n'en reste aujourd'hui plus qu'un petit nombre qui peut le mesurer. Mais je sais que ceux qui

parmi les auditeurs étaient à l'écoute ont compris de manière très précise ce qui était dit [GA 40, 233].

Essayons donc de nous mettre à notre tour à l'écoute.

Parmi les effets de cette rencontre entre la technique planétaire et la subjectivité totale, il y a tout ce qui relève du gigantesque dans la violence déchaînée de sa fureur : « La planification, la computation, l'organisation et la mise en sécurité » de tout, y compris l'homme, en tant que « matériel humain » comme on disait sous le IIIe Reich, en tant que « capital le plus précieux » comme disait Staline ou, de manière encore différente, en tant que « ressource humaine » comme on dit aujourd'hui (voir dans l'article « Consommation », la citation de GA 71, 115-116). Mais, précise Heidegger qui s'adresse ici, en 1938, directement aux Allemands : « On ne pense plus du tout quand on croit avoir expliqué le phénomène du gigantesque à l'aide du slogan d'américanisme » (GA 5, 95 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 124). Cela ne signifie pas que l'américanisme échappe au gigantesque, pas plus que le bolchevisme. Ce que veut dire ici Heidegger, c'est d'une part qu'il est grand temps que les Allemands auxquels il s'adresse (c'est bien avec le poème de Hölderlin intitulé « Aux Allemands » que Heidegger clôt son propos) s'aperçoivent qu'ils y ont totalement succombé ; que c'est d'autre part rester très en surface que de reléguer le gigantisme dans l'américanisme en ne voulant pas voir sa vraie racine, à savoir l'accomplissement de la *métaphysique* qui n'a, elle, rien d'américain, mais qui vient bien d'Europe (c'est pourquoi Heidegger souligne dans le complément n° 12 de la conférence : « L'américanisme est quelque chose d'européen » – c'est-à-dire de métaphysique).

Dans le cours de 1942 sur « L'Ister » de Hölderlin, du fait de la menace totalitaire de plus en plus accrue du régime nazi, Heidegger doit parler à mots plus couverts (GA 53, 86). Ainsi, lorsqu'il évoque le gigantesque à l'occasion des traductions hölderliniennes de *deinos* (inquiétant, énorme, terrible) dans le chœur d'*Antigone*, il nomme plus directement le bolchevisme et l'américanisme, tout en parlant de l'« usage de la langue » comme d'un « signe infaillible ». Cet usage hitlérien de la langue qu'étudiait aussi de son côté Klemperer et qui révèle le « gigantisme de l'état présent et encore à venir du monde » (GA 66, 247), montre combien il s'agit là pour Heidegger, comme l'écrit Silvio Vietta, dans *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, « de la tentative d'une remontée aux présuppositions internes, historico-spirituelles à partir

desquelles les manifestations de l'époque, et donc aussi le national-socialisme, ont été somme toute possibles, et doivent ainsi devenir compréhensibles » (p. 66).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1996. – H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1927. – R. Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993. – S. Vietta, *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, trad. J. Ollivier, Paris, Pardès, 1993. – S. Weil, *Les Causes de la liberté et de l'oppression sociale*, dans *Œuvres complètes, Écrits historiques et politiques*, t. II, vol. 2, Paris, Gallimard, 1991.

→ Amérique. Autodestruction. Communisme. Computation. Nature. Nazisme. Organisation. Rencontre. Représentation. Sécurité. Shoah. Violence.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832)

Walter F. Otto a pu écrire dans les *Essais sur le mythe* :

> Certains de nos grands poètes ont été à même de vivre à nouveau dans le monde mythique et de donner forme en y puisant leur inspiration. Le *Faust* de Goethe, la Seconde Partie notamment, et toute l'œuvre de Hölderlin en sont les plus magnifiques illustrations (p. 7).

Heidegger lit plus avant : Hölderlin n'est pas tant celui qui puise son inspiration dans le monde mythique grec que celui qui nous donne à le voir dans son étrangeté. « Sa relation aux Grecs est tout autre chose qu'un humanisme » (GA 9, 339). Goethe en revanche, découvre la Grèce au travers de la Sicile (*Séjours*, p. 5), une Grèce italienne, romanisée, idéalisée comme dans les tableaux de la Seconde Partie de *Faust*. La Grèce antique, selon Goethe comme selon Winckelmann, devrait nous servir, à nous modernes, comme aux Romains, de modèle idéal : « L'unique voie qui nous permette, à nous modernes, de devenir grands et même, s'il se peut, inimitables, est d'imiter les anciens, [...] et tout spécialement les Grecs »

(Winckelmann, *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, p. 95). Prendre modèle sur les Grecs pour les beaux-arts ou pour essayer de penser un homme moderne universel et cosmopolite, c'est une des formes de l'humanisme. Goethe en ce sens est bien *un classique* – concept dont Heidegger n'a pas manqué d'interroger le statut essentiellement *culturel* (GA 55, 89). C'est à partir de là qu'il faut entendre la phrase du cours : « Goethe est un *Verhängnis* » (*Parménide*, GA 54, 108). Si le mot *Verhängnis* veut dire aujourd'hui le sort funeste et la fatalité, il signifie d'abord et jusqu'au début du XXe siècle ce qui s'adresse en destin *(Schickung)*. Heidegger est délibérément ambigu, mais l'idée est que Goethe incarne une certaine manière dont les Grecs s'adressent à l'Occident, la manière du classicisme qui se contente d'imiter la tradition gréco-latine sans prendre pour autant la mesure de ce qu'a en propre le *premier commencement* grec. La tâche que Heidegger nomme quant à lui l'*autre commencement* exige de nous que nous ne puissions plus nous satisfaire d'un rapport passif ou imitatif à la Grèce. C'est pourquoi le penseur se tourne vers Hölderlin qui entend tout autrement, à savoir historialement, comme notre avenir, ce que les Grecs continuent à nous donner et qu'il nous revient de repenser. À la différence de Goethe et Schiller, dit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, « Hölderlin pense la pleine essence de l'homme dans un rapport plus matinal à ce qui se donne à nous dès l'origine, que ne peut le faire cet ''humanisme'' » (GA 9, 320).

Si Goethe est évoqué à deux reprises dans *Être et temps* (p. 197, 401), si le cours de l'été 1941 pense le vers célèbre « Sur tous les sommets / Est le repos » (*Concepts fondamentaux*, GA 51, 30), Heidegger s'est pourtant longtemps tenu à distance du poète après lequel, écrivait-il en 1911, l'enseignement de la littérature allemande au lycée s'arrêtait (GA 16, 31). À Zurich, en 1951, l'évocation du nom de Goethe lui donne l'occasion de s'expliquer :

> C'est exprès que je n'ai pas dit Goethe. Je ne lui suis plus autant contraire que dans ma jeunesse, mais j'ai aussi appris qu'il ne suffisait pas de dire un nom. La relation à un poète, elle aussi, a son histoire [*Po&sie*, nº 13, p. 56].

Cette histoire, à cette époque, le travaille – le 12 août 1949, il écrit à K. Jaspers : « Il est vrai que je n'ai toujours pas moi-même de rapport suffisant à Goethe. C'est un réel défaut, mais seulement un parmi d'autres. » Et le 18 décembre 1950, il confie à H. Arendt :

> Avec les années, je commence à entendre Goethe, que tu avais cité dès la première heure de nos retrouvailles. Tout en se fondant sur la distinction d'origine historique de l'« esthétique » et du « critique », son combat contre Newton et en faveur des phénomènes n'en est pas moins mené de telle sorte qu'il vise à sauver la Terre pour le Monde, contre la simple computation.

En 1957, il fait résonner quatre vers de l'introduction de Goethe à la *Théorie des couleurs*, en y entendant le face-à-face grec des hommes et des dieux (GA 10, 71 ; *Le Principe de raison*, p. 125).

Dans les textes de cette époque et ultérieurement, Goethe est de plus en plus présent parce qu'il n'est plus un simple « nom » : Heidegger fait notamment entendre les mots de la langue allemande avec Goethe ; *Urphänomen* : phénomène primordial derrière lequel s'abrite traditionnellement une divinité, qu'il rapproche de *Lichtung*, allégie (GA 14, 81) *; Gegenstand*, objet, « ce qui nous vient en face » (GA 10, 122) ; *sich eigen*, se montrer (GA 12, 259) ; *weil*, tant que (GA 10, 181, 185-186) : les deux vers interprétés à cette occasion permettent de mettre en lumière l'ultime pensée de Goethe, que relève Heidegger, celle qui entrevoit un autre rapport à la nature que celui « objectif » qu'entretient avec elle, la physique de Newton (GA 10, 181, 185-6). Goethe conduit alors à écouter Hamann (GA 10, 13), Hebel (GA 13, 145, 149). Dans le dernier livre de Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Goethe, la langue de Goethe, est au moins quatre fois présente, cette langue poétique, dont Goethe écrit lui-même dans un passage que cite ailleurs Heidegger :

> Dans la vie courante, nous nous accommodons tant bien que mal de la langue, car nous ne décrivons que des rapports superficiels. Dès qu'il s'agit de rapports plus profonds, aussitôt une autre langue apparaît, la langue poétique [*Questions iii*, p. 69].

Enfin, une sculpture, phénomène qui n'a d'autre raison que d'être, donne lieu, instaure un espace, une contrée, un lieu proprement humain ; dans une pièce ou dans un jardin, une bonne sculpture rayonne ; comment dire ce rayonnement ? Heidegger cite encore Goethe :

> Il n'est pas toujours nécessaire que le vrai prenne corps ; c'est bien assez s'il plane alentour spirituellement et ait pour effet un unisson – si comme le son de la cloche il s'étend comme une houle par les airs [*L'Art et l'Espace*, *Questions iv*, p. 105].

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – J. W. von Goethe, *Le Traité des couleurs*, trad. H. Bideau, Paris, Éd. Triades, 1973. – W. Fr. Otto, *Essais sur le mythe*, trad.

P. David, Mauvezin, TER, 1987. – J. J. Winckelmann, *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, trad. L. Mis, Paris, Aubier, 1990.

Gontcharov, Ivan Alexandrovitch (1812-1891)

Le philosophe qui a écrit une si belle analyse de l'ennui (GA 29-30) ne pouvait pas ne pas être sensible à cette poésie du nonchaloir et de l'aboulie qui fruit d'*Oblomov*, le célèbre roman de Gontcharov. Heidegger aimait tellement ce livre qu'il était capable, rapporte Petzet, d'en « raconter avec délices les pages enjouées, non sans laisser ressentir à quel point il prenait au sérieux l'angoisse du monde *[Weltangst]* qui s'abrite dans cette figure romanesque ». Dans l'article qu'il consacre en 1930 à Heidegger, Berdiaev explique qu'en russe *Angst* doit se traduire par *toska* – le nom russe pour le *spleen*, cette profondeur hors-fond de l'ennui, qu'il prenne la couleur de la nostalgie, de la tristesse ou de l'angoisse. *Toska* parle en effet à partir d'une racine **teus* qui dit *le vide* : en contraste avec les *Possédés* de Dostoïevski, c'est donc un autre visage du *nihilisme* russe qui apparaît dans *Oblomov*, visage dont l'humour ne doit pas masquer la dimension tragique.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Bibliographie – Le tout premier article consacré en France à *Être et temps* fut publié... en russe par B. E. Sezeman (1884-1963) dans le n° 14 (1928) de *Pout' (La Voie)*, la principale revue philosophique de l'émigration dirigée par Nicolas Berdiaev – le propre article de ce dernier figurant dans le n° 24 (1930).

→ Angoisse. Dostoïevski. Ennui. Frank. Gorki. Russie. Tolstoï. Zvétaieva.

Gorki, Alekseï Maximovitch Pechkov, dit (1868-1936)

Un souvenir : fin septembre 1971, Heidegger nous montre, à François Vezin et à moi, les lieux où, entre 1903 et 1906, il a passé le début de ses

études secondaires. C'était à Constance. Le lac n'est pas loin. Il nous mène à l'endroit où il a failli se noyer, par suite d'une première défaillance cardiaque. Plus loin, nous arrivons à la gare de triage, avec ses nombreuses voies ordonnées par des aiguillages. Il montre un wagon de marchandises (le wagon de queue des convois, avec la guérite du serre-frein) : « C'est dans une telle guérite que je venais lire, pendant les heures de loisir. C'est là que j'ai lu Gorki. » Nous étions si surpris que nous n'avons pas eu la présence d'esprit de lui demander quel livre il avait lu.

C'était avant l'automne 1906, date à laquelle Heidegger partit terminer ses études secondaires au lycée de Fribourg-en-Brisgau. Qu'avait-il bien pu lire ? Sans doute le premier livre de Gorki, qui fut instantanément un grand succès, non seulement en Russie, mais dans le monde entier : *Récits et croquis*, paru en 1898.

Toute sa vie, Heidegger n'a cessé de lire ; non seulement les philosophes, mais aussi les poètes, et tous les grands romanciers. Ce trait est ainsi apparu chez lui très tôt. Son ancien professeur de religion et d'hébreu à Fribourg l'a même consigné dans un certificat rédigé en septembre 1909 : « Son caractère présente déjà une certaine maturité, et même dans ses études il a montré de l'indépendance ; ce qui l'a conduit, au détriment d'autres matières, à lire un peu trop de littérature allemande. »

Mais Heidegger n'était pas seulement un lecteur de littérature allemande : son intérêt se portait sur toutes les œuvres marquantes de la littérature universelle.

François Fédier.

→ Russie.

Grammaire

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger parle de « libérer la parole de la grammaire » (GA 9, 314) dans une articulation qui procède de son aître *(Wesen)* même. Ce passage est étonnamment proche d'un autre, écrit près de vingt ans plus tôt, dans *Être et temps* : il y évoque la « tâche d'une *libération* de la grammaire par rapport à la logique » (*ÊT*, 165). Les deux formulations diffèrent. Mais elles font toutes deux signe vers une « révolution du rapport à la langue » (GA 40, 57 ; *Introduction à la*

métaphysique, p. 64). Il faut entendre par révolution (comme toujours quand Heidegger entend philosophiquement ce mot) non pas la volonté de faire table rase mais la possibilité d'entrer dans un libre rapport avec le commencement (GA 45, 37). Dès lors les deux formules s'éclairent l'une l'autre : libérer la parole de la grammaire n'est pas s'affranchir de la norme grammaticale, encore moins réformer la supposée imperfection des langues naturelles au nom d'un langage idéal comme le projetait Leibniz ; mais se tourner vers ce qui règne à la base de la grammaire sous une apparence depuis longtemps devenue anodine : la détermination logique (c'est-à-dire métaphysique) de la parole comme *énoncé*.

L'interprétation logique et grammaticale de la langue prend forme quand la *sumplokê*, l'« entrelacement » du nom et du verbe, selon les termes de Platon dans le *Sophiste*, n'est plus saisie que comme énonciation portant sur un étant : le sujet *(hypokeimenon)* dont tout le reste est dit. Cette compréhension *catégoriale* de la langue est indissociable de celle, devenue exclusive, de l'être comme permanence de ce sujet qu'est l'étant donné là-devant. Ainsi, dit Heidegger, la « catégorie grammaticale du substantif renvoie à l'*hypokeimenon* ontologique » (*Platon : Le Sophiste*, GA 19, 591). Dès lors le substantif prend le pas sur le verbe. Le temps qui, selon Aristote, est signifié dans le verbe, n'est plus que la succession des états supportés par le sujet ; en lui ne parle plus le rythme où se module toute venue en présence, tout apparaître *(dêloun)*, dont le recueil fait l'unité et l'allure vivante du dire.

C'est pourquoi la perte du *sens verbal du mot « être »*, que médite en 1935 cette partie de l'*Introduction dans la métaphysique* appelée : « grammaire du mot ''être'' », est l'événement aussi décisif que discret où prennent forme, dans le sillage de la pensée grecque, la métaphysique *et* la grammaire des langues occidentales. Compris à partir de la forme infinitive (atemporelle), ramené au substantif verbal, « *l'*être » devient la détermination la plus abstraite et la plus vide qui puisse être donnée d'une chose, plus rien ne résonnant en lui de la riche ambiguïté du participe *to on* qui, dit Jean Beaufret, est dans la langue grecque le lieu de naissance de la philosophie (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 28). Aussi quand, dans *Être et temps*, le règne inapparent du temps dans le sens de être devient question, s'ouvre *du même coup* la possibilité d'une libération du rapport philosophique à la langue, libération qui passe par le virage d'une représentation catégoriale de la parole à son entente *existentiale*.

La parole entendue comme existential est l'« articulation de l'intelligence du là » (*ÊT*, 161), dont l'énoncé n'est que la « dérivation extrême ». En toute langue prend historialement forme cette articulation du sens inséparable de la dimension d'*ouvertude* où l'être humain est au monde, en se tenant en rapport à toute chose et à soi-même. Ressaisir, sous la relation normée de la chose dite à la chose écrite, qui fonde toute grammaire, cette articulation *mondiale* du sens, est la libération dont parle Heidegger : c'est notre rapport à la langue qui doit être libéré, afin d'être capable d'une écoute plus concertée et méditative de la merveille de la parole, ouvrant à chaque fois en son rythme propre l'espace de toute rencontre.

Les poètes sont les maîtres de cette écoute. « Toute langue vénère le combat du poète contre elle », dit Mandelstam (*Lettres*, p. 303) : la justesse du dire dont la poésie est l'épreuve ne s'affranchit pas de la correction grammaticale, elle la reconduit à sa source.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – O. Mandelstam, *Lettres*, trad. G. Capogna-Bardet, Arles, Solin / Actes Sud, 2000.

Bibliographie – M. Heidegger, *Grammaire et étymologie du mot « être »*, trad. P. David, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2006.

→ Étymologie. Logique. Poésie. *Sprache*.

Grass, Günter (né en 1927)

Dans le roman *Années de chien* paru en 1963, G. Grass se livre à une parodie insultante et sans humour de Heidegger. En 1999, dans un entretien avec Pierre Bourdieu paru dans *Die Zeit* le 2 décembre (et en traduction française le lendemain dans *Le Monde* sous le titre : « La tradition ''d'ouvrir sa gueule'' »), il s'étonnera en trouvant « absurde » l'intérêt que portent les intellectuels français à « tout ce fumeux brouillard » *(all das Verqualmte)*. C'est probablement le malaise devant son incompréhension qui a conduit G. Grass à parler de Heidegger en ces termes dans son roman :

> Espèce de chien ontique ! Chien alémanique ! Chien à bonnet de coton et souliers à boucles ! Qu'as-tu fait du petit Husserl... espèce de chien nazi présocratique !

Heidegger voyait clair lorsqu'il écrivait le 29 juin 1950 à son ami Kurt Bauch :

> Je suis éloigné depuis cinq ans de l'université et, malgré tous les efforts de quelques individus, je suis traité comme un chien crevé.

Chien crevé, Heidegger n'ignore pas que c'est un traitement réservé aux philosophes et nous pouvons nous rappeler la fin de la Postface à la seconde édition allemande du *Capital* ou la lettre de Marx à L. Kugelmann du 27 juin 1870 :

> Ce que ce même Lange dit de la méthode hégélienne et de l'emploi que j'en fais est vraiment puéril. D'abord, il ne comprend rien à la méthode hégélienne et bien moins encore à la façon critique dont je l'applique. En un sens, il me rappelle Moses Mendelssohn ; ce prototype du bavard écrivit un jour à Lessing pour lui demander comment il pouvait lui venir à l'idée de prendre au sérieux ce « chien crevé de Spinoza » ! Monsieur Lange s'étonne de même qu'Engels, moi, etc., nous prenions ce chien crevé de Hegel *au sérieux*...

Monsieur Grass, lui aussi, s'étonne.

Ce sont ces « bassesses vulgaires » (comme les appelle Heidegger dans une lettre à Elfride) qui ont amené l'écrivain Erhart Kästner à quitter l'Académie de Berlin lorsque Grass y entra. Il reste qu'on s'explique mal les raisons d'une diatribe aussi violente de la part de quelqu'un dont on sait, après soixante années de dissimulation, qu'il est le premier prix Nobel de littérature à s'être engagé dans la *Waffen-SS* (la 10e Panzerdivision Jörg von Frundsberg). À la différence des deux paysans qui furent exécutés pour avoir refusé à la fin de la guerre d'entrer dans la SS, dont Weisenborn raconte l'histoire dans *La Révolte silencieuse*, Grass n'a pas regimbé à « charger sa conscience d'un poids si terrible ». Il n'est pas juste de reprocher à un homme de n'avoir pas été un héros. Mais ce qui est en l'occurrence troublant, c'est la manière dont Grass a cru bon de décharger sa conscience en faisant avec force publicité la leçon aux autres.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – G. Grass, *Les Années de chien*, trad. J. Amsler, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1997. – K. Marx, *Lettres à Kugelmann*, trad. G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1971. – G. Weisenborn, *Une Allemagne contre Hitler*, trad. R. Prunier, Paris, Éd. du Félin, 2004 (c'est la traduction du livre de 1953 *Die lautlose Aufstand*, littéralement : *La Révolte silencieuse*).

→ « Affaire Heidegger ». Kästner. Publicité. SS.

Grèce / Les Grecs

Das Griechenland / Die Griechen

Il est hautement paradoxal que le penseur qui n'aura cessé, du début à la fin de son chemin de pensée, d'être à l'écoute de la pensée grecque lue et reméditée dans la langue originale, au point de passer pour être, en pleine modernité, l'initiateur d'un inactuel « retour aux Grecs » –, il est, donc, pour le moins paradoxal que ce penseur ait dû attendre l'âge de 73 ans pour oser effectuer, en 1962, son premier voyage en Grèce (voir *Aufenthalte [Séjours]* dans *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA 75, 213-245), suivi d'un second, en 1967 (*Zu den Inseln der Ägäis [Aux îles de l'Égée]*, GA 75, 247-273), l'année où il prononça devant l'Académie des sciences et des arts d'Athènes sa célèbre conférence sur *La Provenance de l'art et la détermination de la tonalité du penser* : *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* (*Denkerfahrungen*, p. 135-149 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 365-380).

Cette « Terre des Grecs » si tardivement visitée ne peut dès lors l'être autrement qu'à la lumière d'une longue et patiente méditation de la *provenance grecque* de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique occidentale, et sous l'égide du penser poétique de Hölderlin, le poète de l'Hespérie et de la nostalgie des « dieux enfuis ». Et c'est dans ce puissant contraste entre la « métaphysique occidentale devenue civilisation mondiale » dans la figure de l'« aître de la technique planétaire » et de la « civilisation industrielle », d'une part, et – d'autre part – le berceau, redécouvert, de ce qui en fut l'« origine » aujourd'hui perdue, abritée cependant dans ce qui reste des œuvres de l'art grec et dans les textes de la pensée et de la poésie grecques inlassablement remédités –, c'est dans ce contraste saisissant (notamment à Délos) que la Grèce offre à Heidegger la révélation sensible de sa lumière et de ses paysages. Tout le sens du voyage entre en assonance avec le sens entier du chemin de penser et de ce dont il est en quête depuis les toutes premières lectures d'Aristote sur le « chemin de campagne » :

> Les dieux de la Grèce [...], s'ils reviennent jamais, ne feront pas sans métamorphose leur entrée en un monde dont le changement du tout au tout a son fond dans le pays des dieux que fut l'ancien pays des Grecs. Si ce que les penseurs ont pensé, au temps où les dieux commencèrent à prendre la fuite, n'avait pas été dit dans une langue qui fût de venue à le faire, si ce qui avait alors été dit n'avait pas été transformé dans la suite en l'instrument d'une tout autre vue du monde, alors ne régnerait pas à présent, même encore proprement en retrait, la puissance omniprésente de la technique moderne ainsi que de la science et de la civilisation industrielle qui s'y ordonnent. Si la violence du monde moderne n'entretenait pas un rapport énigmatique avec la fuite des dieux qui eut alors lieu, nous n'aurions pas besoin, nous qui, face à l'extrême danger de l'éventuelle destruction pure et simple de l'homme par lui-même, cherchons un moyen de salut, de remonter si loin dans la mémoire, jusqu'à penser l'absence des dieux enfuis, préparant en pensée à leur figure transformée le domaine d'une arrivée [GA 75, 216 ; *Séjours*, p. 11-13].

S'enquérir de la « provenance historiale » de notre temps, ainsi que de son « à-venir historial », c'est parcourir tout le chemin de la philosophie occidentale, « lequel conduit depuis l'être-le-là du monde grec jusqu'à nous, sinon même au-delà de nous *[von dem Dasein des Griechentums her zu uns hin, wenn nicht gar über uns hinaus]* » (GA 11, 12). L'indication de direction dépasse de loin la légende selon laquelle Heidegger ne proposerait rien d'autre aux modernes qu'un tranquille « retour aux Grecs ». La nécessité d'un « retour aux Grecs » n'a nullement l'allure « nostalgique » d'une destination sans retour : elle implique le mouvement *en revers* d'un puissant « retour de boomerang » jusqu'au cœur de l'extrême aujourd'hui et de ses crises – en direction de l'« à-venir ». S'il s'agit bien, au fil de la « destruction de l'histoire de l'ontologie à ce jour », « de remonter jusqu'aux expériences originales dans lesquelles furent conquises les primes déterminations, et dès lors les déterminations directrices, de l'Être » (*ÊT*, 22), et si ces expériences sont manifestement « grecques » –, le chemin ne s'arrête point chez « les Grecs » : il suit, à partir de là, le cours entier de l'histoire de la métaphysique. Il le suit « depuis l'être-le-là de ce qui est grec *jusqu'à nous* » – et peut-être même « jusqu'au-delà de nous » – *über uns hinaus* –, nous indiquant la direction de notre propre « à-venir ». Si, au long de cette longue tradition, le « premier commencement grec » a peu à peu conduit la philosophie à sa propre « dissolution dans les sciences à l'époque de la technique planétaire », quel « autre commencement » demeure-t-il comme « en réserve pour notre à-venir » dans le « fonds » de la pensée « grecque », et pourquoi pas « présocratique » ? Telle est la question dont il s'agit de suivre le fil conducteur. D'où la réponse, en forme d'énigme, que le penseur propose, dans l'*Entretien de la parole*, à son

visiteur japonais qui lui demande : « Qu'en est-il de votre rapport à la pensée grecque ? » :

> La tâche qui revient à notre pensée aujourd'hui, c'est de penser ce qui a été pensé de manière grecque, mais de façon encore plus grecque *[das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken]* [GA 12, 126-127 ; *Acheminement vers la parole*, p. 125].

Ce qu'il importe de bien entendre, c'est ce que « les Grecs » – en tant que tels – ont eu les premiers à penser, et à penser « de manière grecque » – et que, peut-être, justement, ils n'auraient pas pensé de manière assez « grecque ». Or, ce qui leur a été « donné à penser », en une expérience aussi « originaire » que proprement « originale », cela n'est autre que le surgissement des « phénomènes ». Et la manière « grecque » de les éprouver fut d'en faire l'épreuve comme de l'*afflux même de la « présence »* : de la *parution en pleine présence* de l'« étant lui-même », tel qu'« y-apparaissant » en pleine « lumière grecque » – et sans jamais se laisser induire à imposer aux phénomènes, loin de se poser à leur égard en « sujets de connaissance », le statut de l'« objectivité » propre à des « objets de la représentation ». Remonter par la pensée jusqu'à ce que dut être, comparée à la nôtre, l'« expérience grecque de l'étant » –, tel est le sens de toute une part, essentielle, du travail de Heidegger, et qui ressortit à l'ascèse de la destruction de l'histoire de l'ontologie. Tel est l'effort constant dont témoigne, et que récapitule, le dernier des *Séminaires du Thor* (GA 15, 326 s. ; *Questions iv*, p. 260 s.). Le mérite et la grandeur propres des Grecs (en tant que tels) sont d'avoir ainsi été (à leurs risques et périls) y-essentiellement « exposés à l'ἀλήθεια » : à la « sortie de l'étant hors du retrait » et à la manière dont l'étant s'y trouve « mis à découvert » :

> Les Grecs sont l'humanité qui vécut immédiatement dans l'ouverture des phénomènes – par l'expresse capacité ek-statique de s'y laisser adresser la parole par les phénomènes [...]. Les Grecs, en leur aître, appartiennent à l'ἀλήθεια, là où l'étant se dévoile dans sa phénoménalité. Tel est leur destin : Μοῖρα [GA 15, 330 ; *Questions iv*, p. 263-264].

À l'origine de la « philosophie » comme telle, il faut supposer que, « du sein même de ce séjour des Grecs au milieu des phénomènes », quelque chose « se produise » – sur le mode de l'« événement », c'est-à-dire : au cœur de l'« Événement » de l'*Ereignis* –, qui y fasse soudain surgir – comme l'éclair – la question qui s'enquiert « de l'Être même de cet étant ». L'éclair, au sein du ciel serein du climat grec de la pensée, ce serait donc la « surabondance, l'outremesure *[Übermaß]* du présent » : l'« afflux de la

présence-d'aître du présent » – lequel contraindrait l'homme grec – du moins « ces Grecs plus grecs, que sont les philosophes grecs » – à se poser la « question de la présence-d'aître du présent en tant qu'y-présent-d'aître » (GA 15, 331-32 ; *Questions iv*, p. 26-265). Le rapport de l'homme grec – ou plutôt « hypergrec » – à cet « afflux de la présence » n'est alors autre que l'« étonnement admiratif » dont Platon et Aristote perpétuent la mémoire. Nous nous mouvons alors dans la présence même de ce qui ressortit à l'« expérience de l'ἀλήθεια » en ce qu'elle peut avoir de plus proprement « excessif » ; – laquelle exige alors, sur le fond de l'expérience simplement « grecque » (de l'étant comme phénomène) une manière, non plus seulement « grecque », mais bien « hypergrecque » de se mesurer à « l'étant dans son ensemble » : d'exister, de penser et d'agir.

Essentiellement « exposés » (dans leur aître même) à la lumière (grecque) de la « vérité de l'Être », les Grecs eurent par là même aussi affaire – et à leurs risques et périls – « à l'initiale et y-originale expérience-d'aître de l'aître de l'humain » (GA 53, 185). Ils durent – jusqu'au tragique – y faire face au δεινότατον au cœur de l'humain comme à la plus « inquiétante étrangeté » (GA 40, 155 s. & GA 53, 74-138) – au point même qu'il y devient patent que l'« humain est, au sein de l'étant, la seule et unique catastrophe » (GA 53, 94). – Le « négatif » lové au cœur de l'Être lui-même, ce caractère « catastrophique » intrinsèquement lié à l'extrême « implication » de l'humain au cœur de l'Être, l'intime « y-contrariété de l'Être avec lui-même *[die Gegenwendigkeit des Seins]* » (GA 53, 95) –, tel est bien ce qu'il fut donné aux Grecs d'endurer, au plus haut de l'aître qui fut le leur dans l'« histoire de l'Être », cette « aventure ».

Comment les penseurs mêmes qui entreprirent d'en relever le défi en vinrent à ne plus être « à la hauteur de leur aître propre », et cela dès Platon et avec Aristote –, c'est là ce qu'il importe de comprendre. Alors même que les « Grecs se laissent de telle sorte engager à l'ἀλήθεια qu'ils y sont ordinairement occupés », s'y mouvant sans même y penser comme dans leur élément propre, les « philosophes grecs », quant à eux, « ces Grecs encore plus grecs *[jene griechischere Griechen]* que sont les philosophes grecs » (GA 53, 95), eurent *à se mesurer* à cet « afflux de la présence d'aître » au risque de cette « manière hypergrecque d'exister » que leur fut désormais la « philosophie » – et au-delà d'eux la métaphysique occidentale. Ils le firent, paradoxalement, « sans pourtant jamais en venir au point de poser la question qui s'enquiert de l'ἀλήθεια comme telle » (GA

15, 332 ; *Questions iv*, p. 265). Tout semble devoir se passer comme si le fond de « retrait », d'« immanente latence » (λήθη) impliquée à même l'« expérience d'ἀλήθεια », s'était ainsi trouvé destiné à demeurer *impensé* et *inaperçu*. Telle semble avoir été la présupposition inaperçue dans laquelle seulement pourra désormais se mouvoir la pensée des penseurs grecs devenue « philosophie ». C'est bien là l'étrange paradoxe qui constitue proprement la *ressource* de l'interprétation heideggerienne de ce qu'il est convenu d'appeler le « miracle grec ». Ce qui n'est du reste, selon Heidegger, nullement à porter au discrédit et déshonneur des Grecs, qui surent se mouvoir – souverainement – « dans la présupposition de l'ἀλήθεια » comme dans la limpidité même de la « lumière grecque » – où ils étaient *chez eux* :

> À peine sommes-nous en état de dire, à propos des Grecs, ce qui chez eux est plus digne d'admiration : la sûreté du regard qu'ils ont su, dès le départ, poser sur les figures essentielles de l'étant, ou de n'avoir eu nul besoin de creuser plus avant la vérité qu'atteint un tel regard en retournant sur lui le questionnement [GA 47, 206].

Se mouvoir ainsi – avec quelle aisance – dans la « présupposition » *quasi* tacite de ce qu'ἀλήθεια doit à λήθη –, telle est peut-être la *grandeur* même dont témoigne pour nous (fût-ce à notre insu) avec éclat le *Poème* de Parménide.

Poser expressément la question de l'ἀλήθεια, en expliciter la phénoménalité *sui generis* comme n'étant autre que celle de la *condition de possibilité « inapparente »* – de l'*Un-verborgenheit* : de l'« y-être-à-découvert de l'étant », du dévoilement en pleine lumière et « sans-retrait » de celui-ci (l'étant) à même lui-même –, cela implique que soit explicitement expérimenté « ce qui doit s'être produit », dès au temps des Grecs, au cœur de l'expérience unique qui fut la leur de la « vérité de l'Être ». Que cela n'implique nullement un pur et simple « retour aux Grecs », ni non plus quelque suspecte « Renaissance » – d'ailleurs bien impossible (!) – que ce puisse être de la « philosophie grecque » –, cela nous doit être évident pourvu seulement que nous nous avisions de toute une *mouvementation* intrinsèque à l'« histoire secrète de la philosophie grecque », et qui semble bien l'y avoir contrainte à un « déplacement » – de portée historiale – de l'« aître de la vérité » tout entier –, à un « déplacement » sans précédent du « lieu » même « de la vérité » qu'il lui fut donné, un bref « instant » d'entrevoir, en direction d'un autre « lieu »,

plus « décalé », plus « dérivé », dudit aître de la vérité. – Un passage de l'essai consacré à *L'Origine de l'œuvre d'art*, dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, le donne clairement à entendre, soulignant bien, au cœur de la philosophie grecque, qu'« y demeure impensé l'aître de la vérité comme ἀλήθεια » (GA 5, 37-38).

L'irrésistible déplacement – la *Verlegung* – de l'aître de la vérité au cœur même de la pensée grecque – déplacement qui va de l' Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ que nous permet encore d'entrevoir ce qui fut sauvé du *Poème* de Parménide (DK, I, 29), jusqu'à l'εἶδος platonicien et à la méthode dialectique – ce qu'*Être et temps* osait déjà appeler : *eine echte philosophische Verlegenheit* (p. 25) –, tel est bien l'*Ereignis* : l'« événement » secret (de l'histoire de l'Être), l'« événement » décisif dans le devenir de la philosophie grecque, et qui détermine – jusqu'à Hegel et au-delà – l'histoire et aventure de ce qui sera désormais la métaphysique occidentale.

Cet « événement » – à bien des égards « cata-strophique » – survenu au cœur de l'*Ereignis* (de l'Événement même de l'histoire de l'Être), et étrangement contemporain du « miracle grec » – c'est ce que Heidegger entreprend de penser comme *der Einsturz der* ἀλήθεια (GA 65, 141, 198, 374, s.) – comme l'« *effondrement de l'*ἀλήθεια sur elle-même » –, en une sorte d'imperceptible « implosion », aux conséquences historiales : toute l'histoire de la métaphysique occidentale, entre autres détails. Car ce qui se produit au cœur de cette « catastrophe historiale », c'est, tel un tassement lointain d'étoile, le tassement sur elle-même d' Ἀ-λήθεια, du mouvement de l'« éclosion » et de la « déhiscence de l'Être », de la « sortie hors du retrait » – et son étalement au grand jour, supposé devoir être une bonne fois déployé, expliqué, sédimenté aux yeux de tous dans l'« y-ouverteté de l'étant » : résultat profane et ouvertement manifeste du « mystère » de son éclosion.

Lorsque – dans la conférence intitulée *Hegel et les Grecs* – Heidegger explicite de manière liminaire le sens général de son propos, il précise d'entrée qu'« en disant ''les Grecs'', nous pensons au commencement de la philosophie » –, alors qu'en évoquant le nom de Hegel, « nous pensons à l'accomplissement de celle-ci » – celui de la philosophie en tant que telle. Si bien qu'« avec l'intitulé *Hegel et les Grecs*, c'est l'ensemble de la philosophie dans son histoire, qui nous parle ». Et Heidegger de préciser : « Et cela en un temps où la désintégration de la philosophie devient

flagrante ; car celle-ci émigre dans la logistique, la psychologie et la sociologie » ; c'est-à-dire en un temps où nous reconnaissons *le nôtre* : celui de la « fin de la philosophie » – l'« Époque », autrement dit, où « ces domaines autonomes de recherche » (que sont désormais les sciences) « s'assurent une importance croissante et une influence polymorphe comme formes fonctionnelles et instruments de réussite du monde politico-économique, c'est-à-dire, en un sens essentiel, du monde technique » (GA 9, 427 ; *Questions iii*, p. 45-46). Et pourtant, selon Heidegger, cet « émiettement », cette « désintégration » et « ce déclin *[Zerfall]* » – déterminé de loin, et irrésistible – de la philosophie, une fois celle-ci manifestement entrée dans sa fin, ne signifie pas purement et simplement la « fin de la pensée ». Cela signifie bien plutôt « tout autre chose, qui se dérobe pourtant à la constatation courante » – à savoir : la *possibilité* même, désormais ouverte, de quelque *autre commencement de penser* – lequel pourrait bien devoir aux Grecs l'essentiel de sa propre ressource. Car, même si Hegel, du point de vue qui était encore le sien – celui de l'« achèvement de la philosophie » entendu comme accomplissement de celle-ci dans la haute figure de l'« idéalisme spéculatif » – peut bien présenter la philosophie des Grecs comme « insuffisante et commençante », dans la mesure où elle lui paraît demeurer limitée à l'immédiateté et à la pauvreté d'une pure « objectivité abstraite » –, du point de vue de la « pensée de l'Être », tout au contraire, la pensée « matinale » et « initiale » des Grecs peut enfin apparaître *sous un tout autre jour*. Elle y apparaît en effet – dans toute l'« étrangeté » qui lui est propre – comme « y abritant énigmatiquement en réserve » (GA 9, 444), à qui s'en soucierait encore, ce qui en a constitué (à son insu) la plus précieuse ressource : l'« impensé de l'ἀλήθεια » – autrement dit : *die Sache des Denkens* – l'« affaire de la pensée » – « la chose même » dont il s'y agit proprement – l'« enjeu » et le « litige » d'une tâche qui, pour nous, « au-delà du grec et plus outre », pourrait bien devoir engager l'à-venir de la pensée. Cette tâche, inscrite comme *en filigrane* au cœur du commencement grec – et cela fut-il même *à l'insu* de « ces Grecs » – « un peu plus grecs » que les autres – que furent les plus grands penseurs grecs –, cette exigence à laquelle « nous-mêmes », les « Modernes », sommes encore bien loin de satisfaire –, cela pourrait bien être celle de « penser de manière plus grecque ce qui a été pensé de manière grecque ». Voilà pourquoi, à son interlocuteur japonais qui s'enquiert – dans l'*Entretien de la parole* déjà ci-dessus évoqué – du sens

de cette étrange indication, Heidegger répond en esquissant la tâche d'une élucidation de l'aspect « impensé » de l'« événement » – et peut-être même de « l'Événement » (pour peu qu'il ne prenne sens que dans la plus secrète économie de l'*Ereignis*) – qui gît au cœur de la dispensation – vécue de manière « grecque » et « hypergrecque » – de la « présence-d'aître », à la merci d'une « expérience de l'ἀλήθεια » dont le sens n'apparaît lui-même, après coup, qu'à la faveur d'un penser *à l'état natif* qui soit « penser de l'*Ereignis* ».

Si cette dernière guise du penser est, à sa manière « encore grecque », il s'avère qu'en un autre sens, elle ne sera « jamais plus grecque » – en même temps que « plus jamais grecque » (GA 12, 127 ; *Acheminement vers la parole*, p. 125). « Grecque » et même « hypergrecque », puis romaine et hébraïque – devenue « impériale » jusqu'en la plasticité de sa forme chrétienne et théologique, à quoi la disposait, d'entrée de jeu, la « constitution onto-théo-logique » (GA 11, 51-79) de la métaphysique (grecque) –, la philosophie l'a bel et bien été dans ce qui désormais aura été son *origine* et son « premier commencement », long de plus de deux millénaires, où se peuvent aussi lire et la grandeur de son destin et l'origine de son déclin : la « fin de la philosophie » au péril de la « civilisation mondiale ». Mais si celle-ci (au prix de quels imminents désastres ?) peut encore – éventuellement – ouvrir le « temps et lieu », précaire, de quelque « nouveau commencement » pour la « tâche de la pensée » –, c'est à la stricte condition qu'il y soit eu – inactuellement et comme jamais – « égard aux Grecs » : à ce qui a eu lieu au cœur de l'expérience grecque d'ἀλήθεια, et qui y demeure topologiquement inscrit, tenu, à même les textes, « énigmatiquement *en réserve* ».

Si l'« avenir de la philosophie » ne saurait lui-même jamais plus être autrement « grec », l'« égard aux Grecs » – et lui seul – est l'« à-venir de la pensée ». Tel est le sens, et tels sont les enjeux, qui auront conduit le penseur à interroger comme personne avant lui, au cœur de la plus extrême modernité et de ses crises, l'« énigme » de ce qui s'est joué au cœur même du monde grec – et dont notre temps vibre encore (le plus souvent à son insu).

Gérard Guest.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *Denkerfahrungen (1910-1976)*, Francfort, Klostermann, 1983.

Bibliographie – I. De Gennaro, « Heidegger und die Griechen », *Études heideggeriennes*, nº 16, Berlin, Duncker & Humblot, 2000, p. 87-113. – G. Guest, « ‘‘Au-delà du grec et plus outre...’’ L’égard aux Grecs et l’avenir de la pensée », *Existentia*, vol. XIII, Budapest, Societas Philosophia Classica, 2003, p. 91-106.

→ Abritement. *Alèthéia*. Allemand. Anaximandre. Aristote. Autre commencement. Délos. Désobstruction. Destruction. Europe. Fin de la philosophie. Georgiades. Hegel. Héraclite. Hölderlin. Homère. Kästner. Langue grecque. Munich. Occident. Parménide. Pas qui rétrocède. Philologie. Philosophie. Pindare. Platon. Poésie. Poésie grecque. Politique et *polis*. Présence.

Gröber, Conrad (1872-1948)

Les relations qui ont existé entre M. Heidegger et C. Gröber sont de première importance pour sa biographie et mettent en jeu toute la délicate question de ses rapports avec l’Église catholique. Quand naît Heidegger en septembre 1889, C. Gröber est un jeune prêtre âgé de vingt-sept ans. Il est lui aussi né à Messkirch, sa mère et celle de Heidegger sont de très bonnes amies (« Elles ne se quittaient pas », disaient ceux qui les ont connues). À l’origine donc des relations qu’on peut qualifier de familiales et placées sous le signe de la religion catholique (le père de Heidegger est le sacristain de l’église Saint-Martin). Très vite il apparaît que C. Gröber est destiné à faire carrière dans la hiérarchie ecclésiastique, ce qui fait la joie et la fierté des deux amies. Dès ses débuts à l’école communale les dons intellectuels du « petit » Heidegger attirent fortement l’attention, ce que ne risque pas d’ignorer C. Gröber, qui, alors en fonction dans une église de Constance, revient de temps à autre à Messkirch. C’est lui qui comprend que ce garçon, issu d’un milieu où l’on ne fait pas d’études, doit entrer au lycée et, jouissant de l’entière confiance de ses parents, il prend en main la scolarité de Heidegger, qui, le moment venu, va aller, grâce à une bourse, de 1903 à 1906, au « petit séminaire » (« lycée Henri Suso ») dont les bâtiments se situent dans les dépendances de la cathédrale de Constance. Il y est évidemment pensionnaire et l’abbé Gröber est son « correspondant » à qui il va rendre visite les jours de congé. Les entretiens fréquents entre eux forment la trame de la formation intellectuelle et religieuse du jeune lycéen.

Gröber a vraiment été un « père » pour Heidegger. Il le tutoiera toujours et fonde certainement sur lui de grands espoirs. La carrière de Gröber se poursuivant à Fribourg et Heidegger arrivant à l'âge d'entrer au lycée « humaniste » (en Allemagne la meilleure catégorie de lycées – « humaniste » implique qu'on y fait du grec et du latin), c'est au lycée Berthold de Fribourg que Heidegger, toujours parrainé par le prêtre messkirchois, continue ses études (1906-1909) jusqu'au baccalauréat. C'est vers cette époque que se situe un épisode célèbre. Un jour où Heidegger, venant voir Gröber, entre dans son bureau, celui-ci, sans même lui dire le bonjour d'usage, lui met aussitôt dans les mains le livre de Brentano sur Aristote en disant : « Tiens, ça, c'est pour toi ! », ce qui laisse deviner quelque chose de leurs conversations précédentes. Ce livre *(De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote)*, Heidegger l'a conservé toute sa vie. Sera-t-il prêtre, comme ses parents l'ont certainement souhaité ? Il en a évidemment été souvent question entre eux et Gröber ne perd pas de vue son « poulain » quand celui-ci engage, toujours à Fribourg, des études de théologie (à une époque où l'essor du néo-thomisme et la condamnation du modernisme donnent le ton dans l'Église catholique). L'envergure de cet étudiant ne faisant avec les années que se confirmer avec éclat, le clergé local, Gröber en tête, comme les moines de Beuron attendent beaucoup de lui. Étudiant sans ressource Heidegger ne peut, de son côté, se passer du soutien matériel des institutions catholiques (il loge au foyer des Jésuites de Fribourg). Sa dette envers le diocèse de Fribourg est indéniable. Au départ Heidegger est indiscutablement une invention de Conrad Gröber.

Mais son mariage en 1917 avec une Allemande du Nord de confession évangélique et le choix de la voie philosophique jettent un trouble sérieux dans son milieu d'origine et compromettent bien des espoirs placés en lui. Les relations entre Gröber et Heidegger ne peuvent manquer d'en souffrir, elles s'espacent évidemment, elles s'altèrent sans cependant se briser. Chaque année jusqu'à sa mort, C. Gröber a écrit à Heidegger pour le 11 novembre, fête de saint Martin, ce saint qui donne aussi son nom à l'église paroissiale de Meßkirch et à la chapelle de l'abbaye de Beuron. Nommé en 1923 à l'université de Marbourg, Heidegger arrive dans un milieu foncièrement différent de celui où il a toujours vécu et il ne s'y déplaît nullement même si les dures conditions de l'époque l'obligent à vivre, lui et sa petite famille, avec les moyens de saint François d'Assise ! À Marbourg il fait, si l'on peut dire, une « cure » de théologie évangélique

et on imagine que, lorsque paraît, en 1927, le livre tant attendu, les citations de Kierkegaard, de Luther, de Calvin, de Zwingli que comporte *Être et temps* doivent susciter une certaine consternation du côté de Fribourg, quand on n'y voit pas un brin de provocation. La « guérilla » plus ou moins sourde, plus ou moins virulente, qui va s'ensuivre entre Heidegger et les catholiques de Fribourg, certainement aggravée de petites mesquineries provinciales, ne se calmera jamais.

En 1928, Heidegger revient à Fribourg dans des conditions fort brillantes. Il y succède à Husserl et, avec la récente publication d'*Être et temps*, il apparaît clairement comme l'étoile montante de la philosophie allemande. Il est désormais une des gloires de l'université. Mais parallèlement à cette ascension s'est poursuivie celle de C. Gröber, qui va devenir en 1932 archevêque de Fribourg et le restera jusqu'à sa mort (en dépit d'excellentes relations avec le nonce Pacelli – futur Pie XII –, qu'il avait même fait venir à Messkirch, Gröber n'a jamais été cardinal). Si bien qu'en 1933, année fatidique, l'archevêque Gröber et le recteur Heidegger se retrouvent parmi les « têtes d'affiche » de la ville. Il est loin le temps où un enfant de la campagne était paternellement guidé par un prêtre ami de la famille ! Heidegger a, en 1933, le sentiment que certains verrous sautent et qu'il faut, entre autres, saisir l'occasion de secouer la tutelle assez pesante qu'exerce traditionnellement à Fribourg l'Église catholique sur l'université (comme celui de Bernanos l'anticléricalisme de Heidegger est un anticléricalisme de coups de gueule). Les rapports entre Gröber et Heidegger ne se réchauffent pas mais les deux hommes sont confrontés à une situation historique dramatique et vont devoir, chacun à sa manière, s'y mesurer – non sans en pâtir, cela va sans dire. À l'automne 1933, les positions du recteur et de l'archevêque sont curieusement symétriques. Se déclarant « à cent pour cent » *(restlos)* favorable à Hitler, C. Gröber se voit surnommé « Conrad le Brun » (on est dans l'année du concordat négocié par Pacelli). Il tient à donner les raisons de sa confiance : il « sait » ce que veut le Chancelier : « Un Reich allemand fondé sur des bases chrétiennes » (R. d'Harcourt, *Catholiques d'Allemagne*, p. 172). Par la suite, espérant toujours sauver les associations de jeunesse, C. Gröber mettra longtemps à réviser ses positions. Mais la persécution qui s'exerce aussi à l'encontre des catholiques met à l'épreuve ses illusions sur les « bonnes intentions » du régime et au moment de l'encyclique *Avec une vive inquiétude (Mit brennender Sorge)* (14 mars 1937), il finira bien par reconnaître son erreur :

« Je me suis trompé en espérant, au moyen de témoignages constamment renouvelés de bonne volonté et d'esprit de coopération positive dans le cadre du IIIe Reich, réaliser l'entente avec le régime socialiste national. Des temps plus sombres encore vont venir, nous devons prévoir le pire » (*ibid.* p. 338). Étudiant à Fribourg vers cette époque, Jan Aler raconte qu'il n'a jamais entendu, durant tout son séjour dans cette ville, une diatribe aussi dure contre la NSDAP que celle qu'a tenue un jour, à la sortie de la messe, sur la place de la cathédrale, l'archevêque s'entretenant avec un groupe de paroissiens qui buvaient ses paroles. Gardons-nous cependant de faire pour autant de lui un « évêque résistant ». Il est assez effarant de voir que, pendant le Carême 1941, il prononce un sermon sur le thème : Judas est le prototype du juif.

En 1945, quel que soit son discrédit, son titre d'archevêque le place automatiquement du côté des autorités « morales »... Mais Gröber ne pense certainement pas, comme certains catholiques de Fribourg, que le moment serait favorable pour « se débarrasser » de Heidegger.

Heidegger a été pour C. Gröber une grande déception, c'est l'évidence même. Mais il n'a pas été que cela. Avec le temps il a été et il est resté pour lui une énigme. Heidegger lui a rendu visite dans les jours qui ont précédé sa mort. À son arrivée, il a été saisi par son aspect. Ce n'était pas un prélat qu'il avait en face de lui, mais bien un paysan de Messkirch à l'article de la mort. Gröber ne pouvait presque plus parler mais il a quand même trouvé le moyen de lui murmurer : *Was machst Du eigentlich ?*, « Qu'est-ce que tu fabriques au juste ? »

François Vezin.

Ouvrages cités – Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992. – R. d'Harcourt, *Catholiques d'Allemagne*, Paris, Plon, 1938.

Bibliographie – E. Keller, *Conrad Gröber*, Fribourg, Herder Verlag, 1981. – Br. Schwalbach, *Conrad Gröber und die national-sozialistische Diktatur*, Karlsruhe, Badenia Verlag, 1986.

→ Brentano. Christianisme. Fribourg-en-Brisgau. Ott.

Guerre

Le jeune Heidegger ne participe pas directement aux combats de la Première Guerre mondiale, puisqu'il est affecté, de 1916 à 1918, au service de météorologie de l'armée allemande. Néanmoins, il se trouve à proximité immédiate du front (Douaumont), et cette expérience de la guerre signe son appartenance à une génération profondément marquée par les grandes « batailles de matériel » où la mort se donne massivement et dans l'anonymat. Dès sa dernière lettre du front (10 novembre 1918), Heidegger exprime ainsi une aspiration à une « nouveauté radicale » : les hommes de l'après-guerre devront être, dit-il, des « révolutionnaires de l'esprit », ce qui requerra de l'Université un profond ressourcement de ses traditions. Cependant, la guerre lui apparaîtra bientôt moins comme un événement décisif de l'époque que comme l'écho dans la « réalité » de « décisions » déjà prises au cœur du rapport de l'homme à l'être. Pour cette raison, la « guerre » *(Krieg)* en tant que telle, par opposition à la lutte *(Kampf)*, à la confrontation *(Auseinandersetzung)* ou au conflit *(Streit)*, ne devient jamais une catégorie fondamentale de la pensée de Heidegger. À l'automne 1939, Heidegger s'efforce de penser l'événement du second conflit mondial qui s'annonce. Cependant, il s'agit moins alors d'analyser le phénomène politique et militaire de « la » guerre, que de penser les deux guerres mondiales à la lumière de l'histoire de l'être, où leur unité peut apparaître.

Dans ces réflexions sur ce qu'a d'étrange *(seltsam)* la guerre contemporaine, Heidegger est aiguillonné par ses lectures des essais et récits de Jünger, le « guerrier pensant » (GA 90, 278). Celui-ci a tenté de dégager l'arrière-plan métaphysique de la guerre, à travers les notions de « mobilisation totale » et de « travail ». Chez Jünger, elle est un phénomène intégré à une mise en mouvement « totale » de la vie, convertie en énergie : par là, elle est une forme éminente de « travail », où peut exceller le soldat prêt à endosser l'uniforme du « travailleur ». Heidegger approfondit cette réflexion en dépassant son caractère foncièrement nietzschéen, et en l'inscrivant dans l'histoire de l'être : c'est à partir de l'événement moderne de l'être comme « puissance » *(Macht)* que la guerre doit être entendue, précisément comme déploiement de cette puissance. Son caractère « mondial » et « total » provient, en effet, de l'« essence de la puissance », qui « pousse à la domination inconditionnée et complète » (GA 90, 230) – d'une « totalité » donc, qui est celle de l'étant envisagé sous la figure du « potentiel », et qui signe la prééminence de l'étant sur l'être (GA 90, 271).

Celle-ci dépasse et englobe « guerre » et « paix », termes qui nomment des phénomènes déjà disparus :

> Déjà les « guerres mondiales » *[Weltkriege]* et leur « totalité » sont les suites de l'abandon de l'être. Elles poussent à la mise en sûreté, en tant que fonds, d'une forme constante d'usage *[Vernutzung]*. [...] Les guerres-monde *[Welt-Kriege]* sont la forme avant-courrière de la suppression de la différence entre guerre et paix, suppression devenue nécessaire dès lors que le « monde » est devenu non-monde par suite de l'abandon de l'étant loin d'une quelconque vérité de l'être [GA 7, 91 ; *Essais et conférences*, p. 106].

Le concept de « guerre » reçoit donc chez Heidegger une détermination ontologique qui en bouleverse les catégories traditionnelles. Loin d'être une « continuation de la politique par d'autres moyens » (Clausewitz), elle dénonce la soumission de la politique au règne de la puissance qui signe les Temps nouveaux. Sans « buts » à atteindre, elle ne peut prendre fin par un quelconque armistice ; elle ne connaît plus ni vainqueur ni vaincu – car « tous sont esclaves de l'histoire de l'estre » (GA 69, 209). Le conflit militaire ne peut apporter de « décision » ultime : la guerre étant devenue monde, et le monde lui-même devenu guerre, la « paix » ne peut plus être gagnée à partir de quelque « opération », mais bien d'une décision touchant le rapport de l'existence au monde, c'est-à-dire à l'être.

Guillaume Fagniez.

→ Catastrophes. Combat. Communisme. Insurrection. Jünger (E.). Lénine. Monde. Nihilisme. Peuple. Sécurité. Totalitarisme.

Gurlitt, Willibald (1869-1963)

Parmi les musiciens ayant appartenu à l'entourage de Heidegger, il n'y a pas que Hermann Stephani et Edith Picht Axenfeld. Dans sa lettre à Hannah Arendt du 14 septembre 1925, Heidegger lui dit qu'il est invité par W. Gurlitt à un concert de musique baroque. Musicien et musicologue renommé, W. Gurlitt est de ces collègues avec lesquels Heidegger a de sympathiques relations. Les familles sont amies puisqu'il arrive que Heidegger et sa femme prêtent le chalet de Todtnauberg aux Gurlitt pour qu'ils y viennent passer des vacances avec leurs enfants. W. Gurlitt, dont la carrière universitaire se fait principalement à Fribourg, est un élève de Rieman et doit donc sa formation à l'Institut de musicologie de Leipzig. Il a

fait sa thèse sur M. Praetorius. À la suite de Rieman, son activité se situe dans la mouvance du « retour à Bach » auquel Heidegger n'était nullement étranger, lui qui aimait rappeler que c'est dans l'église de la Trinité à Constance que, jeune lycéen, il avait entendu pour la première fois la *Passion selon saint Jean* (GA 16, 755).

François Vezin.

Bibliographie – W. Gurlitt, *Johann Sebastian Bach. Der Meister und sein Werk*, Berlin, 1936 (rééd. en poche chez DTV, 1980). – *Encyclopédie de la musique*, F. Michel (éd.) Paris, Fasquelle, 1959, t. 2, p. 383.

→ Bach.

Gurvitch, Georges (1894-1965)

Alors professeur à l'université russe de Prague et chargé de cours à la Sorbonne, Gurvitch publie en 1930 dans *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* (préface de Brunschvicg), la première étude *française* consacrée à Heidegger. Même si la question de l'être lui échappe et qu'il reproche à *Être et temps* un surcroît de morale, son article fait preuve de quelques intuitions décisives :

> N'est-il pas devenu tout à fait clair [...] qu'il s'agit chez lui d'un effort entrepris à l'aide de la méthode phénoménologique de synthèse très original de presque tous les courants de la philosophie contemporaine ? Dans la philosophie existentielle de Heidegger se rencontrent et s'unissent : le *positivisme des essences* de Husserl, l'émotionalisme de Scheler et ses tentatives d'élargir le domaine de la description phénoménologique, l'irrationalisme de Lask, l'effort pour dépasser l'opposition entre l'idéalisme et le réalisme de Hartmann. Et dans une perspective plus large on voit se confronter ici : la philosophie de la durée de Bergson, la *philosophie de la vie* de Nietzsche jusqu'à Dilthey, le kantisme dans son fondement le plus profond, l'opposition aristotélicienne contre la séparation de l'idée et l'existence chez Platon, le culte de l'humanité des hégéliens de gauche et particulièrement de Feuerbach, les motifs pascaliens et augustiniens, l'existentialisme irrationaliste du penseur danois Kierkegaard, et à travers lui la tradition de Fichte et de Schelling, enfin certaines idées de la théologie dialectique de Barth et de Gogarten. Et tous ces courants [...] sont unis par Heidegger avec une originalité et une spontanéité de pensée incontestables dans une philosophie très personnelle proclamant l'existence comme le fondement unique et universel de la philosophie et s'efforçant par l'analyse directe et purement descriptive de cette existence et de ses diverses couches, de résoudre à la fois et par le même procédé le problème ontologique et le problème pratique, d'unir la théorie pure et la sagesse, et de fonder tout être sur le temps.

Malgré ses insuffisances, le livre aura une certaine postérité : la synthèse que Camus propose de la pensée de Heidegger dans *Le Mythe de Sisyphe* est ainsi directement reprise du livre de Gurvitch.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl – M. Scheler – E. Lask – M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.

→ Bespaloff. Camus. Frank.

H

Habermas, Jürgen (né en 1929)

Conduit par ses prédécesseurs de l'École de Francfort devant la rencontre paradoxale entre la raison toute-puissante et la barbarie totalitaire, Habermas veut bien retenir du travail de Heidegger sur la technique que c'est la primauté accordée à la raison par les Temps modernes qui a conduit au totalitarisme. Mais il ne se résout pas à ce qu'il considère de la part de Heidegger comme une rupture avec la raison ou les Lumières. Il considère même que cette rupture explique l'engagement de Heidegger en faveur du nazisme, lequel s'exprimerait pleinement lorsque Heidegger évoque la « vérité intérieure et la grandeur de ce mouvement » (GA 40, 208 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 202). Habermas – qui fut lui-même membre des Jeunesses hitlériennes – omet toutefois la parenthèse que Heidegger ajouta dans son manuscrit sans l'avoir prononcée en cours : « À savoir [...] la rencontre de la technique déterminée planétairement et de l'homme des temps modernes », dans cet article fameux grâce auquel le jeune étudiant qu'il était a soudain acquis une très médiatique notoriété. Heidegger en dit un mot dans une lettre à Elfride du 7 août 1953 :

> L'auteur de l'article dans la *Frankf. Allg*., Habermas, est un étudiant de 24 ans ! ! Je n'ai délibérément plus ouvert aucun journal depuis. Il me semble que l'intervention de Vietta n'a malgré tout pas été très heureuse. Mais au fond ces choses sont sans importance.

Ce qui est important, en revanche, c'est que pour Heidegger la technique ressortit à l'histoire de l'être et de l'oubli qu'il commande, et que le nazisme s'inscrit dans cette histoire de façon absolument inédite ; tandis que pour Habermas la raison n'a été instrumentalisée qu'à force d'être essentialisée. Il reviendrait donc aux modernes de dégager le caractère critique ou autocritique propre à la raison pour libérer toutes les potentialités de celle-ci – par exemple, comme le propose Habermas, revitaliser la démocratie par l'agir communicationnel qui incarnerait en quelque sorte cette raison critique –, quand, de son côté, Heidegger s'interroge, perplexe, sur le sens d'une démocratie communicationnelle à l'époque de la technique.

Dominique Saatdjian.

→ Démocratie. Gigantesque. Journalisme. Publicité. Rencontre. Totalitarisme.

Habiter

La fortune qu'a connue le concept heideggerien d'« habitation » s'est faite au prix de contresens qu'il convient d'écarter en revenant à la radicalité active de l'« habiter ». Il s'agit, en effet, de se prémunir à la fois contre les tentatives d'interprétations urbanistiques trop précipitées, et contre les accents d'une religiosité païenne que d'aucuns ont voulu y entendre.

L'habitation intervient en premier lieu dans *Être et temps* (§ 12), à titre d'explication de l'*In-Sein* (être-dans ou être-à), moment constitutif de l'*In-der-Welt-Sein* (être-au ou dans-le-monde) qui caractérise le *Dasein*. Il s'agit là de montrer que cette détermination fondamentale de l'existence n'est pas primitivement spatiale. En effet, si le « monde le plus immédiat du *Dasein* quotidien est le *monde ambiant* » (*ÊT*, 66), celui-ci est découvert à la lumière d'un commerce qui envisage toute chose comme utilisable, intégrée à un ensemble de renvois significatifs que Heidegger appelle la « conjointure ». C'est seulement dans ce contexte significatif qu'il peut y avoir une spatialité au sens propre, si celle-ci est en son fond une « conjointure spatiale affectant à un coin ». Avant d'être « dans » quoi que ce soit, le *Dasein* est donc en lui-même un être-auprès *(Sein-bei)*, un séjourner auprès..., une *familiarité* avec le monde. En effet dit *Être et temps* :

> Le *Dasein* ne commence pas par quitter en quelque sorte sa sphère intérieure dans laquelle il serait d'abord bouclé *[verkapselt]*, au contraire, de par son genre d'être primitif il est toujours déjà « au-dehors » auprès d'un étant se rencontrant dans le monde chaque fois dévoilé [p. 62].

L'habitation première de l'homme est donc bien une *habitude* du monde, antérieure à tout habitat, habitude dont le lieu est un « dehors » primordial. On remarquera que la maison, simplement intégrée dans *Être et temps* au contexte de la préoccupation, ne prête guère à la sentimentalité mièvre du foyer bourgeois ou du cabanon enneigé de la Forêt-Noire.

Cette situation paradoxale d'être chez soi hors de soi signe l'impossibilité de comprendre l'habitation comme domiciliation, ou enracinement. Habiter, c'est séjourner, c'est-à-dire, conformément à la « dynamique » fondamentale de l'existence, ne cesser de tenir ouverte *(offen halten)* la dimension de la « vérité de l'être », où peut advenir un « voisinage » de l'être. Une telle « proximité » n'est autre que le « là » du *Dasein* :

> Dans cette proximité, dans l'éclaircie du « là », habite l'homme en tant qu'ek-sistant [GA 9, 337 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 97].

Dès lors, c'est l'être lui-même qui est « garde » *(Hut)*, « maison » où a lieu l'« habitation ek-statique » en tant que « déploiement de l'''être-au-monde'' » (GA 9, 358). Mais l'abri n'est aucunement une possession, et c'est bien toujours l'habiter qui ne cesse de poser les fondations de cette « maison du monde ». C'est pourquoi il nous faut « apprendre à habiter » (GA 7, 163 ; *Essais et conférences*, p. 193).

Mais en quoi un tel apprentissage peut-il consister, et à quelle école s'accomplit-il ? Pour éclairer cela, il faut remonter à la source de tout habiter, à la pose des fondations de la maison humaine. Une telle remontée est en elle-même un mode de l'habiter, l'« habitation poétique », qui est un « habiter-auprès de l'origine » – habiter rien moins qu'immobile, puisqu'il conserve le « mode du venir-auprès... », dont la proximité chaque fois retrouvée ouvre « toute possibilité d'habiter pour les fils de la Terre ». Cette « habitation originelle » de la poésie est « habitation instauratrice » (GA 4, 148 ; *Approche de Hölderlin*, p. 190) : le poète est l'architecte de la « maison du monde », dans la mesure où bâtir l'œuvre du dire, c'est tenir ouverte la région du « séjour » de l'homme. Cette dimension où l'homme est primordialement chez soi, son « pays natal » *(Heimat)*, n'est autre que la parole en ce qu'elle a de « parlant », dans son « parler » le plus intense. Habiter un tel pays natal, c'est « cultiver » la langue, raviver la parole. Ainsi, l'essentiel de notre apprentissage, à l'écoute de la parole du poète, « revient à apprendre à habiter dans le parler de la parole » (GA 12, 30 ; *Acheminement vers la parole*, p. 37).

À quelle urgence répond le soin du « pays natal » ? Un tel soin est dicté par l'expérience, à l'âge de la technique, de la « perte » de ce « pays » *(Heimatlosigkeit)*, d'un profond « déracinement » ou « dépaysement » *(Bodenlosigkeit)*. En effet, le « lieu même où pouvoir habiter paraît anéanti, aussi longtemps que l'être se refuse en tant qu'ouverture du séjour » (GA

6.2, 358 ; *Nietzsche II*, p. 316). La question est bien désormais celle de savoir si le monde est encore « habitable » : s'il peut donner lieu à un séjour. C'est pourquoi Heidegger peut écrire que le « pays natal » est le nom du « là », de la « proximité à l'être », lorsque celle-ci est expérimentée à partir de l'« abandonnement de l'être » (GA 9, 337-339 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 95-103). La mise en cause par Heidegger de la « planétarisation », loin de signaler une clôture de l'identité particulière, n'a d'autre intention que de maintenir ouvert l'espace d'un possible habiter. Quant à la « maison », en son sens courant, elle n'est évoquée par Heidegger que pour remarquer incidemment qu'elle est devenue une « machine à habiter », un « produit industrialisé », mutation qu'il rapporte à la disparition de la « maison » en tant que dimension où « être chez soi » – un « chez soi » qui n'a lui-même de sens qu'à travers l'hospitalité : « Nous errons aujourd'hui dans une maison du monde d'où l'ami est absent... » (*Hebel – l'Ami de la maison*, GA 13, 146 ; *Questions iii*, p. 64).

Guillaume Fagniez.

→ Architecture. Bâtir. Berger de l'être. Chemin. Ciel. Espace. Hebel. *Heimat*. Hölderlin. Pauvreté. Poésie. Possibilité. Proximité et lointain. Stétié. Terre.

Haine

Dans toute l'œuvre du penseur, il y a, en de multiples endroits souvent imprévisibles, des passages où Heidegger redéfinit certains mots parfois les plus courants pour les repenser à neuf sans nécessairement y revenir ailleurs. Dans leur extrême concision, il arrive que de tels passages, qui sont autant d'invitations à méditer, en disent plus long sur Heidegger – sur sa pensée, inséparablement de son humanité – que des paragraphes entiers. La haine en est un exemple parmi d'autres qu'il serait intéressant de relever. Heidegger écrit ainsi :

> L'attitude d'esprit la plus basse, parce qu'elle va elle-même toujours plus bas dans sa bassesse, est la haine : l'absence complète de liberté, qui se donne avec ostentation des airs de supériorité [GA 13, 153].

Dans le cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, il précise cette absence haineuse de liberté :

> Dans toute haine se dissimule, en retrait, une dépendance sans fond par rapport à cela dont la haine voudrait tant se rendre indépendante – chose à quoi elle ne peut jamais parvenir, d'autant moins qu'elle se livre davantage à sa haine [GA 8, 43].

Hadrien France-Lanord.

→ Anti-. Fanatisme.

Hamann, Johann Georg (1730-1788)

> Je suis un admirateur de Hamann, je n'en fais pas mystère ; mais je reconnais volontiers qu'en son élasticité sa pensée souffre d'inégalité, comme sa prodigieuse souplesse d'un manque de maîtrise, du moins si l'on cherche dans son œuvre un travail suivi. Mais sa parole brève témoigne de la spontanéité du génie, et la concision de la forme répond tout à fait au jaillissement désordonné de la pensée. Corps et âme et jusqu'à la dernière goutte de son sang, il se concentre en un seul mot, en la protestation d'un grand génie contre le système de l'existence [*Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, p. 230-231].

Ainsi parle Søren Kierkegaard.

Le moins qu'on puisse dire est que Heidegger ne parle pas souvent de J. G. Hamann (le « Mage du Nord »), sur lequel son attention a cependant dû être très tôt attirée par la lecture de Kierkegaard et, plus tard, par celle de Schelling. Et puis il ne pouvait méconnaître le rôle joué en son temps par cet ami et confident de Kant et Herder, assurément trop peu connu en France. Pour voir un échantillon de ce qu'il appelait lui-même sa « prose kabbalistique » on peut au moins se rapporter à la traduction qu'a donnée de son *Esthétique dans une coquille de noix* J.-F. Courtine. Il le cite néanmoins avec égards en plusieurs occasions (GA 10, 13, GA 74, 169 et GA 12, 10-11, et *Acheminement vers la parole*, p. 15) et se plaît à rappeler le mot de Goethe : *Hamann ?... Horcht !* – « Hamann ?... Ouvrez vos oreilles ! » (*Le Principe de raison*, p. 56). Il ne fait pas de doute que la façon qu'a Hamann de s'interroger sur la parole *(logos)* – et notamment la parole *biblique* l'a impressionné. Hamann aime rappeler cette définition de la théologie chrétienne donnée par Luther : « Elle n'est pas autre chose qu'une grammaire spéculative qui s'occupe des paroles du Saint Esprit », définition dont Heidegger faisait le plus grand cas.

François Vezin.

Ouvrages cités – J. G. Hamann, *Aesthetica in nuce. Esthétique dans une coquille de noix*, trad. J.-F. Courtine, *Po&sie*, nº 13, Paris, Belin, 1980. – S. Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, dans *Œuvres complètes*, t. X, trad. P.-H. Tisseau, E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de l'Orante, 1973.

Hamsun, Knut (1859-1952)

Comme nombre de lecteurs de sa génération (Pasternak, Tucholsky, Gide ou encore Henry Miller), Heidegger a lu l'écrivain norvégien qui reçut le prix Nobel de littérature en 1920 et dont il aimait particulièrement *Victoria*, *La Faim* et surtout la trilogie *Vagabonds*, *Auguste le marin*, *Mais la vie continue*. Comme il le dit un jour à H. W. Petzet, il tenait en revanche *Un air si pur* pour son roman le plus faible. Dans la lettre à Hannah Arendt du 19 février 1928, Heidegger dit de Hamsun dont il vient de lire les *Vagabonds* : « Il y a du philosophe en Hamsun, mais de telle façon que cela n'a rien de pesant dans l'art qu'il déploie. » Hamsun pense en poète ce qui arrive à l'homme des Temps nouveaux : il fait apparaître dans une langue poétique la pente irrésistible qui conduit l'être humain à modifier entièrement sa manière d'être et son rapport au monde. Pensant entièrement cette situation, Hamsun a quelque chose du philosophe. Dans le cours de 1935, *Introduction à la métaphysique*, Heidegger cite *Mais la vie continue* cependant que s'éveille le questionnement de l'être comme « rien ». La parole poétique de Hamsun y est présentée à ce propos comme une « aide » (GA 40, 29 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 21). Heidegger entend la puissance avec laquelle la langue poétique parle de la situation dans laquelle se trouvent les êtres humains d'aujourd'hui qui entretiennent un commerce avec l'étant sans pourtant avoir de contact avec l'être. Il cite ainsi le passage où le vagabond Auguste se retrouve assis, « et entend le vide véritable », en cet endroit étrange où « rien ne rencontre rien ». Tout ce qui entoure Auguste perd de sa consistance dans ce « monde étranger », celui des vagabonds qui traînent « derrière eux leurs racines rompues » (*Romans*, p. 1818 et 1034). Le vagabond est la figure de l'homme des Temps nouveaux au comble de l'errance. Et pourtant, précise Heidegger, Auguste est celui « en lequel s'incarne l'universel savoir-faire déraciné de

l'être humain d'aujourd'hui, sur le mode d'une existence qui toutefois ne peut pas perdre son rapport à l'inhabituel car, dans son impuissance désespérée, elle reste véritablement elle-même et supérieure » (GA 40, 29). La supériorité d'Auguste, de ce personnage au fond tout bonhomme, consiste en sa capacité constante d'innover de nouvelles techniques de maîtrise.

Adéline Froidecourt.

Ouvrage cité – K. Hamsun, *Romans*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

Hantaï, Simon (1922-2008)

Pour Hantaï qui se définissait, avec insistance, comme un « Souabe errant » parce que, bien que vivant en Hongrie, il avait été élevé dans la langue souabe par sa mère avant de commencer à apprendre la langue hongroise à l'école, puis avait quitté la Hongrie pour la France, Heidegger, souabe lui-même, occupait une place un peu particulière parmi les philosophes qu'il aimait lire – il en lut beaucoup, il aima aussi en fréquenter.

Mais ce qui importe ici pour nous n'est sans doute pas là, ni dans ce qu'il put rapporter de ses lectures, ni dans ce qu'il put apprendre de ses amitiés philosophiques. Ce qui importe, cela a lieu dans son travail de peintre, où il serait vain de chercher quoi que ce soit d'une citation de la pensée de Heidegger ou d'une filiation avec elle : il pourrait bien s'agir plutôt du rapport à la peinture et du rapport à la tradition, où il est impossible, cette fois, de ne pas entendre d'écho avec la pensée de Heidegger. Il pourrait bien se faire que, d'un point de vue historial, Hantaï et Heidegger appartiennent à une même époque qu'il faut sans doute nommer grâce à un mot de Hölderlin (que Hantaï lisait aussi) : *modernité*.

En tant que peintre (qui n'excluait pas aussi que la peinture pût disparaître un jour, et qu'après tout cela ne serait pas dramatique...) Hantaï est délibérément étranger à toute littérature. À tel point que ce qui se passe dans la peinture avec lui, c'est la disparition du peintre comme sujet. Certes, cette disparition, Pollock l'a accomplie avant lui, mais lui la radicalise encore, par son geste consistant à froisser, à plier la toile :

> Le problème était : comment vaincre le privilège esthétique, du talent, de l'art, etc. Comment banaliser l'exceptionnel ? Comment devenir exceptionnellement banal. Le pliage était une manière de résoudre ce problème. Le pliage ne procédait de rien. Il fallait simplement se mettre dans l'état de ceux qui n'ont encore rien vu ; se mettre dans la toile. On pouvait remplir la toile pliée sans savoir où était le bord. On ne sait plus où cela s'arrête. On pouvait même aller plus loin et peindre les yeux fermés [« Le Monologue du peintre », rapporté dans Geneviève Bonnefoi, *Hantaï*, p. 23-24].

Se retrouvant alors dans la situation où l'on ne sait pas ce qui va advenir, il n'y a plus, d'une part, qu'à laisser advenir « ce que la peinture me veut », et, d'autre part, qu'à laisser venir la peinture à la surface de la toile. Résultat : ce qu'on peut appeler un espace-monde sans plus de centre, simplement un espace de rapports créés par la seule couleur (par la lumière ?). « C'est sur la platitude absolue de la surface que la couleur vibre et vit. Sans démonstration », écrit Yves Michaud (Catalogue de l'exposition *Simon Hantaï*, p. 14) à propos des grandes séries où Hantaï opère par pliages ou pliures. La subjectivité et, avec elle, la volonté qui lui est consubstantielle ne guident donc plus le peintre et n'occupent plus la peinture. Il ne s'agit plus que de laisser être. Faut-il y voir un rapport avec l'intitulé de la dernière série d'Hantaï : *Laissées* ? Mais il convient d'ajouter aussi la présence très explicite à l'esprit d'Hantaï de la tradition picturale occidentale. Hantaï, en dépit de la révolution qu'il opère, reste en un dialogue incessant avec cette tradition ; ou il faudrait plutôt dire : Hantaï ne peut opérer cette révolution que parce qu'il est en un dialogue incessant avec cette tradition, à laquelle il appuie en effet sa démarche : dialogue avec Pollock, Mondrian, Matisse, Cézanne, bien sûr, mais aussi avec la peinture de l'époque classique et avec celle de la Renaissance jusqu'à l'image sacrée, la mosaïque de Ravenne et le vitrail même.

Ne pourrait-on reconnaître là un cheminement parallèle à celui que fraya, de son côté, Heidegger, dans *Être et temps*, tandis qu'il remontait de l'homme comme sujet à l'homme comme Dasein, et, partant, redéfinissait le monde comme ce qui n'est plus ni un contenant, ni une totalité, sans plus de centre, et même comme tout autre qu'un objet : « Sujet et objet ne se recouvrent pas, fût-ce tant bien que mal, avec Dasein et monde » (*ÊT*, p. 60) ? Fin de la représentation du monde par l'homme-sujet (que fut aussi le peintre) : mais le Dasein comme être au monde, autrement dit le monde comme le mode d'être spécifiquement humain. Si la révolution que constitue *Être et temps* est une « destruction » de ce qui avait cours jusqu'alors, jamais cette destruction ne s'accompagne d'une rupture avec la

tradition. Au contraire, c'est en se rapportant lui aussi à cette tradition, en se rendant très attentif à elle, que Heidegger rend possible, en 1927, cette révolution du mode de pensée, qu'il préférera définir bien plus tard comme un « déplacement » – « au sens premier où la pensée engagée avec *Être et temps* dé-place ce que la philosophie a placé *dans* la conscience » (*Questions iv*, p. 323).

« Détruire signifie ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant » (*Questions ii*, p. 29). On sait combien le cheminement de Heidegger s'accomplit suivant ce double mouvement d'avancer en remontant dans l'impensé de la tradition. Point commun et singulier avec Hantaï, point commun que cette attitude qui n'est pas une retenue qui enchaîne, mais une attention qui stimule, jusqu'à les orienter l'un et l'autre vers un autre commencement : pour Hantaï, cela correspondit en 1964-1965 à la série des *Saucisses* ou des *Panses*, toiles nouées aux quatre angles et enduites de couleur... Pour Heidegger, il s'agit de préparer les conditions du commencement d'une pensée autre que grecque et, pour ce faire, « que nous ne nous fixions plus sur un seul aspect des choses, que nous ne soyons pas prisonniers d'une représentation, que nous ne nous lancions pas sur une voie unique dans une seule direction... » (*Questions iii*, p. 176.)

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – « Le Monologue du peintre », février 1957, entretien radiophonique avec Georges Charbonnier, rapporté dans G. Bonnefoi, *Hantaï*, Beaulieu, Centre d'art contemporain de l'abbaye de Beaulieu, 1973. – Y. Michaud, Catalogue de l'exposition *Simon Hantaï*, XLe Biennale de Venise, 1982.

→ Art. Art abstrait. Autre commencement. Désobstruction. Destruction. Fourcade. Laisser. Peinture. Révolution. Tradition.

Hebel, Johann Peter (1760-1826)

Hebel est le poète qui sait quel trésor pour la langue s'abrite dans le dialecte d'où jaillit encore tout ce qui la vivifie (GA 13 ; GA 16 ; *Questions iii*). Celle-ci meurt lorsqu'elle n'est plus régénérée en cette origine. En son recueil *La Boîte aux Trésors*, Hebel a pris grand soin de

rassembler quelques poèmes extraits de son almanach (1811) en langue alémanique, la langue parlée de Berne à Fribourg-en-Brisgau, en passant par Bâle. Le premier s'intitule « Considérations sur le bâtiment du monde ». Même les Allemands d'aujourd'hui ne mesurent pas quelle poésie il y a là. Ce n'est pas de la « poésie locale ».

Si les *Poèmes alémaniques* (1800-1803) sont nés de la douleur de l'exil, d'une pensée étroitement reliée au pays d'origine, ils n'ont rien de folklorique, ni de pittoresque : Hebel n'y décrit pas les coutumes et les paysages de son pays : la vallée de la Wiese entre Lörrach et le Feldberg ; pourtant son pays transparaît en ces poèmes, dans ce qu'il a d'invisible, grâce à la langue qui place d'emblée ceux qui l'entendent... – aussi divers soient-ils, quelle que soit leur condition –, au cœur du monde.

Hebel sait bien que ses poèmes, tout ancrés qu'ils sont dans l'alémanique, sont de grands, de « nobles » poèmes. Qu'est-ce à dire ? Ils ont eu le même éditeur que les œuvres de Goethe et Schiller, précise avec un sourire Heidegger ! Écoutez-les ! Ils tintent comme du cristal. Heidegger en donnait souvent lecture, les faisant chanter dans leur espièglerie, leur fraîcheur, tout comme dans leur gravité, pour la plus grande joie des auditeurs. Il s'y retrouvait alors lui-même entièrement chez soi, ce qui avait pour effet d'immédiatement défaire les nœuds. Ainsi, c'est après une de ces lectures, que Martin Buber alla pour la première fois, lui serrer la main et le remercier.

Car Hebel se fait une haute idée de la langue ; il est le poète, c'est-à-dire l'*Ami de la maison* ; l'almanach, dont c'est le nom, voudrait faire briller pour chacun l'insignifiant, la vie quotidienne, et les « métamorphoser sous le tendre rayonnement d'une parole ». Il est l'*Ami de la maison* où les hommes habitent vraiment, dans un séjour qui s'ouvre entre ciel et terre. Ce n'est pas ici une simple question de logis. Les hommes « habitent en accomplissant sur terre et sous la voûte du ciel leur pérégrination de la naissance à la mort ». Cette pérégrination peut se faire dans la douceur du clair de lune, qui illumine nos nuits, c'est-à-dire à la lumière des mots, qui laissant les malentendus (« la plupart de nos guerres sont guerres de mots », dit Hebel), amèneraient en leur souffle chacun à ouvrir les yeux, à voir, à aimer. Il n'y a rien là d'un paradis artificiel, d'une évasion hors du monde réel. Bien au contraire. « La langue qui est ici en usage est due à l'émerveillement communiqué par les êtres et les choses dans l'intimité desquels nous vivons continuellement » (R. Char, *Feuillets d'Hypnos*,

p. 61). La maison est alors monde. C'est en ce sens que Heidegger dit de Hebel qu'il se sait lui-même un poète « mondial ». Il bâtit le monde en le disant et en dispense l'habitation aux hommes, mais non sous forme de « cosmopolitisme ».

Tout se joue dans un jeu de miroirs avec la nature ; Hebel dit qu'elle n'est pas seulement celle de l'admirable Copernic, celle des astronomes et des physiciens ou des biologistes ; elle est aussi celle que nous ne voyons pas, celle qui se plaît au retrait, que nommait Héraclite à l'aurore de la pensée. L'*Ami de la maison* est « celui qui inclinerait avec une force égale vers un univers techniquement aménagé et vers le monde conçu comme la maison d'un habitat plus originel », « qui pourrait réabriter le caractère mesurable et technique de la nature dans le secret ouvert d'un naturel de la nature à nouveau éprouvé ». Il n'est pas question ici d'un retour à la terre. L'habitation essentielle est à trouver en la langue qui « maintient ouvert le domaine où l'homme sur terre et sous le ciel, habite la maison du monde ». Pourtant, nous vivons aujourd'hui dans une maison dont l'*Ami* est absent. À nous d'y inviter le poète.

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – R. Char, *Feuillets d'Hypnos*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

Bibliographie – J. P. Hebel, *Histoires d'Almanach*, trad. R. Radrizzani, Paris, José Corti, 1991. – Dans *Une matinée chez le libraire* (trad. G. Fillion, Montpellier, L'Anabase, 1994), C. J. Burckhardt raconte un échange entre Rilke et Lucien Herr à propos de Hebel.

→ *Geviert*. Habiter.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

Dans *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger fait allusion au « bavardage médiocre » qui prône l'« effondrement de la philosophie hégélienne » (GA 7, 74 ; *Essais et conférences*, p. 87) et déclare en revanche qu'« au XIXe siècle, cette philosophie a été la seule à déterminer la réalité », et ce en tant que « métaphysique ». Depuis la mort de Hegel en 1831, remarque-t-il enfin, « tout n'est qu'un mouvement d'opposition

[contre *cette* métaphysique], non seulement en Allemagne mais également en Europe ».

L'interprétation heideggerienne de la philosophie de Hegel commence tôt au sein de son œuvre et finit tard. Il n'y a peut-être même aucun autre philosophe auquel Heidegger aura consacré autant de réflexions détaillées durant un si grand nombre d'années et s'il lui est arrivé d'introduire des notes sur Hegel sous le titre « Hegel | Heidegger » (GA 11, 105), c'est pour accentuer aussi bien leur proximité que la différence tranchante qui les sépare. En ce sens, la pensée de Heidegger pourrait être considérée comme la tentative de se débarrasser de ce « mouvement d'opposition » par le biais d'une autre sorte de « mouvement », tentative dont nous placerons ici quelques jalons.

Dans le texte de présentation qu'il écrit en 1972 pour l'édition de ses *Premiers écrits*, Heidegger se réfère aux « années excitantes de 1910 à 1914 » (GA 1, 56), où il a été saisi par un « intérêt stimulant pour Hegel et Schelling » – intérêt qui se cristallisa de manière prégnante dans sa thèse d'habilitation intitulée *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. La dernière phrase du texte évoque une « philosophie de l'esprit vivant, de l'amour actif, de l'union à Dieu dans la révérence » (GA 1, 410), laquelle se trouverait devant la « grande tâche d'une confrontation engageant les principes avec le système d'une vision du monde historique le plus puissant en plénitude comme en profondeur, en richesse de vécu comme en formation de concepts ». La « grande tâche » qui a orienté la pensée de Heidegger demeure tributaire de ce système, celui de Hegel.

Cette remarque sur la « confrontation » *(Auseinandersetzung)* avec la philosophie hégélienne montre que le projet initial de Heidegger, à savoir celui de se démarquer de Hegel, de se poser *(setzen)* en se tenant à l'écart *(aus)* par rapport à lui *(einander)*, n'allait pas cependant sans une conscience du fait que la pensée de Hegel *comme* pensée ne pourrait être guère surmontée. Dans le cours du semestre d'été 1923 intitulé *Ontologie (Herméneutique de la factivité)*, Heidegger élabore pour la première fois une critique de la « dialectique » hégélienne (GA 63, 43-47) qui prend la forme d'une démarcation de la « phénoménologie » par rapport à Hegel. « Lorsqu'on essaie aujourd'hui de mettre en rapport la tendance fondamentale de la phénoménologie et la dialectique, c'est comme si l'on voulait réunir le feu et l'eau », écrit alors Heidegger (GA 63, 42) – en effet,

même si le feu et l'eau pouvaient être différenciés spécifiquement, ils ne s'en référeraient pas moins l'un à l'autre.

Il est bien connu que le problème essentiel de la philosophie de Heidegger est le rapport entre l'être et le temps. Il ne peut donc pas nous surprendre que le penseur mette cette question au cœur de sa discussion avec la philosophie hégélienne : le § 82 d'*Être et temps* est ainsi consacré de manière significative à la « conception hégélienne de la relation entre temps et esprit ». Il y écrit que l'« idée de la temporellité qui a été exposée » doit être distinguée du concept hégélien de temps, parce que ce concept « représente sans qu'on l'ait assez remarqué, le développement conceptuel le plus radical de l'entente courante du temps » (*ÊT*, 428). Dans cette interprétation Heidegger s'appuie au premier chef sur l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), mais comme il le dira dans une lettre à Julius Stenzel du 27 décembre 1930 : « Mon interprétation de Hegel dans *Être et temps* n'est pas mon dernier mot sur Hegel... »

Ainsi, dès l'hiver 1927-1928, Heidegger donna un séminaire sur Aristote et Hegel, avec pour visée première l'élucidation de la *Science de la logique* de 1812 ; le cours magistral de l'été 1929 fournit ensuite une introduction à la philosophie de l'Idéalisme allemand et, par conséquent, à la pensée de Hegel (GA 28, 195-232). Pendant l'hiver 1930-1931, Heidegger s'est employé à une lecture plus détaillée de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), qui s'est cependant « interrompue » dans le cours de l'interprétation de la « conscience de soi » ; Heidegger précise alors que « tout doit rester ici ouvert » (*La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, GA 32, 215).

Quatre ans plus tard, lorsqu'en 1933 Heidegger croit, et surtout espère, que la révolution nationale-socialiste va être la possibilité pour l'Allemagne d'accomplir un virage *spirituel* décisif dans son histoire, il se tourne vers Hegel :

> C'est dans la question fondamentale de la philosophie et ainsi dans l'advenir fondamental de notre histoire que nous voulons nous trouver pour atteindre, élaborer et assurer les voies qui mènent à notre destin spirituel et populaire. C'est à travers une *confrontation historiale avec Hegel* que cela doit advenir [GA 36-37, 14].

Pourquoi spécialement la philosophie de Hegel ? Parce qu'elle est la « position fondamentale dans laquelle se recueillent comme en un gros bloc toutes les forces essentielles de l'histoire spirituelle occidentale » (GA 36-37, 13). Dans l'élan des événements de 1933, la confrontation avec Hegel apparaît donc à Heidegger comme une tâche pour que le peuple allemand

advienne à lui-même et le semestre d'été 1933 s'achève sur des lignes qui resteront évidemment lettre morte :

> Le peuple allemand n'a pas encore perdu sa métaphysique, parce qu'il ne peut pas la perdre. Et il ne peut pas la perdre, parce qu'il n'est pas encore en possession de sa métaphysique. Nous sommes un peuple qui doit *d'abord gagner* sa métaphysique et qui la *gagnera*, ce qui signifie que nous sommes un peuple qui a encore *un destin* [GA 36-37, 80].

Déçu dans ses attentes, Heidegger se détourna fin 1934 du mouvement national-socialiste qui entreprenait tout autre chose que la tâche à laquelle songeait Heidegger et c'est alors plutôt vers Hölderlin désormais qu'il se tournera pour méditer le destin ou le partage qui *attend* – et pour un long temps encore – ce qui est allemand.

Mais en 1933-1934, c'est mû par la même tâche populaire et spirituelle que Heidegger tint à l'université de Fribourg un séminaire sur les *Principes de la philosophie du droit* (1821) de Hegel en collaboration avec le professeur de droit Erik Wolf. Ce séminaire témoigne du projet de constituer une philosophie politique propre qui se référerait à la pensée de Hegel. Il prend comme fil conducteur le concept de « socialisme-national » dans un sens d'une originalité telle qu'il demanderait à être précisément délimité par rapport à la réalité politique que recouvrait alors ce terme. La tentative de répondre au national-socialisme en s'appuyant sur la philosophie du droit de Hegel demeure en tout état de cause assez singulière. Remarquable toutefois est le fait que les *Principes de la philosophie du droit* constituent le seul ouvrage classique de la philosophie politique que Heidegger ait lu et interprété de manière détaillée.

Dans les *Apports à la philosophie* et dans *Besinnung*, c'est sous l'angle de l'histoire de la métaphysique que Heidegger interroge la position de la pensée hégélienne. Avec l'« instauration de l'''idée'' comme réalité effective du réel », Hegel « a rassemblé toute l'histoire de la philosophie, y compris présocratique, qui l'a précédé pour la mettre dans un rapport d'entrappartenance » (GA 65, 214). Or, ce « savoir » se conçoit comme « un savoir de soi-même absolu dans ses étapes et l'enchaînement de ses étapes » et l'histoire de la philosophie, du point de vue d'un « questionnement » hégélien, est donc la « *première* histoire *philosophique* de la philosophie, la première manière appropriée d'interroger l'histoire, mais aussi la dernière histoire de la philosophie, et du même coup la dernière possible dans ce genre ». Cette interprétation a été reprise par

Heidegger après-guerre dans le texte sur « La parole d'Anaximandre » où Heidegger écrit que :

> Le seul penseur de l'Occident qui, dans la pensée, a été touché par l'histoire de la pensée, c'est Hegel [GA 5, 323 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 389].

Dans *Besinnung* fait surface l'idée qu'il est nécessaire d'envisager Hegel dans son rapport à un autre philosophe, à savoir Nietzsche. Heidegger évoque en effet dans ce texte la « métaphysique de Hegel et de Nietzsche ». Les deux philosophes ont médité les « possibilités les plus extrêmes de l'unité mutuelle de l'être et du devenir (esprit absolu – éternel retour du même dans la volonté de puissance) », mais « sans jamais revenir sur l'interprétation que chacun d'eux avait initialement établie, c'est-à-dire sur leur rapport à la ''pensée'' (la représentéité) » (GA 66, 281 s.). C'est pourquoi la « métaphysique occidentale s'accomplit en eux ». La philosophie de Hegel indiquerait ainsi le commencement de l'« achèvement de la métaphysique », celle de Nietzsche, sa fin. Une telle situation de la philosophie hégélienne au sein de l'histoire de l'être reviendra à plusieurs reprises dans la pensée heideggerienne (voir GA 7, 74 ; *Essais et conférences*, p. 86).

C'est apparemment de la même époque (1938-1939) que datent les notes sur la « détermination fondamentale » (*Grundbestimmung*) du concept hégélien de « négativité » (voir *Hegel*, GA 68). Elles renouvellent l'appel à une « confrontation *(Auseinandersetzung)* philosophique » (GA 68, 3) avec Hegel, au motif que sa philosophie « a définitivement pris sa *stature* dans l'histoire de la pensée – ne faudrait-il pas dire : de l'estre *[Seyn]* – comme celle qui *exige*, de façon singulière et encore incomprise, qu'on se confronte avec elle ». Dès lors, « toute pensée venant *après* » la philosophie de Hegel, ou qui tenterait ne serait-ce que de « se préparer à philosopher à nouveau », ne peut se soustraire à cette « exigence ». Selon Heidegger, le « caractère unique de la philosophie hégélienne tient *tout d'abord* à ceci qu'au-delà de la philosophie de Hegel il ne peut y avoir de point de vue *plus élevé* de la conscience de soi de l'esprit ». Par là même, il ne peut y avoir aucune philosophie qui puisse être « plus élevée *encore* que la systématique hégélienne ». Or, le « point de vue d'une confrontation *[Auseinandersetzung]* nécessaire avec la philosophie de Hegel » devrait cependant être « à sa hauteur, ce qui revient à dire, au-dessus d'elle selon une perspective essentielle ». Ce « point de vue » ne devrait pas être

« importé de l'extérieur », mais au contraire trouvé « *dans* la philosophie hégélienne même », à titre pourtant de « fondement *[Grund]* lui étant indifférent et essentiellement inaccessible ». Heidegger fait ici allusion à une pensée de Hegel (voir la *Science de la logique*) selon laquelle une « réfutation » qui ne se laisserait pas elle-même porter par la « force de l'adversaire » philosophique ne peut que rester superficielle.

La *deuxième* condition requise par une « confrontation philosophique » avec Hegel porte sur la visée systématique de sa pensée. Dans la mesure où le « principe de sa philosophie » vise en effet à comprendre la « totalité des étants » (GA 68, 4-5), la philosophie qui aspire à interpréter le penser hégélien doit pour sa part disposer d'un « principe » qui apparaisse « dans la totalité des étants » et qui, par conséquent, puisse être confirmé comme étant « le réel » *(das Wirkliche)* même. En bref, il faut que l'interprétation de la philosophie hégélienne se déroule à l'intérieur même de la métaphysique occidentale, sur un même plan. En tout état de cause, une « confrontation fondamentale avec Hegel » ne pourra réussir que si elle « satisfait *à la fois* et *unitairement* aux *deux* exigences » (GA 68, 6).

Dans un séminaire de l'été 1942, Heidegger esquisse une autre interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* – nouvelle tentative qui s'avéra féconde, puisqu'en découlèrent le texte intitulé « Éclaircissement de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* » (voir *Hegel*, GA 68), puis l'essai « Hegel et son concept de l'expérience ». Ce dernier texte, publié dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950) appartient lui-même à une série de réflexions qui traitent du problème de l'« expérience » en général. D'après Hegel, l'« expérience concerne le présenté dans sa présence » (GA 5, 186 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 226). Dans la mesure où la « conscience » n'a d'existence que pour autant qu'elle s'expose elle-même à sa propre « vérification » *(Prüfung)*, elle quitte son chez-soi pour s'y soumettre. Par conséquent, l'« expérience » n'est autre que la « représentation » de l'« apparition du savoir apparaissant ».

À ce stade de l'interprétation heideggerienne, la philosophie de Hegel avait déjà trouvé la place qui devait lui revenir dans l'ensemble de l'histoire de la métaphysique. La « dévastation de la Terre », qui caractérise selon Heidegger cette époque de l'histoire de la métaphysique (GA 7, 97), aurait commencé en tant que « processus voulu, mais qui n'est pas et ne peut être connu en son essence », lorsque l'« essence de la vérité fut définie comme certitude ». C'est précisément Hegel qui aurait compris « cet instant de

l'histoire de la métaphysique comme celui où la conscience absolue de soi-même devient le principe de la pensée » (GA 7, 97 ; *Essais et conférences*, p. 115).

Cette lecture est reprise par Heidegger dès l'immédiat après-guerre. Dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1946), la pensée hégélienne est déployée encore une fois au sein de l'histoire de l'estre *(Geschichte des Seyns)* qui constitue le fondement de la philosophie heideggerienne à l'époque de sa maturité (voir GA 9, 335, 340, 360).

La compréhension adéquate de l'achèvement des Temps modernes, comme celle de leur portée décisive pour le XXe siècle, requiert l'étude intensive de la philosophie de Hegel. C'est pourquoi, dans ses écrits de maturité, Heidegger a poursuivi son examen du penser absolu hégélien en lisant notamment la *Science de la logique*, sur la base de laquelle il a essayé de saisir la « constitution onto-théo-logique de la métaphysique » (voir *Identité et différence*, 1957). Entre-temps, la « confrontation » philosophique avec Hegel est devenue un « dialogue pensant » *(denkendes Gespräch)* où se joue l'« affaire de la pensée » (GA 11, 55 ; *Questions i*, p. 280). Celui qui voudrait engager un « dialogue avec Hegel » devrait « parler avec lui non seulement de la même chose, mais de la même chose de la même manière » : si Hegel pense l'« Être de l'étant d'une manière spéculative et historiale », c'est donc bien sur ce mode « historial » que Heidegger peut entrer en « dialogue » avec Hegel.

Cette correspondance n'implique pas moins des différences significatives que Heidegger marque en toute clarté : « Pour Hegel », écrit-il, l'« affaire de la pensée » n'est autre que l'« Être vu dans la perspective où l'étant est pensé au sein de la pensée absolue, et en tant qu'une telle pensée ». En revanche, poursuit-il, l'« affaire de la pensée » est « pour nous » « le Même, partant l'Être, mais l'Être dans sa différence vis-à-vis de l'étant ». Et il ajoute enfin de manière plus concise :

> Pour Hegel, l'affaire de la pensée est la pensée en tant que concept absolu. Pour nous, l'affaire de la pensée est, disons provisoirement, la différence *en tant que* différence [GA 11, 56].

La devise de Heidegger, à savoir celle de discuter avec Hegel « de la même chose de la même manière », continue dans la conférence « Hegel et les Grecs », prononcée en 1958 à Aix-en-Provence. Heidegger pose ici la question de l'originalité de la philosophie de l'histoire hégélienne, dans la mesure où pour lui aussi la « philosophie dans l'ensemble de son destin »

(GA 9, 429 ; *Questions ii*, p. 46) constitue un problème décisif. La question tente d'élucider jusqu'à quel point Hegel est capable de reconnaître, dans sa thématisation de la « vérité », et à partir de celle-ci, le « caractère énigmatique de l'ἀλήθεια » (442). Car c'est avec l'ἀλήθεια que « notre penser est interpellé par quelque chose » « qui, *avant* le commencement de la ''philosophie'' mais aussi tout au long de son histoire, a déjà fait venir à soi notre pensée » (444).

La relation « Hegel | Heidegger » s'est révélée être si problématique que Heidegger, sollicité sur ce point par Jean Beaufret, reconnut en 1962 la nécessité de distinguer plus résolument sa philosophie de celle de Hegel. Le protocole du séminaire sur la conférence « Temps et être » en témoigne :

> En France domine largement l'impression que la pensée de Heidegger serait une reprise – en tant qu'approfondissement et élargissement – de la philosophie de Hegel [GA 14, 57 ; *Questions iv*, p. 84 s.].

Autrement dit, Heidegger dirait « à peu près la même chose » que Hegel. « Du point de vue de Hegel » (GA 14, 58), on pourrait affirmer qu'*Être et temps* « en reste à l'Être », dans la mesure où celui-ci ne se serait pas déployé « jusqu'au ''concept'' ». « À l'inverse », du point de vue d'*Être et temps*, la question pourrait être posée de savoir pourquoi Hegel considère l'« Être en tant que l'immédiat indéterminé *[das unbestimmte Unmittelbare]* », afin de « le situer d'emblée en relation à la détermination et à la médiation ». Pour Hegel, en effet, l'« identité de l'Être et du penser » serait « vraiment une égalité *[Gleichsetzung]* » (GA 14, 59). C'est la raison pour laquelle Hegel ne parviendrait nullement à la « *question* de l'Être ». En outre, l'homme est conçu chez Hegel comme un « venir-à-soi de l'absolu », ce qui conduirait à un « dépassement *[Aufhebung]* de la finitude de l'homme ». Chez Heidegger, au contraire, c'est la « finitude » de l'homme et de l'*Ereignis* qui est « justement rendue visible ».

Dans les séminaires du Thor des années 1968 et 1969, Heidegger s'emploie encore à accomplir la « grande tâche » d'une « confrontation fondamentale » avec Hegel. Il s'agit alors de « tenter un accès à la question de l'être à partir de Hegel puis de Kant » (GA 15, 372). Le chemin parcouru par l'interprétation heideggerienne de Hegel s'étend ainsi tout au long d'un demi-siècle. L'importance de Hegel pour l'histoire de la métaphysique peut être résumée en ceci qu'il fut capable de la concevoir dans toute son extension, et de la déployer de manière historique et systématique par le

truchement du « concept ». En interprétant Hegel, Heidegger a interprété la métaphysique en général et par excellence.

Peter Trawny.

Bibliographie – E. Mejía, « Heidegger lit Hegel. Enjeu et structure d'une reconstruction », *Études heideggeriennes*, n° 23, Berlin, Duncker & Humblot, 2007. – I. Schüßler, « L'accomplissement de la philosophie traditionnelle dans ''L'Idée absolue'' et la question de la pensée à l'avenir. Hegel et Heidegger », *Genos*, n° 5, *Histoire et avenir*, Lausanne, Payot, 2000.

→ Fin de l'art. Histoire. Kierkegaard. Métaphysique. Oubli de l'être. Peuple. Schelling. Système. Wolf.

Heidegger, Elfride (1893-1992)

Elfride Heidegger est une femme de caractère. Elle naît le 3 juillet 1893 à Leisnig, petite ville située à environ 40 km au sud-est de Leipzig, fille de Richard Petri, à l'époque officier d'infanterie dans l'armée du Royaume de Saxe, et de son épouse Martha. Dès son jeune âge, Elfride manifeste une indépendance de choix et d'orientations qui la feront participer activement aux mouvements de jeunesse d'avant la Première Guerre mondiale. Ces mouvements sont partout vivaces en Europe. Mais en Allemagne, ils ont tout particulièrement apporté un profond changement dans l'appréhension que les Allemands avaient de la vie sociale : après la rigidité qui a pesé sur tout le temps d'après la fondation de l'Empire allemand en 1871, c'est une grande aspiration de liberté qui a saisi la jeunesse allemande de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. Dans son livre *La Partie et le Tout*, Werner Heisenberg (lui-même né en 1901) évoque l'impact de ces mouvements sur la société allemande :

> C'est plutôt dans la manière de vivre que les mouvements de jeunesse ont joué un rôle d'une extrême fécondité. Songez aux écoles populaires d'enseignement élémentaire, aux métiers d'art, au Bauhaus de Dessau, à la renaissance de la musique ancienne, aux chorales et aux théâtres d'amateur – tout cela n'a-t-il pas été hautement profitable ?

Elfride Petri participe à ce bouillonnement, où l'intérêt passionné pour la question sociale et naturellement aussi l'émancipation des femmes prennent une place prépondérante. Elle se destine alors à devenir institutrice, et si

possible institutrice d'enfants en difficulté. À cette fin, non sans avoir au préalable appris à parler le français et l'anglais (langues qu'elle maîtrisera avec aisance jusqu'à la fin de sa vie), elle entreprend des études de pédagogie. Ainsi elle en vient à fréquenter plusieurs instituts réputés dans diverses régions d'Allemagne. Pendant le semestre d'hiver 1915, elle s'inscrit à l'université de Fribourg-en-Brisgau. C'est là qu'elle assiste au premier séminaire de Martin Heidegger, que ce dernier consacre au texte de Kant *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*.

Il n'est pas exagéré de dire qu'elle prend quasi instantanément conscience de l'envergure tout à fait inhabituelle du jeune Privat-docent. La capacité de réagir sur-le-champ aux possibilités que la vie vous propose est sans conteste un trait qui signe les personnalités affirmées. La jeune femme a fait son choix : elle liera son existence à celle du philosophe.

En ce qui concerne Heidegger : la présence d'Elfride Petri à ses côtés se révélera au plus haut point bénéfique. Il faut en effet savoir que, de son jeune âge jusqu'à sa mort, cet homme a été en plusieurs circonstances sujet à des malaises sans doute liés à des épisodes d'insuffisance cardiaque. Ce qui ne l'empêchait pas de se dépenser sans compter partout où il jugeait que cela lui était nécessaire. Avec un tel tempérament, Heidegger ne serait jamais devenu octogénaire sans la vigilance d'une femme ayant compris *qui* était son époux, et surtout de quelles attentions il convenait de l'entourer. (C'est elle qui fera inscrire, au-dessus de la porte d'entrée de la maison qu'ils habiteront à Fribourg à partir de 1928, le Proverbe de Salomon : « Plus que tout, protège ton cœur, car c'est de lui que vient la vie. »)

Quand ils font connaissance, il a vingt-six ans, et elle vingt-deux ; l'Europe est depuis plus d'un an prise au piège d'une guerre qui commence à montrer son caractère de catastrophe mondiale. Chacun à sa manière, ils sont tous deux animés par la conviction que le monde dans lequel ils vivent a besoin d'être revivifié de fond en comble, et que le renouveau ne peut venir sans une profonde remise en cause des assises de la société traditionnelle.

Aux yeux de son monde, le mariage d'Elfride avec un Privat-docent issu d'un milieu aussi modeste constituait une mésalliance. Or il convient de noter que lorsque leur fille les a informés de sa décision, ni le père ni la mère d'Elfride n'ont élevé d'objection. Ils avaient suffisamment confiance en la maturité de leur fille pour saisir qu'elle n'obéissait pas à quelque

caprice. Quant à Heidegger, son mariage avec une Allemande du Nord, luthérienne qui plus est, et bien décidée à le rester, représentait comme une rupture avec l'environnement étroitement confessionnel qui avait été le sien jusque-là.

L'esprit qui présidait à cette union est inséparable du souci d'être l'un comme l'autre – l'un pour l'autre – profondément fidèle à ce que chacun avait en soi de plus irréductiblement original. Ce que cela, dès le premier moment, impliquait pour elle, nous l'avons déjà dit. Quant à lui, il suffit de rappeler ce qu'il n'a cessé de dire (même s'il ne l'a que rarement consigné) : aimer, c'est mettre tout son cœur pour que l'aimée parvienne en toute liberté à *être* ce qu'elle est. Au travers des ans et des épreuves, ils sont tous deux restés fidèles à ce qu'ils espéraient ainsi être l'un pour l'autre.

Leur mariage fut célébré au mois de mars 1917. Le premier fils, Jörg, naquit le 21 janvier 1919. Le second, Hermann, le 20 août 1920. Leur famille s'est agrandie en 1935, avec l'arrivée à Fribourg-en-Brisgau d'Erika Birle – la fille âgée de 14 ans d'amis tous deux morts à très peu de temps d'intervalle – qui fut désormais comme une troisième enfant.

Elfride Heidegger a survécu seize ans à son mari : elle est morte dans sa centième année, le 21 mars 1992, et repose à côté de lui dans le cimetière de Meßkirch.

François Fédier.

Ouvrage cité – W. Heisenberg, *La Partie et le tout*, trad. P. Kessler, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990.

→ Féminité. Salomon. Todtnauberg.

Heidegger, Fritz (1894-1980)

Les parents de Martin Heidegger ont eu trois enfants : Martin, en 1889, puis, en 1891, Maria, que suivra, en 1894, Fritz.

Quand on voyait les deux frères côte à côte, c'est Fritz qui semblait l'aîné, ce qui ne déplaisait nullement à Martin. Il avait en effet pour son cadet l'admiration d'un homme plein de réserve pour quelqu'un dont la personnalité est éclatante. Or c'est peu dire que Fritz Heidegger ne passait pas inaperçu.

Il aurait pu poursuivre des études universitaires si ne s'était déclaré, peu après son entrée dans l'enseignement secondaire, un bégaiement qui ruina les espoirs d'études qu'on avait également mis en lui. L'envoi du jeune garçon dans une école spécialisée de Breslau où ce trouble devait être guéri n'y changea cependant rien ; toute sa vie, l'élocution de Fritz Heidegger sera perturbée – non sans qu'il réussisse à en tirer des effets qui ne contribueront pas peu à asseoir son originalité.

Dans la petite ville qu'est Meßkirch, en effet, Fritz jouira du prestige non pas d'être le frère d'un grand philosophe, mais, aux yeux des gens du cru, d'incarner à lui tout seul l'esprit même de la petite ville. Charles Péguy, à propos de l'air qui soufflait dans l'Orléans de son enfance, parle parfois d'« esprit guépin ». À Meßkirch, on aimait parler de *Kuinzigkeit* (voir l'article « Humour »). Fritz en était un virtuose.

Mais Fritz Heidegger aura surtout été pour le philosophe un frère exceptionnel. Hartmut Buchner rapporte ce que Heidegger a dit un jour de lui : « Sans mon frère, là-bas à Meßkirch, je n'aurais pas pu faire ce que j'ai fait. »

Le philosophe a en effet tenu dès avant 1930 à ce que son frère puisse suivre son travail : Fritz recevait donc régulièrement les textes des cours et des conférences pour qu'il en prenne connaissance. Mais c'est seulement à l'automne 1938 – la situation internationale devenant de plus en plus inquiétante – que Martin Heidegger a transféré l'ensemble de ses manuscrits chez son frère, à charge pour ce dernier d'en faire une copie dactylographiée. Ses fonctions à la Caisse d'Épargne de la petite ville lui en offraient la possibilité : le soir, après le dîner, il retournait à son bureau pour y faire usage de la machine à écrire.

De ce moment date une véritable collaboration des deux frères, qui a considérablement approfondi leur entente : dorénavant, Fritz prend une connaissance intime du travail le plus original de Martin. Il semble bien que personne d'autre n'a été convié par Heidegger à prendre connaissance de tout ce qu'il écrivait – en particulier des « traités impubliés » qui sont seulement aujourd'hui en cours de publication.

Voilà qui a donné occasion au frère d'accompagner le cheminement du philosophe lorsque ce dernier aborde le moment le plus risqué de son itinéraire, c'est-à-dire le passage à ce que le philosophe nomme lui-même *ein anderer Anfang des Denkens*, une autre manière d'être requis pour se mettre à penser. Les questions de son frère, ses demandes d'explication, ses

objections même, lors du travail de compilation et de relecture, ont assurément pesé leur poids pendant toutes ces années. Ce qui est sûr, ce que de nombreux témoins ont pu constater, c'est la confiance que témoignait Heidegger à son frère – confiance qui donne son véritable caractère à l'*admiration* dont je parle au début de cet article.

Il faut ici mentionner que Fritz Heidegger – et ce n'est pas sa moindre originalité – s'était constitué un savoir de première main en théologie chrétienne. Il avait dans sa bibliothèque l'ensemble des textes patristiques qu'il lisait en latin. Sa connaissance du grec n'était pas négligeable. Je l'ai, en parlant avec lui, entendu mettre en doute avec bonhomie certaines interprétations de son frère. Mais c'était toujours avec le sérieux d'un homme qui a lui-même des convictions mûries au feu d'une méditation incessante.

Fritz Heidegger était en effet fervent catholique – avec toute la passion qui fait de la foi bien autre chose qu'une adhésion conventionnelle à un *corpus* dogmatique. En un sens, on pourrait dire qu'il était catholique comme chez nous un Georges Bernanos *vivait* le catholicisme : dans un engagement qui donne sa tension à toute l'existence. C'est avec cet homme, en partageant ce qu'ils avaient tous deux le plus à cœur, que Martin Heidegger a eu la chance de dialoguer pendant toute une vie.

François Fédier.

Bibliographie – En appendice au livre de Hans Dieter Zimmermann *Martin und Fritz Heidegger*, Munich, C. H. Beck, 2005, la *Lettre* de Heinrich Heidegger (le second fils de Fritz Heidegger), p. 163-169. Et dans l'opuscule *Martin Heidegger / zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Francfort, Klostermann, 1969, l'admirable *Lettre* de Fritz Heidegger, p. 58-63.

→ Humour. Meßkirch.

Heidegger, Hermann (né en 1920)

Second fils de Martin et Elfride, Hermann Heidegger assume avec un dévouement et une rigueur sans faille la charge d'administrer la succession de son père. Comme il aime à le raconter, rien dans un premier temps ne le prédisposait à cette tâche. Prenant modèle sur son grand-père maternel, il

fait le choix après ses études secondaires d'embrasser la carrière militaire – ayant refusé en 1937, sous l'influence de ses parents, d'adhérer au parti nazi. En juin 1941, il se retrouve sur le front russe et sera blessé plusieurs fois (lors de sa convalescence durant l'hiver 1941-1942 il suit les cours de son père). Fait prisonnier à la fin de la guerre, il endure trente et un mois de captivité en Russie (dont il rendra compte en 2007 en publiant les pages sobres et pudiques de son *Journal de captivité*). À sa libération en 1947, il entame des études d'histoire et de pédagogie qui le conduiront, en 1953, à soutenir sous la direction de Gerhard Ritter une thèse de doctorat sur *La Social-démocratie allemande et l'État national*. À partir de 1955, il exerce son travail d'historien au sein de l'armée fédérale qu'il quittera, en 1979, avec le grade de colonel.

C'est précisément comme historien qu'il s'attache de manière inlassable à rétablir jusqu'aux moindres détails la vérité historique concernant non pas seulement l'engagement politique mais de manière plus large toute la vie publique de son père. Ce qui ne l'empêche pas non plus de livrer parfois à titre personnel son propre témoignage, racontant par exemple que :

> [...] dès la fin de son rectorat, mon père n'avait plus la moindre foi dans le régime. J'en suis certain car nous, ses enfants, nous étions éduqués à l'école dans le national-socialisme et nous ne comprenions pas pourquoi, à la maison, il nous interdisait de prononcer le nom de Hitler.

Depuis 1973, H. Heidegger a la responsabilité de l'édition intégrale dont il dirige la publication en collaboration avec F.-W. von Herrmann et dont il a raconté la genèse dans un entretien publié en Italie (*MicroMega* 3/2007). À la fin des années 1950, son père lui avait demandé de sceller à sa mort tous les manuscrits inédits pour les garder inaccessibles pendant un siècle, l'« époque, disait-il, n'étant pas mûre pour que ma pensée puisse être comprise ». Mais en 1972, H. Heidegger fut approché par l'éditeur Klostermann afin qu'il l'aide à convaincre son père de publier l'ensemble des inédits. Non sans humour, H. Heidegger raconte comment il s'est rendu à Fribourg pour parler deux jours durant de cette question avec son père « avec un argumentaire de type militaire ». L'Europe étant alors en pleine guerre froide, on ne pouvait exclure qu'elle devienne un désert atomique. La meilleure façon de conserver les textes dans l'attente d'un véritable lecteur était, non pas de les garder dans une malle, mais de les disperser dans les bibliothèques. *Last but not least* : y aura-t-il encore dans un siècle quelqu'un à même de déchiffrer ton écriture ? (La question n'est pas

anodine – Heidegger écrivant dans la cursive gothique de son enfance avec une graphie minuscule que seuls de rares experts parviennent à déchiffrer.) Heidegger finit par se rendre aux arguments de son fils à condition que ce soit lui qui prenne la chose en main.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – H. Heidegger, « Heidegger vu par son fils », entretien avec Hermann Heidegger, *Le Magazine littéraire*, nº 347, octobre 1996, p. 106-111 ; *Heimkehr 47. Tagebuch-Auszüge aus der sowjetischen Gefangenschaft*, Schnellroda, Antaios, 2007.

→ Édition intégrale.

Heidegger, Jörg (né en 1919)

Premier fils de Martin et Elfride, Jörg Heidegger, né le 21 janvier 1919, compte parmi cette génération de jeunes Allemands à avoir pris en pleine figure le nazisme avec toutes ses conséquences sans en pouvoir mais. En décembre 1939, il sera appelé au service militaire pour être ensuite mobilisé durant toute la guerre. Fait prisonnier par l'Armée rouge au moment de la débâcle du front de l'Est au printemps 1945, il endurera presque quatre années entières de captivité en Russie. Ce n'est qu'en 1950 qu'il pourra reprendre ses études interrompues en génie mécanique. À la lecture cependant des lettres de Martin Heidegger à son épouse, telles qu'elles ont été éditées par la propre fille aînée de Jörg, Gertrud Heidegger, nous pouvons nous rendre compte aujourd'hui à quel point, au milieu de toutes ces années de crises et de désastres, les époux Heidegger ont su entourer et aider leurs enfants sans d'ailleurs jamais dissocier l'aide « matérielle » de l'aide « spirituelle ». À l'occasion du vingtième anniversaire de leur fils aîné, M. Heidegger écrit ainsi à son épouse le 19 janvier 1939 :

> L'éveil des enfants à l'indépendance et l'entrée dans leur propre monde – c'est là pour nous aussi une tâche nouvelle, celle de réussir à adopter un comportement juste et libre, et de continuer tout de même de manière indirecte à apporter quelque chose.

L'un de ces apports décisifs fut sans conteste le souci de l'éducation. Il n'est pas indifférent d'apprendre qu'à partir de 1934, Jörg fit ses études secondaires en dehors du système scolaire conventionnel. D'abord envoyé à

Stuttgart dans la première « école Steiner » *(Waldorfschule)*, il devint, l'année suivante, interne dans un « établissement Hermann-Lietz » – qui pratiquaient l'une comme l'autre une pédagogie ne séparant pas la formation de la tête de l'éducation du cœur et des mains, avec en particulier, mise au cœur de l'enseignement, une pratique artistique et artisanale quotidienne.

Au demeurant, lorsqu'il obtiendra, en 1952, son diplôme en génie mécanique, Jörg Heidegger n'exercera qu'un an le métier d'ingénieur pour se tourner, dès 1954, vers la formation des enseignants de la filière technique. C'est à ce titre, qu'en juillet 1962, il invita son père à prendre la parole lors d'un cours de perfectionnement pour les enseignants d'arts appliqués. Intitulée *Langue de tradition et langue technique*, la conférence de M. Heidegger prend tout naturellement comme fil directeur la crise de l'école :

> « L'école » – cela signifie l'ensemble des institutions scolaires depuis l'école primaire jusqu'à l'université. C'est cette dernière qui est probablement aujourd'hui la forme d'école la plus sclérosée, la plus retardataire dans sa structure. Son nom d'« université » se perpétue pesamment et seulement comme un titre fictif. Dans la même mesure le nom d'« école professionnelle » retarde sur ce à quoi se rapporte son travail à l'époque industrielle.

Devant cette situation établie dès les premières lignes, Heidegger en appelle à la fin de sa conférence à une demande toute simple (qui ne semble pas avoir encore été entendue) :

> Aussi faudrait-il examiner si face aux forces de l'époque industrielle l'enseignement de la langue maternelle ne devient pas tout autre chose que la seule transmission d'une culture générale par opposition à la formation professionnelle. Il faudrait considérer si cet enseignement de la langue ne mériterait pas d'être, plutôt qu'une formation, une méditation qui porterait sur le danger qui menace la langue, c'est-à-dire la relation de l'homme à la langue.

Martin et Elfride eurent la joie de voir naître quatorze petits-enfants : cinq dans la famille de Jörg, cinq dans la famille de Hermann et quatre dans celle d'Erika Deyhle, née Birke, leur fille adoptive.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – M. Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, trad. M. Haar, Bruxelles, éd. Lebeer-Hossmann, 1990.

Heideggerianiser

Il arrive à Heidegger lui-même d'employer ce verbe pour dire avec humour ce qu'est le faux rapport à sa pensée. Ainsi, Georg Picht rapporte l'anecdote où une étudiante lisant en cours un protocole écrit dans un style heideggerien fut interrompue par le penseur : « Ici on ne heideggerianise pas ! Passons directement à la chose même. » Dans la lettre du 20 décembre 1931 à Jaspers, il évoque également le « caquetage heideggerianisant de quelques ''élèves'' qui ne font que suivre ». C'est le vœu le plus cher de tout professeur de ne pas voir ses élèves l'imiter et encore moins le plagier (comme a cru bon de le faire avec Heidegger par exemple Günther Anders – alors G. Stern – en 1925), mais plutôt, comme l'écrit le penseur à Hannah Arendt le 18 décembre 1950, de leur *apprendre à marcher*. Marcher, c'est-à-dire frayer *par soi-même* le chemin où une véritable liberté peut être éprouvée. Or c'est là précisément que l'ironie du penseur à l'égard de toute heideggerianisation trouve son origine : dans le déploiement véritable de sa pensée comme *chemin*. Loin d'être une image, cette expression indique que penser est à chaque fois une *expérience* où l'être humain se laisse engager de tout *son* être dans la parole, et non un simple exercice théorique. La pensée de Heidegger, en tant que mouvement d'acheminement à la parole, se laisse donc moins encore que toute autre fixer dans une quelconque « thèse » qui fige la mouvementation de la parole et reste par essence métaphysique. Il n'y a aucun sens à heideggerianiser parce que jamais la langue où se dit la pensée ne se laisse enfermer dans des concepts et parce que Heidegger pense déjà en dehors de la catégorie métaphysique de la généralisation, en amont donc du questionnement de la philosophie. C'est dans cet esprit que le penseur a déclaré dans les *Entretiens de Cerisy* ce propos que rapporte Jean Beaufret :

> Il n'y a pas de philosophie heideggerienne, et même s'il devait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie – mais uniquement à l'affaire et au thème sur lesquels demeure axée toute philosophie [*De l'existentialisme à Heidegger*, p. 101].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

→ Apprendre. Chemin. Édition intégrale. Professeur.

Heimat

Alors qu'il est dans son village natal, à Meßkirch, Heidegger écrit le 15 mars 1946 à son épouse qu'il a le sentiment que son œuvre « participerait de la croissance du sol natal *[Heimatboden]*, précisément parce qu'elle croît dans l'universel ». La pensée de la *Heimat* s'articule donc en un sens entre le natal et l'universel, mais de façon tellement neuve qu'elle fait éclater ce que Levinas appelle à juste titre la « rigidité de l'alternative national-universel » (*Quatre lectures talmudiques*, p. 7). Signe de l'éclatement de cette rigidité est la mise au point que Heidegger consacre à *Heimat* dans la *Lettre sur l'humanisme* où nous lisons que : « Ce mot est ici pensé au sens de son aître – ni de manière patriotique, ni de manière nationaliste, mais : quant à l'histoire de l'être. » La perspective de l'histoire de l'être congédie ainsi la conceptualisation métaphysique et logique du singulier et de l'universel d'une manière si bouleversante que la notion de *Heimat* s'en voit renouvelée par Heidegger avec une ampleur qu'il s'agit de ne pas mésestimer.

Heidegger aimait sa *Heimat* comme Cézanne pouvait dire : « J'aime énormément la configuration de mon pays », ce qui ne fait pas de lui un santon provençal. En regardant Cézanne, dit plutôt Ramuz dans *L'Exemple de Cézanne* :

> Il m'a semblé rentrer chez moi ; au lieu d'être dépaysé par la soudaineté du changement, est-ce que l'impression serait assez précise, si je disais que je me sentais, au contraire, repaysé ? Il ne faudrait pourtant pas comprendre qu'on se retrouve et rien de plus [...] : il me semblait rentrer chez moi, mais un chez moi ou un « chez nous » plus abouti, plus mûri, plus conscient, et s'affirmant enfin dans son intégrité [p. 65].

Se dit ici l'essentiel de la *Heimat* : le *pays* et le nécessaire *retour*, dont il faut saisir le sens.

Le pays qu'est la *Heimat* a en réalité un sens inouï, un peu comme dans une lettre à Théo de juillet 1880 où Van Gogh confie que : « loin du pays, j'ai souvent le mal du pays pour le pays des tableaux », pour finalement se dire que « le pays, ou la patrie est partout ». En ce sens, Heidegger distingue systématiquement *die Heimat* du pays ou du lieu de naissance (GA 39, 88 ; GA 50, 115-116) – de sorte que « ceux qui ne font que résider sur le sol du pays de naissance ne sont pas encore ceux qui sont arrivés à demeure dans ce qu'a de propre la *Heimat* » (GA 4, 29 ; *Approche de Hölderlin*, p. 36). Se révèle ainsi l'insuffisance de toute traduction à partir

du mot *natal* qui, étant issu de *nascor*, parle, comme *nation*, à partir de la naissance. Pour le français, la racine du mot *Heimat* ne s'entend plus directement que dans le hameau, purement géographique et loin de l'intime rassemblement sur ce que nous avons de plus propre qui parle dans la *Heimat* et le *home* anglais. « Si nous en croyons les dires de Th. Mann dans *La Montagne magique*, écrit Maurice Betz (*Portrait de l'Allemagne*, p. 110), les malades allemands qui ont longtemps vécu à Davos dénomment volontiers *Heimat* ce pays qui fut le théâtre de la plus grande expérience de leur vie : la maladie. » Où nous voyons que *patrie* est aussi peu approprié que pays natal pour rendre *Heimat*. Être dans la *Heimat*, c'est au sens très large *être chez soi*. La question est alors de savoir quel est le pays où l'être humain est chez soi.

Il est comique qu'on ait parfois – de façon toute parisienne – taxé de provincialisme *le* penseur qui a caractérisé l'être humain en tant que Dasein par un essentiel « ne-pas-être-chez-soi » (*ÊT*, 188). C'est dans l'angoisse notamment que se révèle cette « inquiétante étrangeté » *(Unheimlichkeit)* au sens *ontologique existential*, en laquelle l'être humain fait l'épreuve de son essentiel « pas chez soi » *(Unzuhause)* (*ÊT*, 189). Méditant le sens du mot *deinon* dans le chœur d'*Antigone* (v. 332 s.), Heidegger approfondit de manière prodigieuse cette pensée de l'inquiétante étrangeté comme trait fondamental de l'être humain dans *Introduction à la métaphysique* (GA 40, § 52) et surtout dans la partie centrale du cours sur « L'Ister » de Hölderlin (GA 53). Nous lisons page 113 :

> L'inquiétante étrangeté de l'être humain a son aître dans le dépaysement *[Unheimischkeit]* – mais ce dernier n'est ce qu'il est qu'en ceci que l'être humain a son pays au premier chef dans l'être.

Étranger à soi, l'être humain l'est existentialement, parce que ce qui lui est le plus propre (être), cela ne lui appartient pas et, dans la mesure où être demeure le *tout autre* par rapport à tout étant, cet être qui pourtant chaque fois le repayse, lui demeure dépaysement. *Da-sein* a pour pays le dé-paysement de l'être : « Nous séjournons dans le domaine de l'être sans être pour autant directement admis en lui », dit Heidegger, « tels des apatrides *[Heimatlose]* dans leur patrie *[Heimat]* la plus propre » (*Concepts fondamentaux*, GA 51, 89). Cette structure essentielle du Dasein qui fait éclater toute subjectivité autofondée, Heidegger la nomme en écho à une tournure de Hölderlin : l'« excentricité de l'aître humain » (GA 52, 189). Ce

n’est donc pas en se centrant sur ce qui lui est familier que l’être humain accède à sa *Heimat*, mais en se décentrant jusqu’à ce qui lui est autrement propre : être. Aussi la *Heimat* n’est-elle ni naturellement donnée ni immédiatement accessible. « Demeurer dans sa *Heimat* ne va aucunement de soi », dit Heidegger (GA 4, 117), car elle ne peut être atteinte qu’à travers un détour par ce qui nous est étranger et un retour, à partir de cette rencontre, vers ce qui nous est propre et qui nous reste d’abord le plus fermé. Ainsi, dans un dialogue ininterrompu et d’une extrême intensité avec Hölderlin, s’esquisse la pensée historiale de la *Heimat* chez Heidegger à partir de 1934, alors que survient en Allemagne, avec l’arrivée des nazis au pouvoir, la plus extrême dévastation de toute *Heimat* possible.

La pensée de la *Heimat* ne concerne alors plus seulement l’être humain dans l’advenue à son être, mais l’Allemagne puis l’Occident en général dans son dialogue avec sa provenance grecque. Ce mouvement historial d’appropriation de la *Heimat* qui reste d’abord inaccessible, Heidegger le pense comme l’avenance même de l’histoire de l’être en s’appuyant notamment sur la lecture de « Die Wanderung « (« Le voyage »), de « Heimkunft » (« Retour ») de Hölderlin (GA 4) et sur une esquisse de la dernière strophe de « Pain et vin » publiée en 1933 par Fr. Beissner. Heidegger a médité ces vers (GA 52, § 64 ; GA 53, § 22 ; GA 4, 89-95) dont voici le début (trad. F. Fédier) :

> [...] car chez soi, l’esprit,
> Il ne l’est pas au commencement, pas à la source. Lui, la *Heimath* le consume.
> Les colonies, il aime, et vaillant oubli, l’Esprit.

Dans *Approche de Hölderlin*, Heidegger rassemble à partir de là l’articulation entre *Heimat* et histoire :

> L’advenir historial de l’histoire a son aître dans le retour au propre, lequel retour ne peut d’abord se faire que comme voyage à l’étranger [p. 121 ; GA 4, 95].

Historialement parlant, le retour de la modernité occidentale (l’Hespérie) vers sa *Heimat*, ne peut donc pas s’amorcer sans le détour qu’est l’explication de fond avec la Grèce. Au cœur de cette explication se situe, pour Hölderlin, la question de la présence et de la fuite des dieux et, comme l’écrit B. Allemann dans le chapitre « Retour dans la *Heimat* » de son livre sur *L’Hymne de la paix de Hölderlin*, la « nomination poétique des dieux précède la quête poétique d’une *Heimat* » (p. 45). Heidegger de son côté

explique : la quête de la *Heimat* en tant que « proximité de l'être » (GA 9, 338) est le partage en lequel se recueille *(Geschick)* pour nous autres Hespériens l'adresse destinale de la vérité de l'être. Assumer ce partage, c'est devenir enfin vraiment moderne en se préparant à habiter historialement un monde que le sacré garde sauf. Heidegger écrit ainsi :

> Que dit la poésie de Hölderlin ? Sa parole est : le sacré. Cette parole dit quelque chose de la fuite des dieux. Elle dit que les dieux enfuis nous ménagent. Jusqu'à ce que nous soyons disposés et à même d'habiter dans leur proximité. Donner site à la proximité est ce que la *Heimat* a de propre. Urgent demeure, pour cette raison, de préparer le séjour dans cette proximité [GA 4, 195].

C'est à partir de cette urgence que – sans le moindre pessimisme et libéré de toute nostalgie, mais au contraire, *sobrement* – doit être pensée cette absence de séjour qu'est, pour l'homme des Temps nouveaux, l'absence de pays où être en pleine intégrité *(die Heimatlosigkeit)*. Or seule la parole peut préparer ce séjour, car, écrit Heidegger dans *Parole et Heimat* :

> En vertu de son aître poétique, c'est la parole – en tant qu'elle est ce qu'il y a de plus abrité en retrait et par là même ce qui se déploie avec le plus d'ampleur – qui offre la *Heimat* dans l'instance d'un présent en la faisant être [GA 13, 180].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – B. Allemann, *Hölderlins Friedensfeier*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1955. – M. Betz, *Portrait de l'Allemagne*, Paris, Émile-Paul, 1939. – E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1990. – Ch.-F. Ramuz, *L'Exemple de Cézanne*, dans *Œuvres complètes*, t. 7, Lausanne, Éd. Rencontre, 1967.

→ *Dasein*. Habiter. Hölderlin. Nationalisme. Provence. Rhin. Russie. Sobriété. Souabe. Terre.

Heisenberg, Werner (1901-1976)

L'estime réciproque que se portaient Heidegger et Heisenberg les a conduits à se rencontrer à plusieurs reprises, notamment en 1953, lors du colloque où, la veille de la conférence de Heidegger consacrée à *La Question de la technique* (préparée trois mois auparavant par la conférence *Science et méditation*), Heisenberg a parlé de *L'Image de la nature dans la*

physique contemporaine. La technique moderne, montre-t-il, n'est pas seulement une science appliquée mais un processus autonome et planétaire modifiant toute notre manière d'être : l'homme, désormais seul dans un monde qu'il a transformé, n'y rencontre plus que lui-même. Conforme aux apparences, ce constat, estime Heidegger, est insuffisant puisque l'homme ne se rencontre plus lui-même nulle part, le déploiement de la technique le conduisant à se percevoir, comme tout le reste, comme un fonds exploitable (GA 7, 28 ; *Essais et conférences*, p. 36). Cette divergence engage une lecture différente du sens des transformations accomplies par la physique quantique. Formulé par Heisenberg en 1927, le principe d'indétermination établit qu'à l'échelle atomique, on ne peut connaître simultanément la position et la vitesse d'une particule : pour déterminer la position d'un électron, il est en effet nécessaire de l'éclairer, c'est-à-dire de le modifier techniquement en le bombardant de photons, ce qui a pour effet de dévier sa trajectoire et d'altérer sa vitesse. Les certitudes classiques semblent mises à mal : outre que paraît s'effacer l'opposition du sujet et de l'objet, l'objet quantique n'ayant plus d'existence indépendante du sujet qui l'observe, la causalité paraît caduque puisque l'on ne peut prévoir complètement le phénomène physique. Il n'est cependant pas sûr que la différence entre la physique classique et la physique contemporaine permette de remettre en question ces présupposés métaphysiques. Heidegger montre, dans *Science et méditation*, que la relation sujet-objet ne disparaît pas mais, en devenant pure relation où sont absorbés le sujet comme l'objet, transformés en fonds disponibles, elle parvient au degré suprême de sa puissance dominatrice, déterminée par le Dispositif (GA 7, 55 ; *Essais et conférences*, p. 68). Et, même modifiée, la causalité est maintenue puisque « dans les travaux les plus récents de Heisenberg, le problème causal est un problème purement mathématique de mesure du temps » (GA 7, 44 ; *Essais et conférences*, p. 56). Dès lors le constat, que Heidegger reconnaît être historiquement exact, de la réciprocité entre science et technique (la seconde étant, selon Heisenberg, à la fois la condition et la conséquence de la première), réciprocité n'autorisant d'ailleurs pas leur amalgame dans le pseudo-concept de technoscience dont Heidegger ne fait pas usage, ne dit rien de son fondement métaphysique et ne permet pas de comprendre en quel sens le déploiement de la technique, irréductible à un procédé instrumental, accomplit la métaphysique occidentale.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – W. Heisenberg, *La Nature dans la physique contemporaine*, trad. U. Karvelis, A. E. Leroy, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002.

→ Dénazification. Mathématique. Physique. Planck.

Hélion, Jean (1904-1987)

> Très ébloui, ces temps-ci par la belle pensée de Martin Heidegger, notamment *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Intéressé par Hegel, et son *Esthétiqu*e, mais pas complètement d'accord). [*Journal d'un peintre*, 22 mars 1954.]
> Je lis Heidegger, quelques lignes à la fois, assez souvent depuis quelque temps, et avec bonheur. Nulle part je n'ai trouvé quelque chose qui m'éclaire aussi précisément. C'est tellement meilleur que ma propre pensée, mais tellement dans la même direction que je m'en sers sans effort... [*Ibid*., 18 mai 1954.]

Le « débat de l'être et du néant » que trouve Hélion en lisant Heidegger l'encourage donc dans la recherche si singulière qui est la sienne depuis l'époque où, jeune peintre, il s'engage dans l'abstraction – à la suite de Mondrian – pour évoluer, à partir de 1936, vers la figuration, celle-ci s'ajoutant à celle-là pour, d'un même geste, retrouver le monde « en direct, à tous les niveaux » et rendre son rythme en une image.

Dominique Saatdjian.

Hellingrath, Norbert von (1888-1916)

C'est pour aller voir la maison où séjourna Hölderlin, que Hellingrath qui était, entre 1910 et 1912, lecteur d'allemand à l'École normale de la rue d'Ulm à Paris, fit le voyage jusqu'à Bordeaux. Le 12 juillet 1975, Heidegger écrivait à Imma von Bodmershof qui avait été fiancée à Norbert von Hellingrath : « Le destin a secrètement lié Norbert à Hölderlin. » Telle est l'historialité qui a inspiré cette existence (voir la note de F. Vezin à la page 396 d'*Être et temps*). Après avoir travaillé à partir des manuscrits, sur les traductions par Hölderlin de Pindare et les avoir publiées, Hellingrath donna aux poèmes tardifs de Hölderlin leur place et affirma qu'ils étaient le

« cœur, le noyau et le sommet de l'œuvre de Hölderlin, pour le dire clairement ce que nous avions à recevoir de lui ». Hölderlin lui-même, écrit-il, percevait ses hymnes comme parole de Dieu et leur contenu devait toucher directement l'époque.

À l'origine d'une édition en six volumes, à laquelle Heidegger se référait (GA 39, 9), Hellingrath, avant de mourir au front à Douaumont le 14 décembre 1916, en avait établi le plan précis qui suivait l'ordre chronologique en y intégrant les lettres et il en avait fait paraître presque trois volumes : celui des traductions de Hölderlin lui-même et notamment des hymnes de Pindare de 1800 à 1806 (V^e volume), le premier volume contenant les poèmes de jeunesse de 1784 à 1794 et un tiré à part du IVe volume contenant les hymnes tardifs, précédé d'un article de quatre pages, qu'en mai-juin 1914, il envoya accompagné d'une dédicace à tous ceux, nombreux, qui comptaient pour lui. Ce fut, dit Heidegger, « pour nous autres, étudiants, un tremblement de terre » (GA 12, 172 ; *Acheminement vers la parole*, p. 167). Rilke composa en retour en octobre 1914 l'« Ode à Hölderlin », « preuve, écrivait Hellingrath, que le volume n'est pas rien ». La poésie de Stefan George qui avait lui-même orienté Hellingrath sur Hölderlin s'en trouva métamorphosée (GA 12, 172). Et on a pu entendre dire : « C'est Hellingrath qui a amené George jusqu'à Hölderlin. »

Heidegger voit dans cette publication plus que de l'historique :

> Peut-être la jeunesse allemande offrira-t-elle un jour une place dans sa mémoire au créateur de son édition de Hölderlin, Norbert von Hellingrath, tombé à vingt-huit ans devant Verdun, en 1916, mais peut-être ne le fera-t-elle pas ! [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 9].

Cela dépend sans doute de ce que Heidegger souligne en ouverture du cours :

> L'on méconnaît ce qui seul est essentiel, le fait que l'œuvre de Hölderlin encore privée de temps et d'espace a déjà dépassé notre affairement historisant pour fonder le commencement d'une autre histoire, cette histoire qui s'ouvre sur le combat où se décidera la fuite ou l'avènement du dieu [GA 39, 1].

Pourtant Heidegger prend soin de souligner la patience qu'exige cette rencontre avec la parole de Hölderlin : « Mon cheminement jusqu'au Hölderlin de Norbert fut long, mon épouse faisait route avec moi et il toucha à son terme, pour ainsi dire, dans les premiers jours de juin 1959,

quand je vous ai rencontrée » (à I. von Bodmershof, 12 juillet 1975). C'était lors de la conférence *Terre et Ciel de Hölderlin* :

> Quelque part chez Kant se trouve la remarque suivante : il est facile de découvrir quelque chose après qu'il vous a été indiqué dans quelle direction porter le regard. Pour regarder en direction de Hölderlin, celui qui nous fait ainsi à tous signe, c'est Norbert von Hellingrath [GA 4, 152 ; *Approche de Hölderlin*, p. 197].

C'est dans ce remerciement que Heidegger entretint avec Imma von Bodmershof une correspondance qui résonne en ses variations dans la tonalité du vers de Hölderlin « depuis qu'un dialogue nous sommes » (GA 4, 38 ; *Approche de Hölderlin*, p. 49). Elle, qui avait eu comme fiancée sa part dans le travail de Hellingrath, reconnut en Heidegger « par-delà les décennies, le véritable ami de Norbert, l'ami que le destin lui réservait » (à Heidegger, 1er janvier 1974), celui qui alla véritablement à la rencontre de Hölderlin à partir du « patriotique », du *Vaterländisches*, qui n'a rien à voir, insiste Heidegger, avec « nos représentations communes et étroites » et qui veut dire : le « rapport au pays du père, qui est le dieu suprême ; c'est cette ''relation'' qui dispense vie et en laquelle l'homme se tient dans la mesure où il a un ''destin'' » (GA 4, 159 ; *Approche de Hölderlin*, p. 205).

Cécile Delobel.

Bibliographie – N. von Hellingrath, « La démence de Hölderlin », *Friedrich Hölderlin*, J. Hoffmeister, H. Fegers (éd), Paris, Sorlot, 1943.

→ Allemagne secrète. Destin. Hölderlin.

Héraclite (acmé dans la 69e olympiade 504-500 av. J.-C.)

Depuis l'époque de ses études jusqu'à la fin de sa vie, Heidegger n'a eu de cesse de lire, relire, traduire, retraduire, interpréter et méditer les paroles pensantes d'Héraclite. Lors de son premier voyage en Grèce, en 1962, il s'abstient de « visiter » Rhodes et reste sur le bateau « pour passer la journée entière à dialoguer avec Héraclite » (GA 75, 230 ; *Séjours*, p. 46). Neuf ans plus tôt, le 21 décembre 1953, il écrivait à H. Arendt :

> En ce moment, je suis revenu à Héraclite ; le dialogue avec lui et Parménide ne me laisse pas de répit et cela d'autant moins que m'apparaît plus clairement à quel genre ressortissent ces dialogues (ce qui veut dire aussi : au sein de quelles limites, et de quelles façons ils questionnent

le Même et l'Autre), même si on se méprend d'une façon ou d'une autre sur ces dialogues, quand on y voit autant d'« interprétations » auxquelles seraient laissé libre cours.

Le premier fruit de ce dialogue, son fruit le plus visible, consiste à avoir définitivement fait sauter le lieu commun le plus ancien et le plus célèbre concernant la présentation du commencement de la philosophie, à savoir l'opposition prétendument irréductible entre la « doctrine » de Parménide où, apparemment, l'être se montre dans la permanence de ce qui est stable et celle d'Héraclite où, puisque tout « est » écoulement, l'être se transmuerait en devenir. Cette prétendue doctrine du mobilisme universel n'est rien d'autre que l'héritage sclérosé d'une tradition paresseuse, explique J. Beaufret – la portée du travail de Heidegger consistant d'abord simplement à nous mettre en état d'apprendre à lire, à lire au sens le plus scolaire du terme, c'est-à-dire à épeler, à lire *pour la première fois*, les fragments d'Héraclite. Dans un tel exercice de lecture, le mobilisme universel se dissout lui-même – ainsi, selon J. Beaufret :

On trouve bien, sans doute, dans Héraclite, l'image du fleuve qui s'écoule sans fin, mais le penseur, nommant le fleuve, oppose précisément à l'écoulement des eaux la permanence du fleuve. Le soleil lui aussi est nouveau chaque jour [fragment 6], mais il ne franchit jamais les limites qui lui sont propres, car les Érynnies, gardiennes de justice, ne cessent d'être aux aguets [fragment 14]. Si de même le feu devient mer et si la mer devient terre, la terre à son tour relève de ce dont elle avait pris la mesure avant que naisse la terre [fragment 31]. Plus radicale que le mouvement est donc la permanence des mesures qui ne cessent de le régir [*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 39].

Une fois toutes les oppositions de « doctrine » détruites, la voie se dégage pour comprendre que Héraclite et Parménide disent en vérité le Même – ce *même* prenant sa source dans le fait qu'« à cette grande époque la parole qui nomme l'être de l'étant porte en elle-même le déploiement (abrité en retrait) de l'être qu'elle ouvre à la parole » (GA 40, 105 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 106). Pour entendre de la manière la plus simple ce que cela pourrait dire, il est possible de se reporter au fragment 7, comme le montre Heidegger lors du premier séminaire du Thor :

Si l'étant se montrait partout comme fumée /Les nez seraient alors experts au diagnostic. On ne peut dire avec plus d'humour que le pouvoir de connaître est déterminé par l'apparaître de l'étant. C'est là que se laisse voir pleinement la proximité d'Héraclite et de Parménide. Le fragment 7, tel que nous venons de l'entendre, est en quelque sorte la version héraclitéenne du fragment 3 du *Poème* de Parménide : *Le Même, en vérité, est à la fois penser et être* [*Questions iv*, p. 206].

Dans un sens inverse, c'est encore Heidegger qui nous permet de lire le fragment 4 du *Poème* de Parménide dans toute sa résonance héraclitéenne puisque l'être y est nommé « selon le *kosmos* » dans l'ajointement inapparent de ces « contraires » que sont présence-absence :

> Mais ce qui à la fois est absent aussi bien que présent, sache le voir, par la pensée, d'un regard que rien ne déroute ; car jamais l'être ne coupera de l'attenance à l'être pas plus, ainsi qu'il sied [κατὰ κόσμον], ce qui se disperse en tous sens que ce qui vient former un tout.

En dépit cependant de ce cheminement parallèle, le dialogue que Heidegger mène avec Héraclite est différent de celui qu'il mène avec Parménide, car entre Héraclite et Heidegger s'interpose la figure essentielle de Hölderlin. Voici par exemple ce qu'il dit à ses étudiants en 1934 lors du premier cours consacré à Hölderlin :

> « Les signes sont la langue des dieux », nous disait plus haut Hölderlin *[Rousseau]*. Cet écho d'Héraclite n'est pas fortuit. Toute la pensée de Hölderlin et sa compréhension de l'estre au sein de sa poésie instauratrice d'être se trouvaient placées sous la puissance d'Héraclite, et cela depuis ses études à Tübingen jusqu'à ses années les plus créatrices et bien au-delà. La sagesse d'Héraclite était resserrée de façon presque gnomique dans la parole du fragment 50 : ἓν πάντα, « un est tout ». [...] Ce qui prouve à quel point la puissance de la pensée héraclitéenne se faisait sentir sur le *Dasein* du poète, c'est que longtemps après, à l'époque où les dieux lui épargnaient déjà leurs éclairs et l'avaient placé sous la protection de ce que nous appelons « maladie mentale » [...], Hölderlin devait encore se battre avec cette formule : ἓν πάντα [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 128].

C'est dans *Hypérion*, souligne Heidegger, que nous découvrons au mieux la proximité entre Héraclite et Hölderlin ; ainsi lorsqu'y est évoquée la question de savoir pourquoi les Athéniens devaient être un peuple philosophique, Hypérion fait cette réponse :

> La grande parole d'Héraclite, le εν διαφερον εαυτω [l'un en soi-même différencié], voilà ce que seul un Grec pouvait trouver, car en cela réside l'essence de la beauté et avant que cela fût trouvé, il n'y avait pas de philosophie. Désormais définir devenait possible, on était en présence du tout. La fleur était à maturité, on pouvait désormais procéder à sa dissection [GA 55, 31].

Dans l'attente d'une véritable édition *philosophique* d'Héraclite qui fasse justice, fragment après fragment, du considérable travail herméneutique que nous a laissé Heidegger, contentons-nous ici de jalonner les moments culminants de cette interprétation – en précisant au préalable qu'il n'y a peut-être pas un seul cours ni un seul texte de Heidegger sans la présence tutélaire d'Héraclite :

– 1935 : Le premier cours où Héraclite est thématiquement étudié (en même temps que Parménide) est *Introduction en la métaphysique* – cours que Heidegger a tenu à publier dès 1953 (GA 40). Ce sont les traditionnels deux premiers fragments qui concentrent sur eux l'effort d'explication – ceux où, d'emblée, le *Logos*, dont « les hommes ne cessent d'être hors d'entente », apparaît comme recueil de l'étant dans son être.

– 1943 : Heidegger consacre l'ensemble de son cours du semestre d'été à Héraclite en prenant appui d'une lecture du fragment 16 : *L'au grand jamais indéclinable, comment quelqu'un pourrait lui échapper ?* – ainsi que du fragment 123 : *Rien n'est plus propre à l'éclosion que la faveur du retrait* (GA 55). En 1954, Heidegger reprend entièrement ce cours pour en donner une version resserrée dans l'essai *Alèthéia*.

– 1944 : Après avoir fait cours durant l'hiver sur Parménide et la question de l'*alèthéia*, Heidegger reprend Héraclite pour le semestre d'été et livre alors peut-être le plus beau combat herméneutique de sa carrière de professeur avec comme fil conducteur principal la lecture du fragment 50 : *Écoutant pas moi, mais le logos – ensemble et comme lui en rassembler l'entente pour dire : Un-Tout*, et comme second fil conducteur l'interprétation du fragment 45 : *Les limites de l'âme, tu ne les trouveras pas, aussi loin que tu suives les routes, tant le Logos en elle est profond* (GA 55). En 1951 Heidegger rassemble la partie de son cours consacrée à l'étude mot par mot du fragment 50 pour sa conférence *Logos*, qui sera publiée en 1954 dans la dernière section des *Essais et Conférences* (GA 7) en même temps qu'*Alèthéia*.

– 1966-1967 : Dans le voisinage de René Char, le premier séminaire du Thor fait la place belle à Héraclite. La même année, E. Fink invite Heidegger à participer à son séminaire consacré au penseur d'Éphèse ; même si les protocoles, rédigés par F.-W. von Herrmann, ont été publiés sous leurs deux noms dans un volume intitulé *Héraclite* (GA 15), il est manifeste que Heidegger y reste lui-même en retrait et que peu de séances sont véritablement conduites par lui (les 3e, 6e, 11e et la première partie de la 7e).

Héraclite est énigmatique – il résiste à l'interprétation. Chaque fois que Heidegger l'aborde, il fait montre d'une prudence, d'une sobriété et d'une lenteur herméneutiques exemplaires. Il n'est pas question de se livrer au péril nocif d'un travail de reconstitution historique qui dans la noyade de

l'érudition nous masquerait un tout autre péril : « Vouloir courir après la doctrine objectivement exacte d'Héraclite, c'est là une entreprise qui se soustrait au péril salutaire d'être atteinte par la vérité d'une pensée » (GA 7, 269 ; *Essais et conférences*, p. 316). L'accepter comme péril demande de reconnaître qu'en tout état de cause le sentier frayé par Héraclite est « impraticable » (GA 7, 230 ; *Essais et conférences*, p. 273). Que nous reste-t-il ? Au début et au terme de son étude *Logos*, Heidegger explique que le sens de son analyse consiste modestement à prendre suffisamment de recul pour voir déjà l'énigme *comme* énigme.

Qu'y a-t-il de spécifiquement énigmatique chez Héraclite ? Il est d'usage de rendre compte du caractère obscur de cette pensée en alléguant de la forme en elle-même fragmentaire et lacunaire de son « œuvre » – qui ne laisse pas, en outre, de poser d'importants problèmes philologiques d'établissement du texte. Heidegger est loin de se désintéresser des questions philologiques, mais récuse entièrement l'idée que les « fragments » d'Héraclite soient considérés comme des ruines, autrement dit comme les « restes d'un bel ensemble qui a eu lieu autrefois » (GA 71, 61). Dans l'éclosion propre au premier commencement, l'être se donne à la parole comme *Spruch*, comme *Dit*. Celui-ci n'est ni un énoncé *(Ausspruch)* ou une proposition, ni une expression, mais la « nomination rassemblante de l'initial » – et le fait qu'à travers les aléas de la transmission ces Dits apparaissent sous forme fragmentaire ne vient qu'en seconde ligne. Il faut même aller plus loin et prendre élan du saut dans l'autre commencement, pour voir que :

> Le caractère fragmentaire de la transmission du premier commencement n'est qu'en apparence un hasard ; en vérité, à qui va plus loin, c'est une nécessité, puisque c'est seulement de cette manière que le commencement apparaît comme ce qui est à conquérir dans son initialité et jamais comme quelque chose à posséder [GA 71, 61].

Il ne s'agit pas de « faire de nécessité vertu », poursuit Heidegger, mais de prendre pied dans la mouvementation de l'estre pour saisir à quel point ce qui, dans l'horizon du premier commencement et de sa transmission, est déjà en sa nécessité de l'ordre d'une urgence, demeure incontournable en vue de la préparation de l'autre commencement – le caractère apparemment « fragmentaire » (éclaté, décousu, déchiré) des Dits héraclitéens signant ainsi le pressentiment de quelque chose d'unique à venir. Lire Héraclite « de manière grecque », cela veut dire aller droit au commencement, tel qu'il s'est ouvert au penseur d'Éphèse, c'est-à-dire à partir d'une entente

immédiate de ce qui a été porté à la parole – immédiat n'étant pas à entendre au sens naïf, mais bien comme ce qui est médiatisé par le rassemblement entier de la présence de ce qui a été (voir ici les analyses fulgurantes d'Ivo De Gennaro dans la seconde partie de son *Logos – Heidegger liest Heraklit*).

Si la pensée d'Héraclite est *essentiellement* énigmatique, ce n'est donc pas pour son caractère éclaté et déchiré, ni non plus pour le caractère obscur de son mode d'exposition – mais parce que cet éclatement et ce déchirement viennent en correspondance avec ce qui est « l'*essentiellement* ''obscur'' » (GA 55, 31). Avec Héraclite le monde a été *nommé* une première fois dans l'éclat de son unité *en même temps qu'il se dérobait*. L'obscurité n'est donc pas à comprendre d'un point de vue « humain », mais comme une « modalité essentiellement nécessaire de ce qui s'abrite dans le retrait » (GA 55, 32). Autrement dit :

> Héraclite est appelé « l'obscur » parce qu'il est l'obscur. Il est le penseur « obscur » parce que, de manière plus initiale que les autres, dans ce qu'il y a à penser, il pense ce qui précisément peut être nommé « l'obscur » dans la mesure où lui revient la caractéristique fondamentale de se mettre et maintenir dans l'abri du retrait [GA 55, 39].

Cet obscurcissement du monde à peine une première fois nommé ne fait qu'un avec ce que la pensée du premier commencement a elle-même de plus éclatant et éclaté, à savoir l'impensé de l'*alèthéia*. « C'est dans l'ἀλήθεια qu'est sauvegardé le foyer du monde grec », écrit Heidegger dans *L'Avenance* (GA 71, 13). Pour autant, jamais le monde grec n'a su penser cette *alèthéia* dans sa provenance essentielle à savoir comme *a-lèthéia*. En effet si d'un côté la « vérité » a bien été éprouvée comme désabritement hors du retrait, les Grecs ne sont jamais parvenus à voir que l'abritement en retrait ne laisse éclore en son désabritement qu'une certaine mesure de lui-même. Autrement dit la pensée du premier commencement a pressenti l'unité de fond qui vient accorder la *lèthè* (l'échappement) et l'*a-lèthéia* (la vérité comme suspension de l'échappée), mais n'a jamais su en faire l'épreuve dans une question. C'est ce qui fait écrire à Heidegger :

> C'est dans ce déchirement propre au déploiement de l'ἀλήθεια que vient à s'abriter le ὄν μὴ ὄν – avec leur rapport ; c'est ici que se trouve le fond pour le ἓν πάντα (Héraclite 50), l'ἁρμονία ἀφανῆς (54), τὸ ἀντίξουν συμφέρον (8), le σημαίνει (93), – tout cela étant le plus souvent pensé de façon moderne et à partir de la conscience, c'est-à-dire dialectiquement et de ce fait interprété de travers [GA 71, 13].

Autrement dit : d'un côté Parménide, qui a pensé l'*être* et le *non-être* et leur rapport – de l'autre Héraclite avec, à condition de la penser non de façon moderne mais autrement initiale, cette articulation inouïe de l'*Un-Tout* (ἓν πάντα) qui dit l'unité duelle de l'étant|être, laquelle, pour être vue comme telle, demande qu'on suive la piste de son *ajointement inapparent* (ἁρμονία ἀφανῆς) tel qu'il *l'emporte sur celui qui n'est qu'apparent*, établissant pour cela *un rythme de tensions réciproques* (τὸ ἀντίξουν) qui *parce qu'elles portent ensemble se comportent comme Un* (συμφέρον) – dans un dire originel, qui *ne se manifeste pas directement* mais sans pour autant *s'abîmer dans l'abri du silence*, parvient simplement à *faire signe* (σημαίνει). C'est dans l'abritement de ce *fond*-là que s'est déployé le déchirement impensé de l'*alèthéia*. À la fin du *Protocole du séminaire sur la conférence « Temps et être »*, il est dit de façon lapidaire :

> Dans le κρὑπτεσθαι d'Héraclite est exprimé pour la première et dernière fois ce qu'est le retrait *[Entzug]* [GA 14, 62 ; *Questions iv*, p. 90].

C'est précisément ce *kryptesthai* (mettre à l'abri) qui apparaît dans le fragment 93 auquel fait référence Heidegger en parlant du fond héraclitéen. C'est le fragment qui lui vient à l'esprit lorsqu'il se trouve en face des statues archaïques exposées au musée de l'Acropole à Athènes, et dont il dit que « face à elles, toute volonté de comprendre se voyait contenue et réduite au silence » – ce qui lui fait traduire et commenter ainsi le fragment :

> Le Maître dont l'oracle est à Delphes ne manifeste hors de l'abritement [λέγει] ni maintient dans l'abritement [κρύπτει], mais montre [σημαίνει].
> Montrer est une façon de faire voir qui, en tant que telle, voile et préserve à la fois ce qui est voilé. Montrer de la sorte est l'événement qui caractérise le domaine de l' Ἀλήθεια, qui fonde le séjour attenant au sacré [GA 75, 239 ; *Séjours*, p. 69].

Dans son premier cours sur Hölderlin, si la traduction était différente, l'interprétation appelait déjà à suivre l'ajointement à contre-tension, tel celui de l'arc et de la lyre (51), de l'abritement et du désabritement, du dire et du non-dire :

> *Le Maître dont l'oracle est à Delphes [le dieu Apollon] ne dit ni ne cèle à l'abri* ; il fait signe *(winkt)*. Le dire originel ne se borne pas à manifester directement ni à simplement mettre à l'abri du retrait ; ce dire est unitairement double, et cette unité est un faire-signe *(Winken)* par lequel le dit renvoie au non-dit, le non-dit au dit et à ce qui est à dire ; le contradictoire à l'harmonie qu'il est, l'harmonie à la contradiction où seulement elle résonne [GA 39, 127].

Dans le troisième cours sur Hölderlin, une allusion à ce même fragment s'achève par cette belle remarque : « Les Grecs avaient ''l'oreille absolue'' pour ce qui n'est pas dit dans le dit et ils pensaient et parlaient à partir de ce non-dit » (GA 53 133). C'est parce qu'ils avaient cette « oreille absolue » que les Grecs – les plus matinaux d'entre eux – ont su dire l'apparition de ce qui *est* à partir du foyer même de cette apparition. Comme l'écrit J. Beaufret, les hommes du matin sont « ceux qui savaient l'éclosion de toutes choses au foyer vivant de leurs propres contrastes, tout s'y rassérénant en un accord unique dont il n'est rien qui ne garde écho » (*Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 205). Parce qu'elle dit l'apparition de ce qui est *en même temps que* le foyer de cette apparition, la parole des Matinaux prend d'avance la forme d'un pli. Chez Parménide, il s'agit du pli caractéristique du participe ἐόν : étant|être ; chez Héraclite, dans son joyau cosmique (*kosmos* veut dire en grec la parure, l'éclat qui amène quelque chose à paraître), le pli est nommé dans la parole du fragment 50 : Un|Tout.

> Écoutant pas moi, mais le λόγος – ensemble et comme lui en rassembler l'entente pour dire : Un|Tout

À même le pli de l'Un|Tout, il n'y a ni préséance ni ordre. C'est seulement à partir de Platon (l'unité du regard eïdétique) et d'Aristote que l'Un se mettra à marcher en tête : « C'est en regardant du côté de l'un que tout reçoit la place qui lui revient », écrira Aristote dans sa *Métaphysique* (1075a 18) – *suntetaktai*, dit-il en grec : cette place lui revient par *syn-taxe*, c'est-à-dire par l'imposition d'un ordre commun. Le cosmos héraclitéen, lui, échappe encore à la syntaxe philosophique (ce que Heidegger nomme : onto-théo-logie), puisqu'il est *physis* le « règne de ce qui règne et donc ne naît ni disparaît » (GA 29-30, 47), puisqu'il est *feu* tout autant – c'est ce que dit le fragment 30 :

> Ce cosmos que voici, en tant qu'il est le même et pour tout et pour tous, aucun des dieux pas plus qu'aucun des hommes ne l'a produit, lui qui déjà toujours était et qui est et sera, feu sans cesse vivant s'allumant en mesure, s'éteignant en mesure. Celui qui vit sans cesse, s'allume et s'éteint partout sans jamais perdre la mesure.

Lorsque Heidegger fut invité par Fink à participer à son séminaire sur Héraclite de l'hiver 1966-1967, il accepta de bon gré, mais très vite il fut gêné par l'ordre qu'avait choisi Fink pour entrer dans Héraclite, à savoir en débutant par l'étude des fragments dits cosmologiques, et en particulier ceux portant sur le feu. C'est ainsi que l'étude du fragment 30, autour des 5e

et 6e séances, constitua l'un des fils conducteurs de l'ensemble du séminaire – et ce malgré les réserves formulées par Heidegger de manière implicite. Pour lui, en effet, c'est avec la nomination de l'abritement en retrait propre à l'*alèthéia* qu'il faut entrer dans l'étude d'Héraclite, par conséquent avec le fragment 16 ou 123, et bien sûr avec tous les fragments qui articulent en toute initialité le λόγος à l'être (fragments 1, 2, 50). Mais cela ne veut pas dire que Heidegger n'ait pas aussi porté toute son attention à ces fragments sur le feu. En témoigne cette « interprétation » merveilleuse qu'il donne du fragment sous forme de poème (ceux du cycle *Sonata sonans*) et qu'il dédie à son amie Hannah Arendt (lettre du 4 mai 1950) :

Pour toi seulement
ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΟΝ
Πῦρ ἀείζωον
ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα
Héraclite Fr. 30
Embrasement de lumière indestructiblement durante
Tout à coup faisant palpiter les mesures et les abolissant
Tien – jailli d'une proximité foudroyée de douleur –
avec la force d'un soupir qui se
retrouve au cœur de la confiance
ce « oui ! »
demeure là.
Et il porte, ce cri bien à l'abri,
ce cri de délices apaisées,
il m'apporte nuitamment l'éclat
des soleils inéteints,
venant du plus lointain,
où le Même tout un –
Feu qui s'enflamme à mesure –
s'estrange en le Même,
inapparié en son appariement.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – Les références des fragments d'Héraclite sont données dans l'édition Diels-Kranz. – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I & II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973.

Bibliographie – I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001 – K. Reinhardt, « La Doctrine héraclitéenne du feu », *Philosophie*, nº 24, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

→ Abritement. *Alèthéia*. Anaximandre. Autre commencement. Combat. Grèce. *Logos*. Parménide. Reinhardt. Signe ?.

Herder, Johann Gottfried (1744-1803)

Si Heidegger ne manifeste pas à l'égard de Herder la même admiration qu'il a pour Humboldt, Herder est pourtant le seul des « trois H » (Hamann est le troisième) de la philosophie des Lumières auquel il consacre un séminaire complet, à l'été 1939 (GA 85). Celui-ci explicite d'emblée la nécessité et le sens de la confrontation avec le *Traité sur l'origine de la langue* de Herder : il s'agit là de frayer un « passage », de la « métaphysique de la langue » à une pensée du « déploiement essentiel *[Wesen]* de la parole ». Et pour cela, non pas donner brutalement congé à une pensée surannée, mais préparer, à partir de l'élan métaphysique, un « saut pensant » dans l'essence de la parole (GA 85, 3).

Or, si Herder est l'un des premiers à rejeter une conception instrumentale de la langue, sa problématique demeure néanmoins entièrement prise dans un cadre métaphysique. Elle présuppose tout à la fois l'essence de l'homme comme *zôon logon echon*, et celle du langage comme ensemble de signes donnant les « marques » de la conscience. Étroitement métaphysique également, la forme même de la question de l'origine de la langue, au sens de la recherche d'une hypothèse explicative. « Il se pourrait que l'origine de la langue [...] fût montrée avec justesse – et que pourtant l'essence de la langue restât tout à fait celée » (GA 85, 84). Cette limitation première procède de la racine subjective de l'interrogation : « Le déploiement de l'homme comme sujet [est la] présupposition de la véritable philosophie du langage » (GA 85, 51), celle des Lumières. L'homme, être parlant, n'est autre que l'homme *faber linguae*. Travailleur, il est naturellement disposé à une *technè* de la langue, celle-ci étant entendue comme « le ''medium'' par lequel l'homme s'établit lui-même, sur le mode technico-historien, dans la subjectivité et en vue du perfectionnement de celle-ci » (GA 85, 80).

Le propos de Heidegger n'est donc bien évidemment pas d'entrer dans le débat qui intéresse passionnément les contemporains de Herder, mais de faire affleurer les structures métaphysiques communes du terrain sur lequel il a lieu. Du coup, un certain nombre d'éléments présents dans le *Traité* (l'insistance sur l'être pour autrui, la description quasi phénoménologique de l'ouïe), mais aussi dans la *Métacritique* (le rejet d'une conception purement logique de la langue, doublé de l'idée d'en « explorer les gisements »), susceptibles d'une féconde réappropriation, paraissent relativement négligés par Heidegger. Seul le concept – central il est vrai

chez Herder – de *Besonnenheit* (la « circonspection ») fait l'objet d'une véritable lecture « existentiale ». Mais quels que soient les mérites de cette tentative herderienne de repenser radicalement la « raison », elle reconduit l'analyse à l'« animal rationnel » et « porteur de la langue » ; là où il faudrait, à la faveur d'une « mutation essentielle », l'envisager à l'inverse « porté par la parole de l'être » (GA 85, 89).

Guillaume Fagniez.

Herméneutique

Le néologisme *hermeneutica*, forgé au XVIIe siècle par le théologien J. C. Dannhauer, a d'abord servi à désigner une discipline visant à interpréter les textes à partir de règles méthodiques. Au XIXe siècle, Schleiermacher a formé le projet d'une herméneutique générale dégageant des règles d'interprétation communes aux disciplines spécialisées (l'exégèse biblique, la philologie classique, les textes juridiques) et l'herméneutique est devenue plus largement, avec Dilthey, une méthodologie des sciences humaines visant à interpréter l'ensemble des signes extérieurs produits par une vie psychique étrangère lorsqu'ils ont pris une forme durable, qu'il s'agisse d'un texte, d'une œuvre d'art, ou d'une institution sociale.

Revenant en 1953, dans l'entretien avec un Japonais *(Acheminement vers la parole)*, sur son itinéraire, Heidegger indique comment il a retrouvé la notion d'herméneutique, qui lui était familière depuis ses études de théologie, en lisant Dilthey avant de s'en distancier (GA 12, 91 ; *Acheminement vers la parole*, p. 95). Si le terme apparaît dans ses écrits dès 1919, c'est dans le cours de 1923 consacré à une *Herméneutique de la factivité* que Heidegger revient, en amont du sens moderne opérant à ses yeux un rétrécissement funeste, au sens originaire indiqué par le verbe grec *hermeneuein* dont vient *hermènéia*, rendu en latin par *interpretatio*. Indiquant un possible rapprochement avec le dieu Hermès tout en reconnaissant que l'étymologie reste obscure, Heidegger se met à l'écoute de Platon (disant des poètes, dans le dialogue *Ion*, qu'ils sont les herméneutes de la parole des dieux à partir de laquelle il leur est donné de pouvoir parler à leur tour) et d'Aristote (montrant dans le *Peri Hermènéias*

que le propre de la parole est de faire apparaître ce à partir de quoi elle parle) : *hermeneuein* peut ainsi s'entendre sans arbitraire à partir de l'allemand *kundgeben*, qui signifie littéralement donner connaissance et, plus largement, rendre manifeste (GA 63, 9). Herméneutique est donc le geste qui ouvre la dimension à partir de laquelle est ménagée la possibilité d'apparaître.

C'est le sens grec, précise Heidegger en 1953, qui lui a ouvert le chemin jusqu'à *Être et temps* où se déploie de part en part une herméneutique cherchant à penser plus originairement la phénoménologie, laquelle devient une phénoménologie herméneutique. La visée consciente d'un sujet se dirigeant intentionnellement vers un objet ne serait pas possible en effet si le *Dasein* n'était habité par une tension venant de ce qu'il a à être et s'il ne se mouvait dans une entente implicite de ce qu'être signifie (en disant par exemple « je *suis* joyeux »). L'important § 7 d'*Être et temps*, qui présente la méthode phénoménologique suivie dans l'ouvrage, indique que, phénomène en un sens insigne, l'être de l'étant n'est pas immédiatement donné dans une clarté sans reste : recouvert par les évidences du quotidien et par les concepts hérités d'une tradition sclérosée, il ne se montre pas d'emblée tout en donnant assise et sens à ce qui se montre d'abord et le plus souvent. L'herméneutique du *Dasein* a donc pour tâche de dégager par un travail de désobstruction les structures d'être qui sous-tendent l'existence de tout être humain.

Reprenant de la tradition herméneutique allemande les verbes *verstehen* et *auslegen*, souvent rendus en français par *comprendre* et *interpréter*, Heidegger en fait un usage neuf qui a conduit François Vezin à les traduire par *entendre* et *expliciter*. Ne renvoyant pas plus à une compétence technique qu'à l'activité réflexive d'un sujet, l'*Auslegung*, précise le § 32, est inséparable d'une manière d'être qui, préalablement à toute connaissance théorique et sans visée explicative, déplie ce qui est implicitement entendu. Prenant pour point de départ la manière d'être la plus immédiate du *Dasein*, l'herméneutique de la quotidienneté montre comment chacun se rapporte au monde sur le mode de la préoccupation pour laquelle tout est entendu en tant que se prêtant à un usage possible. Est ainsi mise au jour une articulation prélinguistique du sens, l'« en tant qu'herméneutique » existential, distingué de l'« en tant que apophantique » de l'énoncé, articulant des rapports de renvois avant tout énoncé et pour qu'un énoncé soit possible (§ 33). Un marteau, par exemple, est fait pour

marteler, cette fonction le faisant apparaître en tant que marteau à qui martèle sans qu'il soit nécessaire d'en parler. S'entendant lui-même de manière impropre à partir de ce qui l'occupe, le *Dasein* est l'activité qu'il exerce (le forgeron est fait pour forger), et il est avec autrui comme avec celui pour qui il est occupé. Le « fait pour » a ainsi une structure de renvoi, tout s'impliquant sans que les rapports soient explicitement saisis. Toute entente se tient donc au sein d'une structure d'anticipation *(Vorstruktur)* ayant trois aspects composant ce que Heidegger appelle dans le § 45 la « situation herméneutique » : l'acquis préalable *(Vorhabe)*, c'est-à-dire l'horizon de sens à partir duquel se rapporter à l'ensemble des renvois restés implicites ; la visée préalable *(Vorsicht)* s'ajustant à une possibilité déterminée de développement ; la saisie préalable *(Vorgriff)* reposant sur un appareil conceptuel déterminé. Ainsi guidée, dans sa recherche du sens de être, par l'entente préalable qu'en a tout être humain, l'herméneutique a un caractère circulaire sans qu'il faille y voir avec les logiciens un cercle vicieux posant d'emblée ce qui serait à établir, cette entente préalable ne se confondant pas avec une prémisse théorique de laquelle seraient logiquement déduites d'autres propositions dans le cadre d'une démonstration. Cette circularité répond à la structure fondamentale du souci, tendu vers une possibilité d'être et se devançant lui-même.

L'analyse préparatoire du *Dasein* développée dans la 1re section (§ 9-44) est reprise dans la 2e section (§ 45-83) montrant que les structures de l'existence ont un sens temporel. Accaparé par tout ce qui occupe, on compte sans cesse avec le temps, qui n'est jamais pris en considération comme tel et qui est toujours un « temps pour » faire ceci ou cela. Si le temps est alors visé à travers des adverbes (*auparavant* pour dire ce qui n'est plus présent ; *maintenant* pour dire ce qui est présent ; *ensuite* pour dire ce qui n'est pas encore présent), l'affairement qui cherche à fuir la finitude est tel que l'on est pris dans le seul présent de sorte que le temps semble se réduire à une succession de maintenant composant une série linéaire et irréversible, ce temps nivelé recouvrant la structure qui le sous-tend et dont il est dérivé. À la source du temps et permettant de penser l'unité de ses trois dimensions, l'instant apparaît comme le sens d'être du souci, ouvrant l'avenir à ce qui n'a cessé d'être et rendant possible, à partir de la reprise des possibilités héritées, la cohésion d'une existence qui s'étend entre naissance et mort.

L'herméneutique du *Dasein* déployée dans *Être et temps* n'en reste pas moins insuffisante, puisque le sens d'être comme tel n'a pas encore été explicité, et l'ouvrage se clôt sur une question : le temps se manifeste-t-il lui-même comme horizon de être ? C'est en ce point que tout se retourne, et il reviendra aux œuvres ultérieures de faire apparaître, à partir du « tournant dans l'*Ereignis* » qu'accomplissent les *Apports à la philosophie* (1936-1938), une histoire de l'être s'abritant en retrait des événements recensés par l'historiographie. L'*Auslegung* ici requise, montre Heidegger en 1941 dans *Sur le commencement*, ne se réduit pas à une interprétation historique, ni même philosophique, reconstruisant rétrospectivement le passé en fonction du présent : recueillant l'histoire à partir de la source qui n'a cessé d'y sourdre, elle vise à faire ressortir en étendant amplement *(herauslegen)*, la manière dont le premier commencement (celui de l'aurore grecque, qui n'est pas encore métaphysique) et l'autre commencement (celui qui, pointant à travers le crépuscule, n'est plus métaphysique) se rapportent l'un à l'autre jusque dans leur extrême écart (GA 70, 148). C'est à partir de ce retour à l'initial que Heidegger relit entièrement à neuf les textes de la tradition, et il précise en 1942, dans le cours sur *L'Hymne de Hölderlin* « L'Ister », que traduire un texte (à l'intérieur de chaque langue et avant même le passage d'une langue à une autre) signifie à chaque fois expliciter et mettre au jour des affinités restées implicites en revenant, en amont des textes eux-mêmes, là où toute parole prend sa source (GA 53, 75).

Si, après *Être et temps*, Heidegger n'a plus employé le mot « herméneutique », il ne s'agit pas, précise-t-il en 1953 dans *Acheminement vers la parole*, d'un changement de doctrine puisque demeure, dans une pensée, le chemin permettant de mieux approcher ce qui est en question en ne cessant de tourner autour, chemin qui gagne à rester sans nom et d'autant mieux ouvert (GA 12, 114 ; *Acheminement vers la parole*, p. 114). Souhaitant sans doute éviter ainsi les malentendus suscités par l'usage d'un terme que l'histoire a chargé d'un sens dont il est désormais difficile de se libérer, il indique qu'il s'agit moins d'élaborer une méthode normative que de déterminer le foyer *(das Wesen)* de l'*Auslegung* « à partir de ce qui est herméneutique » et qui, dit-il, reste énigmatique (GA 12, 93). Ce qu'il appelle alors la « relation herméneutique » à l'être (entendu de manière non métaphysique), à l'intérieur de laquelle l'être humain est tenu en même temps qu'il a sans cesse à la soutenir pour être pleinement lui-même maintient la tension entre ce qui ne diffère qu'en s'unissant : entre naissance

et mort, entre aurore et crépuscule, entre joie et deuil, entre divinité et humanité, il faut l'être humain pour entretenir leurs rapports réciproques dont l'entrelacement est tel que « parler d'un cercle en reste au premier plan » (GA 12, 142), et pour les faire retentir dans le mot. L'*Ereignis*, entre-deux où tout se tient et s'entrecroise, ouvre la dimension à partir de laquelle apparaît le monde et, se dérobant à tout énoncé, il se donne comme la source silencieuse de toute parole.

À la lumière de l'entente neuve qu'en propose Heidegger, l'herméneutique devient ainsi acheminement vers une parole pleinement parlante, en un mouvement d'incessant va-et-vient qui, des mots va vers ce qui à travers eux se dit sans être explicitement énoncé et qui, de ce qui est ainsi indiqué s'en revient vers les mots dès lors autrement entendus et rendus à leur plein sens.

Florence Nicolas.

→ Dilthey. Entente. Explication. Gadamer. Interprétation. Pensée juive. Schleiermacher. Traduction.

Herrmann von, Friedrich-Wilhelm (né en 1934)

Sachant échapper au double écueil de la savante paraphrase et de la « libre interprétation », l'œuvre abondante et toujours éclairante de F.-W. von Herrmann – né à Potsdam en 1934 puis étudiant à Berlin en philosophie, germanistique et histoire, pour rejoindre Fribourg-en-Brisgau en 1957 – a su trouver une voie originale et d'une rigueur impeccable et exemplaire dans l'édition des écrits et le commentaire de la pensée de Heidegger dont il fut l'assistant personnel *(Privatassistent)* de 1972 à 1976, après avoir été l'assistant d'Eugen Fink qu'il tient pour le plus profond connaisseur de la phénoménologie de Husserl (*Hermeneutik und Reflexion*, p. 5). C'est en 1956, qu'a lieu sa première rencontre personnelle avec Martin Heidegger. Son commentaire intégral d'*Être et temps* (trois volumes parus à ce jour, respectivement en 1987, 2005 et 2009) ne peut guère être dépassé, il est non seulement « autorisé » mais fait autorité. La démarche philosophique de F.-W. von Herrmann est résolument phénoménologique et herméneutique, toujours attentive aux choses mêmes, aux phénomènes qu'il s'agit de dégager en procédant, comme il aime à dire, *Schritt für Schritt*,

« pas à pas ». Entre la phénoménologie réflexive de la conscience, telle qu'elle se déploie chez Husserl au fil d'une égologie transcendantale – « gigantesque vivisection de la conscience », disait E. Fink – et la phénoménologie herméneutique du Dasein telle qu'elle requiert chez Heidegger une analytique existentiale, F.-W. von Herrmann ne nous invite pas à trancher, et tout aussi peu à jouer l'une contre l'autre, reconnaissant bien plutôt à chacune de ces voies empruntées par la phénoménologie sa légitimité propre. Comme l'écrit P.-L. Coriando, éditrice du volume d'hommage publié à l'occasion de son 65e anniversaire, l'« importance de l'école herméneutico-phénoménologique de F.-W. von Herrmann [encore dite en Allemagne « école de Fribourg »] pour la recherche philosophique de notre temps ne saurait guère être surestimée. Ses œuvres ont posé de nouvelles normes pour l'accès aux *choses mêmes*, comme elles ont inauguré [...] une voie porteuse d'avenir pour l'exégèse et le questionnement » (*Vom Rätsel des Begriffs*, p. V).

Pascal David.

Bibliographie – Principales publications, toutes parues chez l'éditeur francfortois Klostermann : *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, 1980 ; *Heideggers Philosophie der Kunst*, 1980 ; *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins...*, t. I, 1987, t. II, 2005, t. III, 2009 ; *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers « Beiträge zur Philosophie »*, 1994 ; *Die zarte aber helle Differenz. Martin Heidegger und Stefan George*, 1999 ; *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, 2000 ; *Wahrheit Freiheit Geschichte*, 2002 ; *Descartes' Meditationen*, 2011. – P.-L. Coriando (éd.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999. – P. Trawny, « Systematische Hermeneutik : Zu drei Abhandlungen von Friedrich-Wilhem von Herrmann », *Études heideggeriennes*, n° 21, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.

→ Auto-interprétation. Édition intégrale.

Histoire

Dans toute l'œuvre de Heidegger, rares sont les textes où il n'est pas question de l'histoire : des tout premiers écrits qui travaillent sur la science historique aux derniers textes où le mot « histoire » *(Geschichte)* laisse finalement place à « adresse destinale » *(Geschick)*, en passant par la conquête de l'historialité du Dasein dans *Être et temps*, et par l'ensemble des traités de l'« histoire de l'estre ». Malgré toutes les inflexions qu'a suivies le chemin de pensée de Heidegger, cette omniprésence de la question de l'histoire révèle quelque chose de la très étonnante continuité de cette pensée – continuité singulière en effet, parce qu'elle n'a rien de linéaire, mais se constitue de sauts et d'abîmes. Ce qui est « continu » dans la pensée de Heidegger, c'est plutôt le tranchant des césures *(Entscheidungen)* et cela dit en soi-même quelque chose de la manière dont il s'est retrouvé pris dans une histoire demeurée jusque-là impensée, et qu'il lui est revenu de nommer.

Mais en plus de la singulière mouvementation de la pensée de Heidegger, la question de l'histoire donne à voir l'extrême modernité de cette pensée, tant il est vrai que cette question (qui est entrée en philosophie au moment de l'accomplissement de la métaphysique, avec Hegel) ne fait qu'un avec celle de la modernité, avec cette modernité vraie et aujourd'hui en attente, qui n'est pas celle des Temps nouveaux que l'on appelle pourtant parfois « modernes ». Il ne s'agit pas là seulement du fait que les Anciens – les Grecs – étaient étrangers à l'histoire alors même qu'ils la fondaient pour l'Occident (songeons par exemple au fait qu'ils n'eurent jamais à traduire de textes, alors que l'histoire occidentale peut être lue, ainsi que le suggère Heidegger (GA 10, 145 ; *Le Principe de raison*, p. 213), comme une aventure historiale de la parole comme traduction : du grec au latin impérial, du latin impérial au latin scolastique, puis au latin des Temps nouveaux de Descartes et Spinoza, etc.). Mais c'est d'abord historialement parlant qu'il faut comprendre que l'*histoire de l'être*, avec le sens de génitif subjectif que Heidegger lui confère, que cette histoire, donc, en tant qu'avenance *(Ereignis)* en laquelle l'être se destine et s'adresse à l'être humain, est le site où se décide la possibilité pour l'Occident (devenu aujourd'hui planétaire) d'un *autre commencement de la pensée*. « Autre » a pu préciser Heidegger, et non pas « second » par rapport au commencement grec, car c'est toujours du « premier et unique commencement », qu'il s'agit, mais « sur un autre mode » – dont le nom propre est : *modernité*. Si en art, en peinture en particulier, mais en poésie également (Hölderlin,

Dickinson, Proust, etc.) ou en musique (les dernières sonates de Schubert, les symphonies de Bruckner, Debussy, Webern, Varèse, etc.), s'est réalisé au tournant du XIXe et du XXe siècle – entre Manet et Cézanne – le moderne, ouvrant ainsi des horizons entièrement neufs à la poétique de notre temps, c'est, pour la philosophie, avec la pensée de l'histoire chez Heidegger qu'il se met en œuvre. Dans la perspective de l'histoire de l'être, c'est toute l'histoire de la pensée occidentale depuis le commencement grec qui est reprise, relue, retraduite, c'est-à-dire « dé-truite », afin que se fraye, à partir de ce qui est inépuisablement initial *(anfänglich)* dans ce commencement (l'adresse de l'être même), la voie pour une manière de penser qui, tout en gardant mémoire du premier commencement (*Denken* chez Heidegger est toujours *Andenken*), n'en est pas moins *plus grecque du tout*.

Mais nous touchons ici à deux difficultés. La première tient au fait que les grands ouvrages expressément consacrés à l'histoire de l'être comme *Ereignis* (les traités impubliés de 1936-1944 – voir l'article *« Apports à la philosophie »*), Heidegger en avait délibérément réservé la publication à une centaine d'années environ après sa mort. Elle est néanmoins en cours en Allemagne depuis 1989 et il faudra s'interroger un jour sur la manière dont Heidegger a de son vivant *réservé au silence* les traités de l'histoire de l'être écrits alors que s'abattait sur l'Europe, sur la Russie et jusqu'au Japon une tragédie à visages multiples marquant l'effective réalisation du « nihilisme accompli ». Les lecteurs attentifs n'ont évidemment pas ignoré cette dimension de l'histoire de l'être dont Heidegger a dit les traits essentiels en plusieurs endroits des textes publiés de son vivant, mais la publication en cours depuis vingt ans (ce seront au total presque 10 volumes) donne une ampleur toute nouvelle à la portée de cette pensée dont les contemporains immédiats de Heidegger n'auront presque rien su.

La seconde difficulté concerne la signification absolument inédite que reçoit le terme « histoire », au point même de disparaître à la faveur d'un mot écouté par Heidegger en dialogue avec Hölderlin : « adresse destinale », *das Geschick*. Heidegger n'est pas immédiatement arrivé à cette signification nouvelle et pour en saisir l'originalité, nous pouvons partir d'où Heidegger est lui-même parti, à savoir la question classique pour l'époque de la constitution du savoir historique *(Geschichtswissenschaft)*.

La leçon d'habilitation de Heidegger en 1915 s'intitule « Le concept de temps dans la science historique » (GA 1, 415-433 ; voir la traduction et la présentation de G. Fagniez dans *Philosophie*, nº 103) ; d'autres textes entre

la fin des années 1910 et le début des années 1920 s'enquièrent de la « question de la possibilité de la science historique » (GA 56-57, 173 s., voir aussi GA 58, § 11). Heidegger est alors en dialogue notamment avec Dilthey (voir GA 59) chez qui il trouve une intuition essentielle : le problème de la constitution de la science historique ne peut pas être sérieusement posé si on ne remonte pas à sa source, à savoir la vie humaine dans la mesure où elle est en tant que telle historique. Dans les *Conférences de Cassel* de 1925, qui offrent un des premiers exposés de Heidegger les plus complets sur l'histoire, nous lisons :

> Pour Dilthey, le véritable être historique est le *Dasein* humain. Dilthey fait ressortir de la vie des structures déterminées ; mais il ne pose pas la question relative au caractère effectif de la vie même, la question : quel est le sens de l'être de notre propre *Dasein* ? Comme il ne pose pas cette question, il n'a pas non plus de réponse à la question relative à l'être historique [p. 177].

Dilthey, en somme, s'arrête là où commence *Être et temps*, à l'Analytique de l'existence et de la temporellité du Dasein au terme de laquelle Heidegger pourra clarifier « L'origine existentiale des études historiques à la lumière de l'historialité du Dasein » (§ 76). Un premier saut s'opère ici : non seulement ne pas ignorer, dans la constitution de la science historique, l'être humain qui y est impliqué en tant qu'existence historique (cela, Dilthey l'avait saisi et peut-être plus encore le comte Yorck, voir GA 64, 7-15 et *ÊT*, § 77), mais surtout clarifier, à partir de ce que signifie être pour un être humain, l'historialité propre à cet être (*ÊT*, § 72-75). La question de l'histoire comme science (ce que les Allemands nomment *Historie*) est ainsi reconduite à celle préalable de l'histoire en un sens plus large *(die Geschichte)*, c'est-à-dire à la manière dont toute existence humaine, en ceci qu'elle *a à être* (factivité), est chaque fois en elle-même l'événement d'une histoire. L'événement de cet *avoir à être* qui sous-tend la « mobilité » de l'existence, c'est ce que Heidegger nomme l'historialité *(Geschichtlichkeit)* du Dasein. Pour le comprendre, il faut savoir que *Geschichte* est parent du verbe *geschehen* qui signifie avoir lieu, se produire, advenir (en ancien français, le verbe « avenir » le traduirait à merveille), et à la page 375 d'*Être et temps*, Heidegger montre comment la mobilité propre de l'existence en laquelle advient le Dasein entre la naissance et la mort, est un tel *Geschehen*. François Vezin traduit *Geschehen* par « aventure », de manière subtile (la traduction de Martineau par « provenir » est quant à elle à la limite du contresens), non seulement parce qu'aventure, issu du latin *advenire*, répond très bien à *Geschehen*,

mais parce que la forme de participe futur dont le mot porte la désinence (-ure) indique un triple mouvement, comme le précisent les grammaires latines : être sur le point de, être destiné à et être disposé à. En tant qu'historiale, l'aventure désigne bien pour le Dasein un avenir auquel il se destine en s'y disposant.

L'historialité est ainsi l'aventure de l'existence dans le jaillissement – chaque fois avenir – de la factivité, et telle qu'elle s'étend entre la naissance et la mort. « Deviens ce que tu es » – telle est dans la langue de Pindare l'injonction de l'historialité de l'aventure humaine. Et l'aventure d'une telle vie, c'est ce que peut raconter par exemple une biographie, si elle ne se contente pas de narrer une succession de faits, mais, comme Henri Mondor dans sa *Vie de Mallarmé*, montre en quel sens la poésie fait événement dans cette vie qui a reçu à partir de là sa mobilité et sa destination. Peut-être disposerons-nous un jour d'une biographie de Heidegger montrant comment il s'est destiné à la pensée qui a fait l'histoire de sa vie (celle de R. Safranski, totalement sourde à la pensée, s'en tient, à de nombreuses approximations près, aux faits et dates ; quant aux lacunaires *Éléments* de H. Ott, ils s'apparentent plus à des pièces rassemblées en vue d'un procès d'Église, ce « méchant livre », comme écrit Max Müller dans une lettre du 23 août 1989, « étant animé d'une hargne mesquine de la première à la dernière ligne »).

Lorsque l'être humain librement s'ouvre et se résout – se destine – à cette aventure qui est la sienne en assumant ce qui s'adresse à lui, a lieu ce que Heidegger nomme, en un sens qui est à l'opposé de tout fatalisme, le « destin » (*Schicksal*, *ÊT*, 384), qui est ainsi le sens de l'historialité propre (*ÊT*, 385). Lorsqu'une communauté d'êtres humains se voit rassemblée comme *peuple* autour de ce qui s'adresse historialement à eux, *Être et temps* (p. 384) parle alors de « destin commun » (*Geschick*, mais en un sens qui n'est pas encore celui qu'il aura ultérieurement chez Heidegger). C'est par exemple dans la parole d'Homère que le peuple grec s'est destiné à son aventure propre et nous entrevoyons d'ores et déjà la très intime entrappartenance entre l'histoire et la parole (qui n'est pas nécessairement « écriture »).

Il faut enfin souligner que cette aventure du Dasein, que Heidegger nomme le « phénomène fondamental de l'histoire » (*ÊT*, 375), est elle-même pensée dans l'horizon de la temporellité originale du Dasein où c'est à partir de l'avenir qu'ouvre la mort que les ek-stases temporelles (passé et

présent) se lient les unes aux autres, de sorte que Heidegger bouleverse toutes les représentations courantes (celle, notamment, beaucoup plus répandue qu'on ne croit, de l'attitude conservatrice), en écrivant :

> L'histoire comme manière d'être du Dasein s'enracine si essentiellement dans l'avenir, que la mort, en tant que possibilité par excellence du Dasein, rabat l'existence en avance sur son être-jeté *factif* et ne confère qu'ainsi à l'*être-été* sa primauté particulière dans l'historial [*ÊT*, 386].

Histoire il ne peut y avoir que dans l'ouverture à l'avenir et c'est à partir d'un tel avenir que l'être humain puise chaque fois à neuf (c'est le sens littéral de la *Wieder-holung*, la « répétition », dans *Être et temps*, p. 385) dans le passé (en son nom propre : l'être-été) pour faire advenir un présent à son histoire – chaque fois unique et renouvelée. « Féconder le passé en fondant l'avenir, que tel soit mon présent », avait déjà dit Nietzsche dont *Être et temps* (p. 396) salue la « sûreté impressionnante » de la *Deuxième considération intempestive* à laquelle Heidegger a consacré un séminaire en 1938-1939 (*Interprétation de la* Deuxième considération intempestive *de Nietzsche*, GA 46).

Être et temps s'arrête là, et comme dira Heidegger en 1963 :

> Dans *Être et temps*, l'*historialité* est rapportée uniquement au Dasein et pas à l'adresse de l'être *[Seinsgeschick]*. On ne peut pas expliquer cette dernière à partir de l'historialité du Dasein. C'est à l'inverse l'historialité humaine qui a son appartenance dans l'adresse de l'être [*Zollikoner Seminare*, p. 230 ; *Séminaires de Zurich*, p. 254].

La pensée de l'historialité rapportée au Dasein, si elle suffit déjà largement à révolutionner de fond en comble la science historique, n'est pas encore à la mesure de l'adresse destinale de l'être que Heidegger a sans doute tenté dès 1927 de penser dans la 3e section de la première partie qu'il avait intitulée « Temps et être » et qu'il a lui-même détruite, faute de venir à bout de ce qu'il ne faisait qu'entrevoir. Pourtant, en plus de la pensée de la dé-struction qui dès *Être et temps* prépare la voie à la pensée de l'adresse destinale (voir GA 14, 13 ; *Questions iv*, p. 24), dans la mesure où il pose la question du sens de être comme temporellité et où il fonde l'historialité sur cette temporellité, le maître-livre de 1927 a bien frayé dans son ensemble la voie à une connexion intime entre le sens de être et l'histoire (voir GA 65, 33).

Mais la signification véritable de cette connexion ne lui apparaîtra qu'au moment où il découvrira que le sens de être, en amont du temps, c'est la vérité comme événement en lequel l'ouvert, alors même qu'il se déclôt pour

laisser entrer l'étant en présence, s'abrite dans le retrait. L'historialité est dès lors « *historialité de la vérité en tant qu'ouvert sans retrait de l'être et désabritement de l'étant*, c'est-à-dire historialité de l'advenir de la vérité, de l'advenir du désabritement » (F.-W. von Herrmann, *Wahrheit Freiheit Geschichte*, p. 129). C'est donc dans *De l'aître de la vérité* (1930) que l'histoire fait irruption comme histoire de la vérité de l'être :

> C'est seulement là où l'étant lui-même est élevé et pris en garde dans son ouvert sans retrait, là où cette prise en garde est saisie à partir de la question en quête de l'étant en tant que tel, que débute l'histoire. Le désabritement initial de l'étant en entier, la question en quête de l'étant en tant que tel et le début de l'histoire occidentale sont le même et sont contemporains dans un « temps » lui-même non mesurable, mais qui seul libère l'ouverture pour toute mesure possible [GA 9, 190 ; *Questions i*, p. 177-178].

Deux choses essentielles sont dites dans cette première occurrence chez Heidegger du mot « histoire » dans un sens dont Beda Allemann dit avec raison qu'« il ne se laisse plus comparer à rien de ce qui a été entendu jusqu'à présent sous ce nom » (*Hölderlin et Heidegger*, p. 108). À travers ces deux choses se joue aussi la différence entre commencement initial *(Anfang)* et début *(Beginn)* de l'histoire. Le début de l'histoire occidentale, nous savons tous que c'est la Grèce et c'est aux Grecs également que nous devons la naissance de la science historique, à Thucydide en particulier qui la fonde dans ladite « Archéologie » au début de *La Guerre du Péloponnèse* (I, 22), où il expose comment il entreprend d'écrire ce qui sera « un bien pour toujours » *(ktèma es aiei)*. Ce n'est toutefois pas de cela que parle d'abord Heidegger et son regard fait même apparaître comment la perspective historique de Thucydide d'« un bien pour toujours » (qui n'est par exemple pas du tout celle des prodigieux chroniqueurs impériaux qu'ont été les Chinois des millénaires durant, ni celle de l'histoire du peuple juif comme exode et aventure herméneutique de la Torah) ressortit à une histoire beaucoup plus secrète, l'histoire de l'être même dont la vérité s'est déployée pour les Grecs sous la figure de la *présence constante*, c'est-à-dire toujours étante. C'est donc à partir de l'histoire de l'être comme déploiement de l'ouvert sans retrait (le déploiement de cet ouvert, tel est le commencement en ce qu'il a d'initial) qu'a pu avoir lieu le début de l'histoire occidentale au sens où nous l'entendons habituellement. Mais parce qu'il a sa source dans l'histoire initiale de l'être, le début de l'histoire occidentale est moins Thucydide que la parole de ceux qui, à l'aube du monde grec, ont recueilli l'adresse de l'être dans l'ouverture de sa vérité, à

savoir des poètes (Homère, Hésiode, Eschyle, Pindare, Sophocle) et des penseurs (Anaximandre, Thalès, Empédocle, Héraclite, Parménide, puis Platon et Aristote). En ce sens, Heidegger écrit dans *Über den Anfang* cette note : « relatif à l'histoire de l'estre : c'est-à-dire entrée de l'estre dans l'histoire en tant qu'avenance *[Ereignis]* de l'initial » (GA 70, 92). Parce que l'histoire de l'être est chaque fois la soudaine *(jähe)* avenance de l'initial, c'est dans l'histoire ainsi entendue qu'est gardée sauve l'inépuisable initiative de l'initial : « C'est seulement dans l'histoire que le commencement initial proprement advient, en tant qu'initial, en son avenance *[Erst in der Geschichte wird der Anfang als Anfang er-eignet]* » (*Die Geschichte des Seyns*, GA 69, 28).

Où nous voyons que, pour autant qu'elle a chaque fois lieu à partir de ce qui est initial dans le commencement qu'est l'avenance de l'être, l'histoire de l'être nous place définitivement en dehors de toutes les perspectives d'un sens de l'histoire, qu'il s'agisse d'une direction (progrès ou décadence), ou d'une signification dont l'histoire serait le lieu d'une progressive révélation (Hegel). En tant qu'histoire de la vérité de l'estre, c'est l'histoire, chez Heidegger, qui libère l'horizon au sein duquel peut se déployer une signification. Chacune des époques de l'histoire occidentale (trois chez Heidegger et non plus quatre comme dans la perspective hégélienne de l'histoire universelle : le monde grec, le Moyen Âge, les Temps nouveaux) ne s'enchaîne pas selon une causalité téléologique, mais advient « en une libre suite », dit Heidegger dans *Qu'est-ce donc que cela – la philosophie ?* (GA 11, 17-18), c'est-à-dire telles qu'elles font histoire en ré-pétant de manière chaque fois unique ce qui est initial dans le commencement (voir aussi GA 10, 91 ; *Le Principe de raison*, p. 150-151). Ces *époques* au sens très précis que Heidegger expose dans la conférence *Temps et être* ne s'enchaînent en effet pas de manière dialectique et se répondent en dehors de l'alternative causale et métaphysique de la contingence et de la nécessité :

> La suite des époques dans l'adresse destinale de l'être n'est pas plus contingente qu'elle ne se laisse supputer comme nécessaire. Pourtant, dans l'adresse destinale s'annonce ce qui sied en réponse à cette adresse et dans l'entre-appartenance des époques la con-venance de leur appartenance. Ces époques se recouvrent dans leur suite, si bien que la destination initiale de l'être comme aître en présence est de plus en plus recouverte de diverses manières [GA 14, 113 ; *Questions iv*, p. 24].

Pour résumer ce qui vient d'être dit, à une date où Heidegger est désormais bien en mesure d'articuler l'historialité du Dasein à partir de celle de l'être, nous pouvons citer un extrait particulièrement clair d'un cours de 1941. À ce sujet, il faut d'abord préciser que depuis le cours du semestre d'été 1934 (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38) qui est le premier grand cours consacré à l'histoire et un des plus limpides, tous les cours jusqu'en 1944 (tomes 38 à 55 désormais publiés), sont appelés par Heidegger « cours historiaux » (GA 65, 167). Que ce soit sur la poésie de Hölderlin, sur Nietzsche, Schelling, Kant, Parménide, Héraclite, etc. – tous ces cours sont essentiellement des cours d'« histoire », non pas d'histoire de la philosophie, mais des cours qui trouvent dans l'histoire de l'être leur élan, et tous, par conséquent, reviennent chaque fois expressément sur la question de l'histoire. Dans celui sur *Les Concepts fondamentaux*, Heidegger écrit :

> « Histoire », ici, ne signifie pas en premier lieu la succession d'événements considérée comme « série causale » ayant pour conséquence l'ultérieur et l'actuel ; histoire signifie ici, d'une façon qui au premier abord semble encore arbitraire, l'*avenance [Ereignis] d'une décision sur l'aître de la vérité*. C'est dans la césure d'une telle décision que se fonde et se mue la manière dont l'étant en son entier est manifeste et permet à l'être humain de se tenir de façon instante dans l'ouverture de cette manifesteté. Une telle avenance est rarement, et l'histoire, rare, lorsqu'elle advient en cette avenance et se prépare, est si simple que l'être humain, tout d'abord et pour longtemps, ne la voit pas et la méconnaît, parce que son regard est trouble à force d'accoutumance à la diversité de l'ordinaire [GA 51, 20-21].

Bien qu'inapparente au premier abord (le *Discours de la Méthode* ne transforme pas le monde du jour au lendemain), rien n'est moins abstrait que cette histoire qui advient en l'avenance et qui ouvre pour l'être humain la dimension au sein de laquelle ce qui est prend son sens. Ce qui distingue ainsi l'histoire de l'estre comme « guise selon laquelle celui-ci fait présent de sa vérité dans l'étant pour le laisser être en tant que tel » (GA 66, 68) de l'histoire historisante *(die Historie)* qui par sa science se représente le passé comme objet, c'est que cette dernière est aveugle à l'horizon de sens (l'ouvert sans retrait) à partir duquel ce qu'elle tient comme « fait » se produit. C'est pourquoi Heidegger a souvent répété que l'*histoire historisante* (si nous reprenons pour traduire *Historie* cette expression employée en France pour désigner l'histoire positive essentiellement événementielle à la Seignobos) procède par une « constante comparaison de tout avec tout » (GA 5, 82 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 109). Dans les *Apports à la philosophie*, il écrit :

> Toute « histoire historisante » se nourrit de la comparaison et est au service du développement des possibilités de la comparaison [GA 65, 151].

Si « la comparaison historisante ferme l'accès à l'histoire » (GA 6.2, 127 ; *Nietzsche II*, p. 117), c'est parce que, malgré les différences apparentes qu'elle établit (GA 65, 151), elle ne voit pas l'ouvert à partir duquel peut être proprement pensé le sens singulier de l'étant qui se déclôt dans cet ouvert à partir d'une adresse chaque fois destinale de l'être. Exemple : si l'histoire historisante voit bien la différence technique entre un araire et une moissonneuse-batteuse, elle ne voit pas que l'une et l'autre appartiennent à différentes époques de l'être : l'araire, à une époque où l'étant se déploie comme *Herstand* (GA 79, 39), comme ce qui vient de soi-même se tenir dans la présence (l'araire sert en ce sens à aider ce qui pousse à bien éclore) ; la moissonneuse-batteuse à une époque où l'étant en tant que *Bestand* (GA 79, 26), en tant que fonds disponible, est d'avance sommé de livrer son maximum de potentiel d'efficience (la moissonneuse-batteuse s'intègre en ce sens dans tout un dis-positif de sommation *(Ge-stell)* qui va du laboratoire scientifique qui travaille à l'élaboration d'engrais jusqu'à l'hypermarché qui écoule en masse des stocks).

En revanche, parce que l'« a-venance est l'histoire elle-même en son jaillissement original » (GA 65, 32), l'histoire peut devenir « savoir pour l'unicité *[Einzigkeit]* de l'estre ». L'avenance, en effet, est la pure et simple singularité en laquelle ce qui est advient à ce qui lui est singulièrement propre. « Être unique *[Einzigkeit]*, dit ainsi Heidegger, est la figure de l'objectivité de l'aître de l'histoire » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 227). Unique, non pas comme individuel opposé au général (l'*Ereignis* nous situe hors de cette alternative métaphysique), mais chaque fois un et simple *(Einfache) – das Einzigartige*, dit encore Heidegger dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* (p. 109 ; GA 5, 83).

Il faut noter cependant que le mot *Historie*, synonyme de *Geschichtswissenschaft* dans *Être et temps* (voir p. 378 ; F. Vezin traduit alors *Historie* par « historiographie »), a pris chez Heidegger pendant la guerre un sens tellement ample qu'il devient presque synonyme de technique (« La technique est technique de l'histoire historisante et l'histoire historisante histoire de la technique », GA 71, 90 ; voir surtout *« Historie und Technik »*, GA 66, 181-184). Si la science historique ressortit

à cette *Historie* dans sa tendance à devenir mise à disposition du passé comme information, voire formatation, en particulier politique, de ce dernier pour les besoins du présent (« Toute histoire historisante est ‘‘politique’’... », GA 69, 100 – Heidegger écrit ici en Allemagne en 1938-1940), malgré cela, dit également Heidegger, « il est tout autant possible que par cette science nous soyons conduits jusqu’à l’advenir historial et transplantés en lui – lorsqu’elle est dans une vraie correspondance avec ce dont elle traite » (GA 38, 98). Dans un cours essentiel de 1937-1938 (GA 45, 50), Heidegger parle de la possible articulation entre *Historie* et *Geschichte* et évoque « l’opinion égarante » selon laquelle la « considération historisante *[historische Betrachung]* serait purement et simplement superflues pour la méditation historiale ».

Il est clair à présent que si l’histoire de l’être ne peut en aucun cas être appréhendée ni à partir de l’histoire historisante ni à partir de la science historique, la science historique quant à elle, afin de devenir un vrai savoir, a en revanche à se libérer de la perspective technique et comptable de l’histoire historisante. À cet égard, elle gagnerait grandement à méditer l’éclairage chaque fois singulièrement unique qu’apporte l’histoire de l’être. Pour ne prendre qu’un exemple flagrant : on a vu dans les années 1980 éclater en Allemagne une querelle dite « des historiens » au sujet de la comparaison ou non des crimes nazis et communistes. Quant à l’essentiel, cette querelle qui a parfois viré à la pure polémique n’a pas porté de fruits vraiment féconds, pour cette raison majeure que le concept principal en jeu – *die Einzigartigkeit*, l’unicité en son genre – n’a jamais été sérieusement clarifié et ne pouvait pas réellement l’être à partir des outils des historiens alors en débat. On s’avisera peut-être un jour de la pensée de l’histoire de l’être et du fait, par exemple, que dès 1942, dans un cours sur « L’Ister » de Hölderlin, Heidegger nomme bel et bien le « national-socialisme et son historiale unicité en son genre *[Einzigartigkeit]* » (GA 53, 98).

Par cet exemple, nous voyons à nouveau combien est décisive la parole dans la question de l’histoire dans tous les sens du terme : l’histoire de l’être comme la science historique n’adviennent chaque fois qu’en étant racontées, c’est-à-dire recueillies dans la parole – « une grande finesse de langage, [une juste couleur dans le ton verbal] sont nécessaires », souligne Marc Bloch qui s’interroge dans *Apologie pour l’histoire ou Métier d’historien* : « Niera-t-on qu’il n’y ait, comme de la main, un tact des mots ? » (p. 52.)

Dans la perspective de l'histoire de l'être, le « tact des mots », est en un sens ce qui permet de recueillir *das Schickliche* (« ce qui convient » au sens hölderlinien que Heidegger précise dans un cours, GA 39, 176), c'est-à-dire ce qui sied en réponse à l'adresse destinale *(Geschick)* de l'être. Nous avons dit que Heidegger, dans sa pensée tardive, avait finalement renoncé au mot « histoire » *(Geschichte)*, après avoir en quelques endroits eu recours à sa forme ancienne au neutre : *das Geschicht*, qu'on rencontre en particulier chez Luther (voir notamment *Approche de Hölderlin*, GA 4, 106 ; *Parménide*, GA 54, 81). En faisant résonner *Geschichte* à partir de *Geschick* (adresse destinale), Heidegger cherche notamment à prévenir le contresens qui consiste à entendre *Geschichte* de manière courante comme un *Geschehen*, comme si l'histoire de l'être pouvait être également mise au compte des événements situés et datés dont il s'agirait dès lors de rendre raison (voir GA 54, 80 ; GA 9, 335 ; GA 8, 168-169). Dans le cours sur *Le Principe de raison*, Heidegger revient au moins trois fois (GA 10, 90, 131, 140 ; trad., p. 148, 196, 206) sur le sens de l'adresse destinale de l'être, et écrit :

> Non seulement, en effet, l'adresse destinale de l'être n'est pas un processus qui se déroulerait, mais elle n'est rien non plus qui se tienne en face de nous ; au contraire, c'est plutôt *en tant que* vis-à-vis en lequel se font face l'être et l'aître humain qu'elle est l'adresse destinale elle-même. La prudence nous oblige à dire « plutôt », car même alors on pourrait encore entendre que l'être s'affirme et se déploie comme une chose séparée de l'être humain.
> C'est en tant que parole qui s'adresse à nous et nous requiert, et à partir de laquelle parle toute parole humaine, qu'est l'adresse destinale.

Redisons-le : pour n'être pas un événement repérable dans le temps des chronologies, l'adresse destinale de l'être n'est pas pour autant une abstraction transcendant les êtres humains. En tant qu'elle abrite l'être se déployant comme ouvert sans retrait pour l'entrée en présence de l'étant, l'histoire de l'être chaque fois fait sens, c'est-à-dire s'adresse à l'être humain qui a à en répondre. C'est même en répondant à cette parole adressée de l'être que l'être humain peut simplement parler, au point même que c'est la « parole en tant que telle qui constitue l'aître originel de l'être historial de l'homme » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 67). En tant qu'elle abrite l'ouvert de la vérité de l'être pour y laisser l'étant se montrer (tel est le sens propre de ce que signifie pour Heidegger *Dichtung* : « la poésie »), la parole est le lieu, à même l'être humain, où se recueille l'adresse destinale qui « du même coup libère l'être

humain dans la libre ouverture de ce que sont ses possibilités d'aître telles qu'elles siéent à l'adresse » (GA 10, 140 ; *Le Principe de raison*, p. 207). C'est recueilli par la parole dans l'adresse destinale que l'être humain peut librement avenir à son histoire, celle de son aître propre que Heidegger nomme : être historialement humain *(der geschichtliche Mensch)*. Parce que le *Da-sein* [être–le-là] est en l'être humain la dimension d'abritement de la vérité de l'être, c'est en tant qu'être–le-là qu'a lieu l'histoire – « et parce qu'être–le-là ne se tient instamment en son être que dans la vigilante veille d'une humanité, l'être humain est historial. Son historialité déploie son aître dans son appartenance à la vérité de l'estre » (GA 69, 93).

Au point crucial de la modernité où il s'est aventuré jusqu'à n'être plus que l'écho de ce qui s'est adressé à lui, Heidegger nous a adressés comme un signe silencieux – libre à nous de l'écouter ou non :

> Il n'y eut jamais jusqu'à présent un âge où tout l'advenir historial s'étalât aussi ouvertement que dans le nôtre. Mais d'un autre côté aucun âge n'est aussi anhistorial que le nôtre, et dans aucun autre la paresse historiale n'est devenue aussi grande [GA 38, 114].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1998. – F.-W. von Herrmann, *Wahrheit Freiheit Geschichte*, Francfort, Klostermann, 2002. – H. Mondor, *Vie de Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1941. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990. – R. Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996.

Bibliographie – B. Allemann, « Histoire et histoire historisante », *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987. – J. Beaufret, « Heidegger et la question de l'histoire », *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974. – I. De Gennaro, « Geschichte und Historie », I. Borges-Duarte, F. Henriques, I. Matos Dias (éd.), *Heidegger, Linguagem e Traduçao*, Lisboa, 2004, p. 481-495. – F. Fédier, « Critique et soupçon », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres / Archimbaud, 1995.

→ Art. Autre commencement. Avenir. Burckhardt. Destin. Dilthey. Époque. *Heimat*. Histoire de la philosophie. Historial. *Historie*. Hölderlin. Passé. Peuple. Politique culturelle. Promesse. Rickert. Spengler. Tradition. Yorck von Wartenburg.

Histoire de la philosophie

Dans la leçon inaugurale de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger rappelle que « dans chaque interrogation métaphysique, le *Dasein* qui interroge est à chaque fois entre-pris dans l'interrogation même » (GA 9, 119) – ce qui, à la fin de la leçon, s'explicite comme suit : « La philosophie ne se met en marche que par un saut caractéristique de chaque existence propre dans les possibilités fondamentales du *Dasein* en entier » (GA 9, 122). À défaut de ce « saut », non seulement toute interrogation métaphysique et la philosophie en tant que telle restent entièrement non saisies, mais encore la philosophie elle-même n'*est* pas – ne se met pas « en marche ». Il y a cependant une tenue particulière du *Dasein* qui consiste précisément, vis-à-vis de l'interrogation philosophique, à renoncer aux « possibilités fondamentales » du *Dasein* même. C'est sur ce renoncement méthodique que s'appuie ce qu'on appelle « histoire de la philosophie » au sens scolaire du terme.

C'est un fait « symptomatique » que, comme l'observait Heidegger il y a 80 ans, « maints savants travaillent désormais exclusivement à la rédaction de manuels et abrégés, souvent de troisième ou quatrième niveau » (GA 27, 31). Mais le mot « histoire de la philosophie », il faut l'entendre non seulement au sens de cette branche disciplinaire particulièrement intéressée aux manuels et abrégés, mais comme un mode fondamental de regard qui sous-tend diverses modalités, apparemment différentes et même divergentes, de viser la philosophie. Ainsi, la philosophie « théorétique », « critique », « morale » d'aujourd'hui, autant que la « philosophie de la science » ou de l'« art » ou de l'« économie » et même l'actuel « sens commun philosophique », sont au fond *histoire (Historie)*, dans la mesure où ils prennent en vue la philosophie en tant qu'*objet* appréhensible de l'extérieur. L'histoire de la philosophie, dans toutes ses dérivations, c'est le savoir qui nous promet d'accéder à la philosophie *sans* avoir nous-mêmes à philosopher. La façon dont la philosophie *est* et les conditions auxquelles elle « se met en marche » n'ont point d'intérêt pour le regard historique qui s'appuie sur le renoncement méthodique aux possibilités fondamentales du Dasein : la philosophie n'est jamais « à faire » mais elle est un objet déjà tout fait *sur* lequel pointer le regard, *du*quel arracher des informations et *avec* lequel dresser des comptes et des bilans.

Le renoncement à toute possibilité fondamentale du *Dasein* donne au regard historique sur la philosophie des traits singuliers. D'abord, un tel regard prétend englober *tous* les autres regards possibles, de telle façon que non seulement n'importe quelle position philosophique peut être visée historiquement, mais plus essentiellement encore : chaque philosophie en tant que telle se voit avant tout et au premier chef orientée elle-même par un regard historique – c'est en ce sens qu'on peut en arriver à dire qu'elle est par exemple « influencée » par le « milieu culturel », qu'elle exprime les « valeurs de son époque », etc. Deuxièmement, le regard historique ne connaît aucun étonnement : *tout* est un « fait », et de n'importe quel « fait philosophique » – la doctrine platonicienne des idées, la *Critique de la raison pure* de Kant, etc. – il est toujours possible d'expliquer les causes, les raisons et les finalités. Enfin, le regard historique sur la philosophie ne doit jamais montrer ses propres conditions de possibilité, car il se donne d'emblée comme ce qui va de soi et s'entend de soi.

Pourtant du point de vue des possibilités fondamentales du *Dasein* en entier, le regard historique ne va pas du tout de soi – au contraire, il est digne d'interrogation. Ce regard, qui prétend viser la philosophie de l'extérieur, ressortit à son tour à la « pensée en valeurs », c'est-à-dire à la forme de pensée qui domine à l'époque de la technique. L'histoire de la philosophie réduit la philosophie en « valeur culturelle », c'est-à-dire en objet du calcul en valeurs. Dans la partition n° 64 du traité *Besinnung* nous lisons :

> Histoire *[Historie]* – la pro-duction du passé. Technique – la production du futur. Les deux : installation du présent comme objet et fonds disponible [GA 66, 183].

L'histoire de la philosophie n'est donc pas un simple traitement de la philosophie « de l'extérieur ». En tant que « production » elle est la mise en place de la *possibilité* « philosophie » comme objet et fonds disponible, elle est donc l'extrême dévastation de la philosophie elle-même, en ce sens qu'elle implante la possibilité « philosophie » précisément dans l'élément dont la philosophie tente de libérer l'homme : elle la transforme en objet et fonds disponible pour ce que Heidegger nomme dans les *Apports à la philosophie* l'*Erlebnis*, l'« impact vital », et finalement en outil au service de la *Vermenschung des Menschen*, l'hominisation de l'être humain. Ce phénomène de l'hominisation de l'être humain – que la philosophie en tant que telle n'a jamais pris en vue –, signifie l'infirmation des « possibilités

fondamentales du *Dasein* en entier » en vertu de l'écroulement de l'être-homme ramené à un être *vivant*, c'est-à-dire à *animal rationale* formaté en définitive en *historisches Tier*, « animal historique » (voir I. De Gennaro, G. Zaccaria, *Dasein : Da-sein*, p. 34). Dans la partition n° 62 de *Besinnung*, on lit enfin que le « dépassement de l'hominisation de *l'homme* » – dépassement en lequel consiste la question de l'estre – est le « présupposé » du dépassement de l'histoire, et « précisément de l'histoire dans toutes ses modalités » (GA 66, 168).

Maurizio Borghi.

Ouvrage cité – I. De Gennaro, G. Zaccaria, *Dasein : Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Milan, Christian Marinotti, 2007.

→ Animal rationnel. Fonds disponible. Histoire. *Historie*. Humanisme. Valeur.

Historial

Geschichtlich

Le mot *geschichtlich* dit la façon dont l'existence humaine, en ce qui lui est essentiel, entretient un rapport à une « histoire » qui lui arrive et la concerne : en allemand, à une *Geschichte*, à l'histoire en tant qu'elle advient *(geschieht)*. C'est à partir du milieu des années 1920 que Heidegger emploie ce terme en le distinguant radicalement du mot *historisch*, ce qui a trait à l'objet scientifiquement établi par l'historiographie ou les études historiques *(Historie)*.

La traduction française de *geschichtlich* par « historial » (qui figure dans le Littré) est due à Henry Corbin. Ce choix souligne la nécessité de distinguer d'une part le mot *historisch* et d'autre part *geschichtlich*, ce qui relève de la *Geschichte*. Cette traduction offre l'avantage, dit H. Corbin, d'appeler « spontanément du côté de l'existential » (avant-propos à *Questions i*, p. 18). Le mot *geschichtlich* n'est pas nouveau : il est déjà récurrent dans l'idéalisme allemand et, jusqu'alors, on s'était accommodé en français du mot « historique ». Cependant, dans la pensée de Heidegger, son sens est radicalement différent du fait qu'il n'est plus pensable à partir de la subjectivité. Au contraire, l'histoire n'advient que parce que *l'être humain n'est pas un sujet* mais *parce qu'il existe*, parce qu'il est déjà

toujours par avance tourné vers ce qui lui arrive et le concerne (*ÊT*, § 72 à 77). La manière d'être de l'être humain n'est pas « historique » au sens où elle pourrait d'abord être l'objet d'une étude historique. Tout être humain, en ce qu'il existe en ouvrant « ekstatiquement » un passé, un présent et un avenir, « est » historialement.

« Historial » n'est donc pas un adjectif qui, de surcroît, viendrait s'ajouter à l'être humain, ni ce qui désignerait de façon plus générale les objets d'étude du passé. Ce qui advient à l'être humain en tant qu'il existe s'annonce comme ce qui est chaque fois à venir, avenir dans lequel se rassemblent un présent et un passé qui n'a pas cessé d'être (*das Gewesene* – à distinguer de *das Vergangene*, le passé révolu). Le passé peut être historialement investi à partir de ce qu'il nous échoit de penser maintenant, soit aussi selon ce qui se signale en terme d'avenir pour peu que l'on soit saisi par ce qui fait notre temps – Heidegger écrit ainsi (voir à ce sujet voir l'article *geschichtlich* dans le *Vocabulaire européen des philosophies*) :

> Ne pas avoir le temps en notre possession, mais être tels qu'il entre en possession de nous, voilà l'historial [GA 61, 139].

Être historial, ce n'est pas « faire l'histoire », mais être apte à recevoir ce qui nous est destiné. Si tout être humain est historial, on peut l'être plus ou moins véritablement selon qu'est saisi ce qu'a en propre notre temps, la façon dont un passé l'atteint et dont un avenir s'annonce : « Le Dasein existe chaque fois comme proprement ou improprement historial » (*ÊT*, 376). L'historien lui-même est appelé à penser historialement, en ne considérant pas le passé comme un fait donné, comme le chaînon d'une série, mais à partir des *possibilités* qui se sont ouvertes à des êtres humains sur le mode d'un avenir – lesquelles ne peuvent qu'échapper à la science qui n'envisage que des objets, non des existences ouvertes à des possibilités (*ÊT*, 395). L'historien, cependant, peut envisager la possibilité qui a été dans une existence factive à partir du moment où, s'il est véritablement un être historial (*ÊT*, § 76), il est à même de renverser la préséance habituelle du passé sur l'avenir.

Adéline Froidecourt.

Ouvrage cité – *Vocabulaire européen des philosophies*, B. Cassin (dir.), Paris, Éd. du Seuil / Le Robert, 2004.

→ Avenir. Burckhardt. Destin. Espace-et-temps. Histoire. *Historie*. Passé.

Historie (études historiques)

La conception heideggerienne des études historiques, ou de la science de l'histoire, peut paraître principalement négative : c'est qu'elle procède de conflits qui jalonnent le chemin de pensée de Heidegger. Dans le contexte néo-kantien de la naissance de cette pensée, il s'agit tout d'abord de défendre l'autonomie des sciences de la culture contre l'hégémonie des sciences de la nature (voir la leçon d'habilitation de 1915, GA 1, 413-433). Mais bientôt – et tout au long de la première période fribourgeoise –, c'est sur le champ de bataille plus restreint du « monde de l'esprit », contre l'emprise de ces sciences historiques elles-mêmes, qu'il importe de défendre l'historicité de la vie. La philosophie doit en effet se dégager de la problématique gnoséologique dominante afin de délivrer de tout cadre « théorique » le « moi historique » à titre d'unique lieu où peut s'exercer une pensée originale. Le traitement du « problème de l'histoire » dans *Être et temps* (p. 372 s.), et plus précisément le § 76 de l'ouvrage (« L'origine existentiale des études historiques à la lumière de l'historialité du *Dasein* »), hérite directement de ce renversement de perspective. L'existence n'y est plus saisie à partir de l'objectivation qu'en proposent les études historiques, mais bien au contraire celles-ci entièrement repensées à partir de l'advenir-à-soi qui constitue l'historicité foncière de l'existence. Un tel retournement, qui porte au jour la science historique en son « concept existential », justifie une révision radicale de ses catégories traditionnelles (exactitude, objectivité, établissement et sélection des faits, etc.). Celle-ci prélude à une mise en question plus profonde encore, à la faveur du « tournant », de toute chronologie « historisante ».

En effet, envisagées à la lumière de l'histoire de l'être, les études historiques laissent paraître leur imprégnation métaphysique. La causalité, catégorie fondamentale de la science moderne sur laquelle fait fond l'explication historique, dévoile le visage « technicien » de l'*animal historicum* qu'est devenu l'homme moderne. Celui-ci entreprend d'objectiver le passé « effectif » sous la forme d'un ensemble de faits coordonnés par des relations de cause à effet se succédant au fil d'un temps

conçu comme simple « déroulement ». Par là, l'histoire se livre à cette activité qui lui vaut le nom de « journalisme » : elle se fait « pro-duction du passé », « ''technique'' du passé comme tel pour le présent, ''la vie'' » – mais aussi, à partir du passé ainsi rendu disponible, effectuation et « production du futur » (GA 66, 183), sous la forme d'une « computation du futur » (GA 70, 184). L'histoire ainsi intégrée au règne de l'efficience *(Machenschaft)*, assurant à l'infini la prolongation du présent, œuvre à une « constante destruction de l'avenir » (GA 5, 326), d'où procède l'« absence d'histoire » *(Geschichtslosigkeit)* propre à l'âge métaphysique de l'histoire de l'être. Heidegger pointe notamment le nivellement que les tendances « comparatistes » de l'histoire de son temps imposent à l'« unicité » *(Einzigkeit)* de tout « événement » véritable.

Étant « de même essence que la ''technique'' » en tant qu'achèvement de la métaphysique (GA 70, 184), l'histoire ne peut en aucun cas contribuer à une confrontation avec la métaphysique comme telle. Or les concepts fondamentaux de l'histoire de l'être (commencement, passage, dépassement, etc.), peuvent également être entendus sur un mode purement historisant. D'où l'« ambiguïté » foncière des études historiques (GA 65, 153), mais aussi la récurrence et la force de la critique dont elles font l'objet. Toute la difficulté est là : histoire de l'être et histoire historisante sont « abyssalement » (GA 69, 28) différentes – notamment eu égard au sens de leur « chronologie » –, mais celle-ci apparaît pourtant comme un « moyen inévitable » (GA 5, 327) de celle-là et il arrive ainsi à Heidegger de souligner l'utilité propre des considérations historisantes (GA 45, 42-43). En tout état de cause, pour qu'il y ait libération de l'Événement, il faut se délivrer des cadres métaphysiques de l'histoire historisante, qui ne servent qu'à « assurer et pérenniser l'oubli de l'être » (GA 70, 185). Il faut « sauter » hors de son temps pour entrer dans celui d'« une histoire essentiellement autre » (GA 69, 16).

Guillaume Fagniez.

→ Burckhardt. Computation. Histoire. Historial.

Hitler, Adolf (1889-1945)

En 1918, Heidegger se déclare dans l'attente d'hommes qui seraient à la hauteur de la situation (lettre à Elfride du 17 octobre) :

> Seuls des hommes nouveaux, qui portent en eux une affinité originale avec l'esprit et ses exigences peuvent ici aider, et je reconnais moi-même de façon toujours plus pressante la nécessité de guides *[Führer]*.

Il témoigne de la même attente auprès de Jaspers en décembre 1932 : « Des hommes viendront-ils, porteurs en eux d'une injonction lointaine ? »

Par esprit, il s'agit d'« un accord au ton de l'origine, savoir s'être résolu pour l'aître de l'être » (*Écrits politiques*, p. 104). Et c'est bien dans cet horizon, celui du Dasein et de sa finitude, qu'il définit l'aptitude de ces hommes à diriger :

> Seul celui qui peut vraiment être à l'écoute et obéir peut diriger. N'est pas dirigeant *[Führer]* celui qui est placé devant les autres, mais au contraire celui qui est capable d'être inconditionnellement à l'écoute des autres et qui peut obéir de manière résolue à la loi [GA 16, 300].

Or, c'est cela même qu'il applique à Hitler : « Le *Führer* [c'est-à-dire Hitler] ne sollicite rien du peuple. Il *donne* bien plutôt au peuple la possibilité la plus directe de la décision libre et suprême » (*Écrits politiques*, p. 119). Cela repose sur une radicale distinction entre Hitler et la doctrine nazie :

> Que ni des principes doctrinaux, ni des « idées » ne soient les règles de votre être. Le *Führer* lui-même et lui seul *est* la réalité allemande d'aujourd'hui et de demain et sa loi [*ibid.*, p. 118].

Hitler serait donc l'homme de la situation ? Heidegger approuve l'« aspiration sociale et nationale (non pas nationaliste) » (*ibid.*, p. 208) et soutient sans réserve le plébiscite en faveur du retrait de l'Allemagne de la SDN :

> Voilà qui n'est *pas* tourner le dos à la communauté des peuples. Au contraire : notre peuple, par cette démarche, se place sous l'autorité de cette loi essentielle pour tout aître des hommes, à laquelle tout peuple doit d'abord obéissance s'il veut encore être un peuple [*ibid.*, p. 122].

Obéir à cette loi est la « suprême garantie de la sécurité des peuples » (*ibid.*, p. 120). Hitler, de son côté, ne cesse de répéter que l'égalité des droits garantit la paix. Il paraît donc à Heidegger le seul homme avec lequel pouvoir tenter de faire ce qu'il y a à faire. C'est sans doute dans cet esprit qu'il écrit à Elisabeth Blochmann, en septembre 1933, que l'éventualité

pour lui d'enseigner à Munich présenterait comme avantage la « possibilité, notamment, d'approcher Hitler ». Une fois l'erreur comprise, à partir du printemps 1934, Heidegger sera un des rares professeurs de l'Université à ne pas saluer Hitler au début de ses cours selon la formule consacrée : *Heil Hitler !*, qui figure en revanche à la fin des allocutions de 1933 et début 1934.

Heidegger a commenté sa position, qui consista à s'engager pour Hitler en s'opposant (et en l'opposant) à la doctrine raciste du parti :

> J'étais déjà, en 1933-1934, dans la même opposition contre la doctrine de la vision du monde nationale-socialiste, mais je croyais alors que le mouvement pourrait être aiguillé spirituellement vers d'autres voies, et je tenais cette tentative pour compatible avec les tendances sociales et, en général, politiques du mouvement. En 1933, je croyais que Hitler allait, maintenant qu'il était en responsabilité du peuple *tout entier*, être capable de s'élever au-dessus du parti et de sa doctrine, et que, sur la base d'un renouvellement et d'un rassemblement, tout se retrouverait pour répondre de l'Occident. Cette croyance était une erreur... [*Écrits politiques*, p. 207 s.].

Faisant allusion à cette erreur, et sans chercher à excuser le penseur, Ernst Jünger raconte :

> Hitler me paraissait exécrable et dangereux, la médiocrité, la brutalité, la grossièreté de ses partisans que j'observais dans les meetings à Berlin, leur haine pathologique des juifs, m'avaient écœuré. Cela, Heidegger, cloîtré dans sa province, ne le voyait pas, mais moi j'étais sur le terrain. En 1933, Heidegger, sans expérience politique, ne pouvait pas voir Hitler comme je le voyais déjà. Il a cru en ses promesses diffusées par la presse et les radios, jusqu'à sa démission du Rectorat en 1934 [voir F. de Towarnicki, *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*, p. 107].

L'erreur principale porte évidemment sur le rapport de Hitler à la doctrine nazie et donc au langage. Heidegger n'a pas su immédiatement voir que Hitler incarnait le mouvement nazi et sa doctrine ; par conséquent, il n'a pas aussitôt su mesurer non plus combien Hitler se tenait à l'extérieur du langage, qu'il s'en servait, qu'il ne s'était « jamais senti engagé par quoi que ce soit qu'il ait dit [...]. Il n'a pas reconnu en lui ce type d'homme pour qui la vérité n'a plus d'autre sens que pragmatique », écrit François Fédier dans la Préface aux *Écrits politiques* (p. 75). Ce qu'a de dévastateur ce pragmatisme n'échappe plus, en revanche, à Heidegger lorsque, au § 47 de *Méditation*, il s'emploie à interroger de manière très radicalement critique tout ce qu'implique une phrase tirée d'un discours de Hitler : « Il n'y a pas d'attitude qui ne puisse trouver son ultime justification dans le profit qui en résulte pour l'ensemble de la collectivité » (GA 66).

C'est à partir du printemps 1934 que Heidegger commence à voir se dessiner la figure historiale qu'incarne en réalité Hitler, comme il le suggère

très allusivement dans le cours du semestre d'été 1934 : « Quand l'avion transporte le Führer de Munich vers Venise chez Mussolini, alors advient l'histoire » (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 83). Dans le cadre du cours, il s'agit simplement de faire comprendre que tout n'est pas en soi objet d'histoire, dans la mesure où le caractère historial « dépend du mouvement de l'événement à venir » – événement, en l'occurrence, qui va résulter de la rencontre des deux dirigeants. Si cet avion entre un jour dans l'histoire, c'est donc pour avoir été le vecteur de cet événement, sachant, précise Heidegger, que le vol de Munich à Rome ne peut toutefois advenir que pour autant que la machine fonctionne. Le lien entre la figure historiale de Hitler, la métaphysique des Temps nouveaux et la technique moderne n'est ici qu'à peine suggérée et, dans le cours sur Schelling de 1936, Heidegger dit plus clairement que Hitler est essentiellement déterminé par Nietzsche « et ce sans que paraisse immédiatement au jour le domaine proprement métaphysique de la pensée de Nietzsche » (GA 42, 40 s. ; *Schelling*, p. 49). Quelques lignes plus haut, Heidegger déclarait :

> Il appartient à l'aître le plus intime du nihilisme de ne pouvoir être surmonté que s'il est reconnu toujours plus profondément, et non pas simplement parce qu'on déciderait un jour de fermer les yeux sur lui. D'où méditation et encore méditation, de manière toujours plus aiguë !

C'est finalement dans le traité de 1938-1940 sur *L'Histoire de l'estre* que cette méditation atteint son tranchant historial le plus aigu, quand Heidegger évoque « les grands criminels qui ont leur place en une époque qui reçoit sa tonalité à partir du déploiement inconditionné de la puissance » (GA 69, 77) en disant que les « critères moraux et juridiques » sont impuissants à les juger. « Même l'enfer et les choses du même genre sont en leur aître trop faible face au crime que les criminels inconditionnels osent perpétrer », poursuit Heidegger. Ni Hitler ni Staline ne sont ici nommés, mais nous savons par le témoignage de Walter Biemel que Heidegger qualifiait Hitler en privé de « criminel » (*Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, p. 131).

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, M. Haar (dir.), Paris, Éd. de l'Herne, 1983. – Fr. de Towarnicki, *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*, Paris, Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2002.

→ *Führer*. Heidegger (H.). Kolbenheyer. Machado. Nazisme. Parti nazi. Peuple. Shoah. Utilité. Wagner.

Hölderlin, Friedrich (1770-1843)

Heidegger dit, dans la conférence prononcée le 2 avril 1936 à Rome : « *Hölderlin est pour nous en un sens insigne* le poète du poète. » Avec ce « pour nous », il ne s'agit pas d'un pluriel de majesté. « Nous » désigne ceux qu'il nous reste à devenir – c'est-à-dire, comme il est écrit dans le même texte, des êtres humains *capables de prendre la poésie au sérieux*.

La locution le *poète du poète*, par laquelle Heidegger introduit Hölderlin, fait écho à ce que Hölderlin lui-même avait noté en 1799 au sujet d'Homère, à savoir qu'il est le « poète de tous les poètes ». Disant ce qu'il dit, Heidegger invite à envisager *du point de vue de Hölderlin lui-même* une question par ailleurs rebattue, celle de la différence entre la poésie ancienne et *notre* poésie. Traditionnellement, cette question est connue comme la « querelle des anciens et des modernes ». Avec Hölderlin, elle prend une tout autre envergure, laquelle demeure encore à peu près complètement ignorée. Pour arriver à l'aborder malgré son extrême difficulté, nous emprunterons un détour, en remarquant que dès l'époque où il se trouvait à Francfort, vers le début de l'année 1796, le poète consigne l'impérieuse nécessité où nous sommes de parvenir à des « Lumières de plus haute venue » (en allemand, c'est au singulier : parvenir à une *höhere Aufklärung*). Ce vœu du poète laisse clairement entendre que les « Lumières » du XVIIIe siècle, les « Lumières » que nous identifions spontanément à la rationalité scientifique, ne sont pas le dernier degré auquel nous devons accéder.

Hölderlin ne rejette toutefois pas ces « Lumières ». Il s'engage et met tout en œuvre pour que vienne à être une *höhere Aufklärung*, quelque chose d'encore plus élevé (ou de plus profond) que n'est ce que nous regardons comme étant les seules « Lumières » dignes de ce nom. Cela ne revient pas à faire table rase des « Lumières », mais au contraire à en porter plus haut l'aspiration. Si l'on résumait cette dernière à la recherche de l'universel, il faudrait s'aviser que Hölderlin élève cette exigence d'universel bien plus haut en réalité que ne l'ont fait tous nos « philosophes ». Du même coup, Hölderlin devient impossible à situer : il n'a pas sa place au sein du

romantisme, pas plus qu'il n'est un « classique ». Ne reste plus qu'à le considérer comme le poète appelé à jouer *pour nous* le rôle qu'a joué Homère pour tous les poètes.

Si l'on se remémore maintenant la manière dont Heidegger travaille dès le début des années 1920, ce qui frappe, c'est la passion dont il est animé. Rien qu'en parcourant *Être et temps* (1927), on constate que le verbe *aufklären* et le substantif *Aufklärung* s'y retrouvent avec une fréquence tout à fait inhabituelle. Chez Heidegger, verbe et substantif sont pris au sens précis d'éclairer, d'élucider, de décrypter (parvenir à saisir le sens d'un message de la plus haute importance). Il s'agit alors de savoir comment faire se déployer la lumière qui convienne à ce qu'il s'agit de connaître. *Aufklärung* qualifie chez Heidegger le trait distinctif de la vraie connaissance. Or – souligne Heidegger – une véritable *Aufklärung* implique la nécessité de poser à nouveaux frais la question du *sens* de « être » – lequel est appelé, p. 38 de l'ouvrage, « pour tout dire d'un seul mot : *ce qui transcende* ». Dire « transcendant pur et simple », cela revient à caractériser l'être comme ce pouvoir ascensionnel qui, seul, est garant d'une connaissance fondée.

Mais recourir au terme *Aufklärung*, ce n'est pas pour Heidegger faire référence à Hölderlin, alors même que son entreprise s'oriente, au moins formellement, comme le souhaite le poète. Dans *Être et temps*, il s'agit de mettre au jour le rapport essentiel qui lie l'existence – la modalité d'être singulière de l'étant que *nous* sommes – à l'être comme « transcendant pur et simple ». Or au § 34 de ce livre, se trouve une phrase où la poésie est explicitement mise en rapport avec ce projet :

> *Das Erschließen von Existenz kann eigenes Ziel der « dichtenden » Rede werden.*
> Découvrir l'existence [la *découvrir* au sens le plus accentué du terme : lui permettre, en éliminant ce qui la recouvre, d'émerger du recel où elle reste à couvert], cela peut devenir ce que vise proprement, c'est-à-dire à sa manière à elle, la parole « poétisante » [p. 162].

Découvrir, *erschließen*, c'est *détecter* comment faire s'ouvrir ce qui jusque-là demeurait celé. Un peu plus haut dans cette page, l'aptitude de la parole à être « poétisante » est établie en renvoyant à ce qui, en elle, ressortit « à l'accentuation, à la modulation, au *tempo* de la parole » – soit à ce que Heidegger vient de nommer : *die Stimmung*. Il convient de s'arrêter un instant à ce terme, car il donne occasion d'aborder une des plus fécondes originalités de sa pensée.

Stimmung, en effet, nomme cette disposition profonde en laquelle l'être humain est directement et de plain-pied en rapport avec le monde qui – dans le rythme particulier en lequel vibre chaque tonalité fondamentale – s'y donne à être *éprouvé* comme monde. Étant d'emblée remué par les multiples figures dans lesquelles il est *dispositivement* mis au contact de l'unité du monde, l'être humain est à même d'articuler une voix *(Stimme)*. La disposition profonde *(Stimmung)* est antérieure à toute scission possible entre un sujet et un objet. Chaque être humain peut ainsi se découvrir tenu et tendu si profondément par la disposition que cette dernière se découvre comme « origine » plausible de la parole.

Or la parole poétisante présente partout et toujours cette caractéristique bien à elle de ne parler qu'en ne cessant d'être toujours davantage attentive à son rythme. Chez Hölderlin lui-même, cette attention va jusqu'à l'étude très minutieuse de ce qu'il appelle la « logique poétique » – entendons : l'ordre déterminant dans lequel les « tonalités » de la parole poétique s'engendrent les unes les autres.

Heidegger a lu avec la plus grande attention les pages consacrées à cette étude. Hölderlin la poursuit jusqu'à ses extrêmes conséquences. Mais cela n'est pas le thème de Heidegger. Même si la découverte de ce qu'est l'existence a lieu pour de bon, *mais à sa façon*, dans la parole-poème, la tâche que se fixe le penseur revient à élucider l'existence dans un autre mode de parole – qu'il est loisible de nommer la parole-noème, s'il s'agit d'attirer l'attention sur le parallélisme des deux.

Que se passe-t-il lorsque Heidegger se tourne vers Hölderlin ? Ne perdons pas mémoire d'un avertissement qu'il a donné maintes fois : il faut impérativement s'interdire de confondre, de prendre l'un pour l'autre, ces deux modes de la parole. Leur disparité est telle que Heidegger pourra écrire à la fin de la Postface à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (la postface date de 1943) :

> Le penseur dit l'être. Le poète nomme le sacré.

C'est provisoirement et faute de mieux que « sacré » est mis ici pour *das Heilige*. Car il ne faut pas se lasser de répéter : la notion reçue du « sacré » (*sacer*, en latin, c'est l'*intouchable*), regarde dans une autre direction que le mot *das Heilige*. Pour entendre ce que dit ce mot, passons par l'anglais, où il se trouve sous la forme *holy*, proche de l'adjectif d'usage courant *whole*. Or ce dernier terme, où parle l'idée d'entièreté (*the whole country*, le pays

tout entier), est évidemment apparenté au grec τὸ ὅλον : tout, en son entier. Le mot correspondant, en latin, à ὅλον est *salvum*, notre « sauf ». Bréal et Bailly notent dans leur *Dictionnaire étymologique du latin* : « *Salvus* signifie littéralement ‘‘entier’’. »

Comment entendre *das Heilige* chez Hölderlin ? Un de ses plus célèbres poèmes, « Moitié de la vie », nous met sur la voie. La première strophe s’achève avec les quatre vers :

> Vous, cygnes gracieux,
> Enivrés de baisers
> Vous plongez le chef
> En l’eau [sobre en la modalité que dit le mot *heilig*].

Ce qui se trouve entre crochets, c’est la locution *heilignüchtern* ; elle est composée de l’adjectif *nüchtern* (sobre), modifié par l’adjonction du mot *heilig*, lequel indique *comment* cette eau est sobre. Car elle n’est pas sobre en elle-même, mais eu égard à l’enivrement des cygnes nommé deux vers plus haut. Les cygnes sont les oiseaux d’Apollon. Callimaque rapporte que pendant les douleurs d’enfantement de Léto, un vol de cygnes tourna sept fois en chantant autour de Délos. Et Phoïbos-Apollon vint enfin au monde alors qu’une huitième fois ils volaient autour de l’île, mais sans plus faire entendre aucun chant.

Au moment où vient au monde le Dieu de la Lyre, il ne messied pas que règne un silence qui n’est plus rien qu’écoute. C’est dans un tel silence que peut s’entonner le Chant.

L’ivresse des cygnes ne doit pas être dissipée. Tout au contraire, il faut la *mettre à sauveté* – où elle peut se déployer tout entière. Le mot « sauveté », dont Littré souhaitait qu’il fût remis en usage, dit bien davantage que l’état de ce qui est hors péril. Comme nous l’apprend opportunément le *Dictionnaire historique de la langue française*, le mot a été repris en apiculture, où la locution *reine de sauveté* nomme « la reine rapidement éduquée par les abeilles pour remplacer une reine morte ». La *reine de sauveté* n’est pas ce qui sauve l’essaim, mais ce que l’essaim, de lui-même et pour lui-même, suscite afin de rester sauf, c’est-à-dire entier. Distinguons ce qui est *sauf* de ce qui est *sauvé* ; en particulier, apprenons à discerner comment le *sauf* est une notion qui n’a rien d’hyperbolique, et convient ainsi de manière innée à tout ce qui porte le trait de la finitude.

L’eau dans laquelle les cygnes plongent le chef, parce qu’elle est sobre et que la tête qui se plonge en elle est enivrée, est une *eau de sauveté*. En *cette*

eau, l'enivrement des poètes est mis en sauveté. Il est sauf. Hölderlin note en évoquant Socrate (XIVe strophe de l'Hymne « Le Rhin ») :

> Un sage pourtant a su
> Du midi jusqu'à la minuit
> Et jusqu'à ce que le jour resplendît,
> Au banquet rester lucide.

Au banquet, Socrate est en effet *à la fois* ivre et lucide. Si, dans un homme, sont ensemble en même temps et avec la même intensité l'extase d'exister et le souci de mesurer consciencieusement les contours de l'existence afin d'y habiter, alors cet homme peut être nommé : un sage. Avec les mots de Heidegger, le sage est celui qui dit l'être. Le poète quant à lui est celui qui nomme l'état, ou plutôt – car le mot convient mieux : l'ordre de sauveté. Les deux ne sont pas identiques.

Il faut le redire : Heidegger insiste sur la disparité des deux paroles. C'est à partir de là que doit se comprendre le rapport de Heidegger à Hölderlin.

Comment Heidegger se comporte-t-il vis-à-vis de Hölderlin ? Le titre qu'il a choisi pour le livre qui rassemble les textes consacrés au poète, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* – comme souvent le font les titres de Heidegger – donne de très éclairantes indications à ce sujet. *Erläuterungen*, ce ne sont pas des « explications » ni des « commentaires ». Nulle part ne se fait jour une telle prétention. En réalité, Heidegger, à l'égard de Hölderlin pas plus qu'à l'égard de quiconque, ne se place en position de surplomb. Si malgré tout on en a l'impression, c'est qu'on ne voit pas clair.

Le mot *Erläuterungen*, avant de dire « éclaircissements » ou « illustrations », met sur la piste de tout autre chose, que dit plutôt de son côté notre mot « lustration ». *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ce ne sont pas des « éclaircissements pour la poésie de Hölderlin ». Il s'agit là en réalité des exercices auxquels il faut s'être appliqué afin de s'émender, sinon même de s'émonder soi-même. Car il ne s'agit plus ici seulement de prendre la poésie au sérieux, mais de se rendre apte à envisager sérieusement la poésie de Hölderlin. Tout ce qui s'y oppose doit être écarté. Or ce qui s'y oppose ne cesse de revenir, comme une mauvaise herbe qui repousse plus drue chaque fois qu'elle a été arrachée.

S'y oppose en fait, si l'on regarde sans ciller, la violente dépossession qui vous transit quand approche le *tout autre* – cet émoi qui ne vous laisse voir l'inconnu que travesti en quelque chose que vous croyez déjà connaître. Le signe que vous résistez à cet entraînement est l'endurance avec laquelle

vous êtes capable de soutenir le choc de l'inconnu. Alors c'est bien celui qui fait face à l'inconnu qui en est métamorphosé et rendu capable de l'accueillir. Heidegger note : « L'art de l'interprétation consiste à poser les bonnes questions. » Ces questions sont celles par lesquelles vous êtes *vous-même mis en question*.

Se mettre vraiment à l'écoute implique de s'attendre à être contredit par ce que l'on va entendre. Que cette disposition fût celle de Heidegger, c'est ce qu'atteste exemplairement une lettre envoyée le 3 janvier 1955 par Heidegger à Medard Boss, où il parle du livre *Hölderlin et Heidegger* de Beda Allemann :

> Je me suis remis à le travailler, et j'admire de plus en plus ce qu'il a réussi à faire.

Or que détecte Allemann dans son livre ? Précisément quelque chose que Heidegger n'a pas clairement vu. Contrairement à ce que croient encore bien des gens, s'il pensait que cela pût servir, Heidegger était naturellement enclin à reconnaître ses erreurs. Il continue donc :

> La « Fête de la paix », en son propos, est quelque chose de surhumain ; mais Hölderlin est revenu de cette pensée de la conciliation, et cela l'année même où l'hymne a vu le jour ; il en est revenu pour s'engager dans la voie du « retournement patriotique » *[vaterländische Umkehr]*. *Vater-land* = le pays du Père, le Dieu des Dieux.
> Ce virage, c'est Allemann qui l'a vu clairement pour la première fois. Il en a déjà tracé les contours décisifs. L'hymne récemment retrouvé est une confirmation surprenante de ce qu'il a découvert ; voilà qui met sur une base tout à fait neuve mes propres tentatives, et montre en quoi elles sont en partie un fourvoiement.

En quoi ces tentatives sont-elles en partie un fourvoiement ? En ceci que Heidegger, avant d'avoir lu Allemann, n'avait pas pris toute la mesure de ce qui intervient chez Hölderlin avec ce que le poète lui-même nomme le *Retournement patriotique* : à savoir un changement qui joue le rôle d'une césure dans son œuvre. Après cette césure commence la période des grands poèmes que Dietrich-Eberhardt Sattler, le maître d'œuvre de l'édition de Francfort des *Œuvres complètes* du poète, rassemble sous la sobre rubrique de *Gesänge* (les Chants).

Il y a maintenant près de soixante ans que Maurice Blanchot a proposé la locution « retournement natal » pour rendre *vaterländische Umkehr*. Ce faisant, il a reculé devant la traduction littérale (retournement *patriotique*), sans doute parce que nous ne pouvons plus, semble-t-il, entendre le mot

« patriotique » autrement que vicié par un relent de chauvinisme – ce qui empêche évidemment d'entendre ce que Hölderlin dit avec ce mot.

Heidegger prend donc soin de préciser comment il faut prendre le mot *vaterländisch*. Non pas comme *patriotique* au sens de l'attachement au sol natal. Heidegger réécoute *Vaterland*, mot à mot : *Vater-Land*, le pays du Père – tout autre chose que : le pays de nos pères. Il s'agit d'arriver à entendre la patrie comme *Vater-Land*, comme le pays (où il s'agira pour nous, un jour d'habiter, si nous en sommes dignes) – le pays qui n'est pays que par ce qui le lie de préférence au Père.

Comprendre la patrie comme « pays des pères », ou bien arriver à la comprendre comme « pays du Père », cette différence peut mettre sur la voie où il est loisible de saisir ce que Hölderlin a en vue quand il parle de la différence entre la poésie ancienne et la poésie qu'il s'agit d'entonner à présent. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans la prodigieuse cohérence de la réflexion que mène Hölderlin à ce sujet. Le livre de Beda Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, reste la meilleure introduction à cette étude. Pour notre propos, il suffit pour l'instant de se rendre présente la différence entre « patriotique » comme nous l'entendons encore, et « patriotique » tel que l'entend le poète.

Prendre la poésie au sérieux, c'est, en particulier, mesurer l'ampleur de cette différence, mais sans négliger la différence qui sépare les deux types de parole que sont *penser* et *chanter*. Dire l'être, c'est penser la différence entre le même et ce qui est autre que le même. Nommer la sauveté, c'est appeler les êtres humains à être entièrement.

Hölderlin prend soin de noter :

> Les poètes se sont formés la plupart du temps au commencement et à la fin d'une période mondiale.

Or ce qu'il constate, c'est que nous nous trouvons à la charnière de deux périodes du monde : le monde grec, lequel dure jusqu'à nous (en une déclinaison qui comporte un nombre somme toute restreint de paliers), et *notre* monde, qui est encore à naître.

À son ami Böhlendorf, dans la lettre qu'il lui adresse au mois de novembre 1802, Hölderlin écrit :

> Très cher ! je pense que nous n'allons pas commenter [continuer de chercher à prendre modèle sur] les poètes jusqu'à notre temps, mais qu'au contraire le mode de Chant, surtout lui, va

> prendre un autre caractère, vu que c'est nous, depuis les Grecs, qui recommençons à chanter, patriotiquement et sur le ton de la nature, à proprement parler : de manière originale.

Ce que Hölderlin entend par : chanter « patriotiquement », il l'illustre à l'aide de deux adverbes : *naturellement*, c'est-à-dire en conformité à ce qu'est la nature (telle qu'elle est pour nous, par contraste avec ce qu'elle était pour les Grecs) et *originalement*, autrement dit en conformité avec ce dont, nous autres, tirons origine, et qui n'est pas identique à l'origine des Grecs.

Dans la première lettre, du 4 décembre 1801 au même Böhlendorf, Hölderlin avait fait remarquer :

> Je m'y suis longtemps échiné, et je sais désormais qu'excepté ce qui, chez les Grecs et chez nous, doit nécessairement être le plus haut – excepté ce qui tient et maintient en vie et ce qui est destiné –, il ne nous est guère permis de rien avoir chez nous qui soit comme chez eux.

La disparité, pour ne pas dire l'incompatibilité, entre les deux mondes ne saurait être marquée de manière plus tranchée. Ce « nouveau caractère » que doit prendre *notre* mode de chant, n'implique rien de moins qu'une rupture à peu près complète avec ce qu'a été le mode de chant grec, tout au long d'une longévité sans pareille, qui d'un certain point de vue peut même paraître terriblement inquiétante.

Revenons à ce qui a été nommé plus haut le rapport de Heidegger à Hölderlin. Dans la préface à l'édition de 1951 des *Erläuterungen*, on peut lire :

> Les *Erläuterungen* font partie de l'entretien au cours duquel une pensée entre en dialogue avec une poésie, dont le caractère unique, au regard de l'histoire-destinée, ne sera jamais démontré scientifiquement, alors même que la pensée qui s'engage dans cet entretien est capable d'en montrer quelque chose.

Ici, avant d'avoir lu le livre de Beda Allemann, Heidegger délimite en toute netteté le lieu de son propre travail. C'est bien le caractère unique de la poésie de Hölderlin qui est souligné – mais avec cette précision supplémentaire (que la présente traduction en français accentue encore) : *unique au regard de l'histoire-destinée*. Entendons bien : unique au regard de cette histoire qui est notre histoire, dans la mesure où elle *nous* est destinée. De nouveau, nous nous trouvons devant la question : qui sommes-*nous* ?

Au moment de l'histoire du monde où nous nous trouvons, il faut bien constater que ce « nous » tend de plus en plus à englober tous les êtres

humains. Mais en même temps que le fait de la globalisation apparaît chaque jour plus patent, l'idée que cette histoire-là puisse nous être *destinée* devient de plus en plus fantomatique. Au point que le terme choisi par Heidegger pour dire l'histoire : *Seins-Geschichte*, « histoire de l'être », est à peu près inintelligible. Que dire, alors, dans la situation où nous sommes, de ce que propose Heidegger : reconnaître dans l'histoire de l'être *ce qui nous est destiné* ?

Telle est en effet la pensée de Heidegger. De plus en plus lisiblement, il voit et expose ce qui relie notre situation présente à ce que Jean Beaufret a su nommer « le coup d'envoi » grec, *scilicet* la pensée philosophique.

Chez Heidegger, « poser en termes tout à fait neufs *la question du sens de être* » (comme le dit l'exergue de son livre *Être et temps*), c'est reprendre la question philosophique, celle qui a été formulée pour la première fois par les penseurs grecs. Comment décidément la reprendre, sinon en la reprenant des Grecs, en apprenant d'eux ce qu'elle est, mais du même coup, en apprenant de préférence ce qu'elle nous demande de devenir.

Hölderlin dit bien : « Il ne nous est guère permis de rien avoir chez nous qui soit comme chez eux. » Il s'agit ici de la parole en poème. La manière dont Heidegger pense, quant à lui, son rapport aux Grecs, se dit avec les quatre mots suivants :

über das Griechische hinaus

Les traduire demande que l'on soit apte à tenir ensemble – mais sans jamais que leurs aires de pertinence se chevauchent – ce que dit Hölderlin et ce qui s'impose à Heidegger.

D'abord : *das Griechische*, le grec. Ce n'est pas seulement la langue grecque ; mais avant cela le rapport de l'esprit grec à ce qui configure le monde de la parole grecque.

On est tenté d'entendre *über das Griechische hinaus* au sens de : au-delà du grec. Voilà qui est bien trop court. Heidegger fait ici aussi jouer toutes les ressources de sa langue. *Über das Griechische*, c'est : « En passant par le grec ». Il n'est possible d'aller vraiment au-delà des Grecs que pour celui qui passe par eux. Car personne d'autre, avant eux, n'a jamais pensé comme ils ont pensé. S'il faut aller au-delà d'eux, le passage par eux est un *passage obligé*. Pas plus que Hölderlin ne congédie les Lumières, Heidegger ne rejette la manière grecque d'interroger l'être.

Reste l'adverbe *hinaus*, qui achève de dire comment, selon Heidegger, nous devons nous acquitter de la pensée grecque : *hin* (vers là-bas, loin d'où nous sommes encore) *aus* (en sortant d'ici) ! Il ne s'agit pas pour nous de refaire ce que les Grecs n'ont pas été en mesure de faire ; mais bien plutôt, tirant la leçon de ce qu'ils n'ont pas fait, menons à bien ce qu'il *nous* revient de faire !

Dans le Chant que Hölderlin consacre à Colomb, le découvreur du Nouveau Monde, on peut lire :

> Comment faire à présent ? Faut-il à ton avis
> Que cela se passe
> Comme autrefois ? C'est un royaume de l'art, nommément,
> Qu'ils voulaient instituer. Mais du coup
> Ils manquaient à leur
> Patriotique, et misère ! elle courut,
> La Grèce, ce qu'il y a eu de plus beau, à sa perte.

François Fédier.

Ouvrage cité – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987.

→ Allemand. Allemann. *Antigone*. Breton. Ciel. Combat. Destin. Esprit. Fête. Fourcade. *Geviert*. Grèce. Habiter. *Heimat*. Hellingrath. Homère. *Ister* (Danube). Joie. Keats. Kommerell. Orff. Pauvreté. Peuple. Poésie. Remerciement. Rhin. Romantisme. Sobriété. Solitude. *Stimmung*. Terre. Urgence. Zvétaieva.

Homère (VIIIe siècle avant notre ère ?)

Homère passait tout simplement, dans l'Antiquité, pour « le poète ». L'aède que Platon savait reconnu comme l'« instituteur de la Grèce », « le plus grand des poètes et le premier des poètes tragiques » (*Rép.* X, 606 e-607 a) et en qui Hölderlin verra le « poète des poètes » (*Sur Achille [2]*) – *der Dichter aller Dichter* – ne pouvait guère échapper à l'attention d'un penseur tourné, comme Heidegger, vers la Grèce antique comme à la relation qui s'y est nouée ou dénouée entre poésie et philosophie. Attention au présent et à « ce qui est », bien plutôt que nostalgie de l'origine ou quête du commencement le plus inaugural, ce que Homère appelle « remonter au

chêne et au roseau » (*Iliade*, XXII, 126), en ceci qu'« aucune méditation sur ce qui est aujourd'hui ne peut germer et se développer si elle n'enfonce pas ses racines dans le sol de notre existence historique par un dialogue avec les penseurs grecs et avec leur langue » (GA 7, 41 ; *Essais et conférences*, p. 52). Et en ceci encore que le « commencement de la pensée occidentale chez les Grecs a été préparé par la poésie » (lettre à Eugen Fink du 30 mars 1966 : *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29-30, 536). Ce « dialogue avec les penseurs grecs et avec leur langue », pour autant qu'il a été « préparé » par la poésie – quel meilleur interlocuteur pourrait-il trouver que Homère ? « C'est à travers Homère que les Grecs ont créé et éprouvé cette poésie » à la faveur de laquelle leur peuple est entré dans l'histoire (GA 40, 180 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 176). Avec Homère s'atteste l'entrée en poésie du monde grec comme accès à soi-même, en tant que peuple ainsi institué, à la mesure d'un monde commun.

Comme le remarque l'historien Thucydide, dans cette partie située en ouverture de *La Guerre du Péloponnèse* que l'on appelle « archéologie » (I, 3), Homère « n'a nulle part donné le nom d'Hellènes à l'ensemble des Grecs », usant dans ses poèmes des termes « Danaens », « Argiens » et « Achéens ». Et il n'a pas non plus parlé des Barbares (mais tout au plus, à la fin du chant II de l'*Iliade* (v. 867), de « barbarophones » à propos des Cariens), « parce qu'il n'existait pas encore d'appellation unique [ἕν ὄνομα] qui pût désigner les Grecs [= les Hellènes] en marquant l'opposition ». Le poète ne donne pas de nom générique à ceux qui luttent contre les Troyens, et un historien contemporain a pu dire qu'« il a fallu aux Grecs plus de mille ans pour acquérir un nom qui leur soit propre » (M. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, p. 18). C'est *en Homère*, précisément, que les Hellènes vont se reconnaître en leur unité et comme naître à eux-mêmes, en une poésie généralement tenue pour *épique*. Si le genre épique y semble en effet prédominant, la poésie homérique n'en est pas moins lyrique et tragique – ce caractère « d'autant plus tragique » souligné par Hölderlin dans l'affrontement final d'Achille avec Hector que l'un et l'autre sont « tout autant opposés qu'apparentés ». De caractère ou de ton épique, mais non de « style » – notion ici anachronique : il ne s'agit pas d'écriture mais de *chant*, et donc pas non plus de « littérature ».

Homère est un commencement. Mais ce commencement, dans lequel on a pu voir aussi un aboutissement qui amalgame quatre siècles d'histoire, fait

écho, dans l'*Iliade*, dont la composition daterait du milieu du VIIIe siècle avant notre ère, à une guerre de Troie antérieure de quatre siècles (donc au XIIe siècle), commandée par Agamemnon, roi de Mycènes, en un « âge de bronze » qui correspondrait aux derniers temps de la puissance mycénienne qui elle-même faisait suite à la brillante civilisation crétoise, ou minoenne. Le berceau du monde grec est aussi le tombeau d'une prestigieuse époque héroïque et de sa défunte splendeur. Mais l'œuvre du poète n'est pas celle d'un historien. Son œuvre a été composée « tout ensemble à partir de l'histoire, au cours de l'histoire et, dans une certaine mesure, *contre elle* » (nous soulignons) et « l'*Odyssée* n'est pas plus fidèle à la géographie que l'*Iliade* à l'histoire » (J. de Romilly, *Homère*, p. 38 et 37). Un historien contemporain conclut un ouvrage sur Homère en disant que la « guerre de Troie d'Homère doit être retranchée de l'*histoire* de la Grèce à l'âge de bronze » (M. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, p. 221 ; pour un jugement plus nuancé, H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation...*, t. I, p. 26-27), autrement dit ne peut être retenue ni comme source ni comme document au regard des critères de l'historiographie moderne. Dénier à l'épopée homérique une valeur proprement historique, au sens où Heidegger nous a appris à entendre le terme *historisch* par opposition à *geschichtlich*, cela ne revient nullement toutefois à se prononcer sur cette poésie épique en tant que *porteuse d'histoire*. L'*Odyssée* n'est pas moins porteuse d'histoire, même si le climat en est tout autre : à la fureur des combats, au cliquetis des armes et à la sombre nuée du trépas s'est substituée « notre vie quotidienne et vraie, juste un peu rehaussée par l'éclat du divin » (J. de Romilly, *Rencontres...*, p. 112). La poésie homérique a été tout simplement porteuse de l'histoire du monde grec antique – et par là d'une histoire qui n'est pas simplement révolue mais n'a pas cessé de nous concerner.

On ne trouvera pas chez Heidegger des développements ou commentaires sur Homère comparables à ceux qu'il a consacrés à Pindare et à Sophocle, pour ne rien dire de ceux consacrés à des poètes modernes tels que Rilke, Trakl, Stefan George et, bien sûr, Hölderlin. Lorsqu'il arrive à Heidegger d'évoquer Homère, c'est chaque fois en marquant ce qu'il y a de propre et de radieux, dans la manière grecque d'être, de faire face à ce qui est, en sa présence et en son afflux, ce qui revient toujours, par contraste avec le monde moderne, à faire ressortir un certain coefficient d'étrangeté.

Le cours sur Parménide du semestre d'hiver 1942-1943, édité comme tome 54 de l'édition intégrale, contient nombre de « renvois à Homère »

(Hinweise auf Homer). À défaut de pouvoir ici les relever tous, retenons un passage (*Parménide*, GA 54, 188) où Heidegger établit un parallèle entre le premier vers de l'*Iliade* et celui de l'*Odyssée*. Le premier invoque la « déesse », le second la « Muse ». Or, dit Heidegger, « le poète n'invoque pas la déesse, il est celui qui, avant même d'avoir dit le premier mot, répond à un appel, lui qui se tient déjà sous la dictée de l'être [...] ».

La poésie homérique se situe bien dans la dimension de l'*alèthéia*, dont elle fournit même « les plus anciennes attestations » ou « les plus vieux documents » – « mais l'ἀλήθεια toujours déjà comprise à partir du λέγειν *(même chez Homère...)* » (nous soulignons) (GA 15, 335 ; mais le texte original français du passage de ce protocole du séminaire du Thor se trouve dans *Questions iv*, p. 269). Autrement dit, l'*alèthéia* n'est prise en vue, quand elle est nommée, que lorsqu'elle trouve à se dire. « On remarque alors que l'analyse aristotélicienne du langage achève d'une certaine façon l'entente la plus initiale du langage, telle qu'elle gouverne déjà la poésie d'Homère (comme poésie *épique*) » (p. 270). La poésie épique est la poésie envisagée comme dire – comme *récit*. Si l'*alèthéia* apparaît bien chez Homère « en liaison avec les verbes du dire » (voir par exemple *Iliade*, VI, 382 : « dire la vérité » ; XXIII, 361 : « rapportera l'entière vérité ») – cela ne signifie pas pour autant que la présence à découvert ou hors retrait (l'*alèthéia* comme *Unverborgenheit*) serait « tributaire » des *verba dicendi*, malgré l'objection de P. Friedländer (voir GA 9, 443 ; *Questions ii*, p. 66). L'*alèthéia* est donc visée chez Homère à partir du dire, *logos*, *mythos* ou *epos*, à partir de ces *epea* dont Homère dit qu'ils « tombent pareils aux flocons de neige en hiver » (*Iliade*, III, 222) et qu'il appelle volontiers « paroles ailées » (*Iliade*, IV, 92 ; 203 ; 312 ; 337). « En grec, nommer signifie toujours déjà d'avance *énoncer*, [en allemand] *aussagen* ; et énoncer, c'est manifester quelque chose comme quelque chose. C'est dans cette entente sous-jacente que se meut la poésie homérique. » Si inaugural soit-il, Homère engagerait dès lors la poésie, le dire poétique comme épique dans une certaine voie, et comme en un écart sans retour – d'où le mot de Mallarmé (cité dans Henri Mondor, *Vie de Mallarmé*, p. 683) selon lequel la « poésie s'est entièrement détournée de sa voie depuis la grande déviation homérique » (*Questions iv*, p. 270). À quoi semble s'opposer l'« explication orphique de la Terre, qui est le seul devoir du poète et le jeu littéraire par excellence » (lettre à Paul Verlaine du 16 novembre 1885). Dense et suggestif, mais aussi assez elliptique, ce passage d'un séminaire du Thor de

1969 laisse malgré tout le lecteur sur sa faim : suffit-il en effet qu'une poésie soit *épique* pour qu'elle se règle sur une conception du dire comme *énoncer* ?

Heidegger reviendra sur les objections de P. Friedländer évoquées à la fin de la conférence « Hegel et les Grecs » de 1958 (GA 9, 443), dans la conférence de l'Unesco de 1964 : « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » :

> On mentionne souvent avec raison que, déjà chez Homère, le mot ἀλήθες ne dit jamais que des *verba dicendi*, des paroles qui expriment une énonciation, et dès lors, au sens de la justesse de cette énonciation, de la confiance qu'on peut avoir en elle, mais nullement au sens du non-retrait [GA 14, 87 ; *Questions iv*, p. 135].

Heidegger juge dès lors que n'est plus « tenable » la thèse soutenue en 1942 dans « La doctrine de Platon sur la vérité » quant à un « changement dans l'essence de la vérité » – du non-voilement à l'exactitude du regard – tel qu'il se serait opéré avec Platon, ou entre Platon et Homère (GA 9, 231 ; *Questions ii*, p. 153). Ce qu'admet le texte de 1964, c'est que le « changement » attribué à Platon en 1942 était en fait déjà intervenu chez Homère. L'*alèthéia* n'est donc pas éprouvée par Homère dans la dimension du non-retrait, de l'originale déclosion de l'étant. Elle ne l'est déjà plus ou pas encore. *Déjà plus* si l'on se réfère à quelque improbable passé plus archaïque, *pas encore* s'il s'agit de « dépasser jusqu'aux Grecs » *(über das Griechische hinaus)*, comme dit Heidegger reprenant une formulation de Nietzsche. Heidegger nous invite en cela à penser en amont d'Homère, c'est-à-dire en amont d'une « vérité » tenue pour la justesse du regard comme d'un dire entendu comme énoncer.

Nommer n'est pas pour Hölderlin énoncer, mais lancer un appel *(ein Rufen)*. D'où ce paradoxe :

> On constate la nature foncièrement non poétique de l'entente grecque de la langue. Et pourtant, pas de plus haute poésie qu'en Grèce ! [*Questions iv*, p. 270].

« L'essence de la poésie », ou le foyer à partir duquel elle se déploie, c'est donc plutôt chez Hölderlin que la cherche la conférence faite par Heidegger à Rome en 1936, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, où le nom d'Homère est seulement mentionné. Hölderlin qui, rappelons-le pour finir, voyait en Homère « le poète des poètes », y est nommé « le poète du poète » – *der Dichter des Dichters* (GA 4, 34 ; *Approche de Hölderlin*,

p. 43). Il reste à se demander dans quelle mesure « le poète du poète » nous apprend à entendre ou à réentendre le chant du « poète des poètes ».

Pascal David.

Ouvrage cité – H. Mondor, *Vie de Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1941.

Bibliographie – R. Bespaloff, *De l'Iliade*, New York, Brentano's, 1943 ; Paris, Allia, 2004. – M. I. Finley, *Le Monde d'Ulysse* (1954), Paris, Éd. du Seuil, 1986[4]. – P. Friedländer, *Plato*, t. 1, New York, Pantheon Books, 1954[2]. – G. Germain, *Homère*, Paris, Éd. du Seuil, 1958. – H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. 1 : *Le Monde grec*, Paris, Éd. du Seuil, 1948. – K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. – J. de Romilly, *Homère*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007[5], et *Rencontres avec la Grèce antique*, Paris, De Fallois, 1995. – W. Schadewaldt, *Homer. Die Odyssee* (traduction) (1958), Zurich et Stuttgart, Artemis Verlag, 1966 (sa traduction de l'*Iliade* est parue à titre posthume chez Suhrkamp, Francfort, 1975). – P. Vidal-Naquet, *Le Monde d'Homère*, Paris, Perrin, 2002[2]. – S. Weil, « L'Iliade ou le poème de la force », *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, p. 11-42.

→ *Alèthéia*. Hölderlin. Keats. Langue grecque. Muse. Peuple. Poésie. Poésie grecque. Schadewaldt.

Humanisme

À l'automne 1946, quelques semaines après que, pour la première fois dans l'histoire humaine, des criminels ont été jugés par le Tribunal militaire de Nuremberg pour « crimes contre l'humanité », Heidegger répond à une lettre du 10 novembre 1946 de Jean Beaufret, dans laquelle est notamment posée la question suivante :

> Comme redonner un sens au mot « Humanisme » ?

Cette lettre, nous la connaissons aujourd'hui sous le titre de *Lettre sur l'humanisme*, parce que c'est à cette question en particulier, parmi les quatre autres que lui posait Jean Beaufret, que Heidegger tint à répondre : « Pour aujourd'hui, je voudrais seulement isoler une de vos questions » (GA 9, 313-364). Ainsi, en réponse à son futur ami, en écho à l'actualité historique et dans une explication historiale avec la pluriséculaire pensée

métaphysique de l'homme, Heidegger, attentif à ce qu'il nomme la « mise en péril de l'aître *[Wesen]* de l'être humain » (GA 9, 318), fait droit au problème de l'humanisme, en reprenant par deux fois la question de Jean Beaufret (éd. Aubier de 1983 : p. 32 s. et p. 114 s.). C'est donc une méprise complète de croire qu'il y aurait une sorte d'antihumanisme chez Heidegger, fût-il « théorique », comme on a pu le rencontrer chez certains intellectuels français du XXe siècle. S'il fallait chercher un nom pour l'entreprise de Heidegger, peut-être outre-Atlantique pourrions-nous trouver avec ce que Charles Olson appelle dans les *Lettres Mayas* (p. 45) « un *autre* humanisme » une correspondance féconde. Cette perspective qui décentre l'homme à la faveur d'une essentielle altérité (dans les mêmes lettres, p. 34, le poète évoque également « l'alternative au parti de l'ego »), est au cœur de projet poétique d'Olson – à la fin de l'essai sur « Le vers projectif » (*Les Martins-pêcheurs & autres poèmes*, p. 90) ou dans cet extrait des *Lettres Mayas* :

> En fait, la porte d'accès au centre était, ici, qqch d'aussi précis que ce dont vous & moi ne cessons de parler depuis longtemps – à savoir, l'homme comme objet dans un champ de forces qui affirme son être comme force car il est force moyennant justement qu'il est ainsi relié, & peut accomplir l'expression de son être comme force par conjecture & déplacement dans un contexte, qu'aujourd'hui on perçoit mieux en termes d'espace que de temps ; ce qui, d'après moi, est l'exact contraire de ce qu'on a connu, le soi-disant humanisme, avec l'homme, inreliable, tant il est démesuré, et qui, ainsi, au centre mais faussement, finit par ne plus se rattacher qu'à toute une série de références « humaines » qui sont ainsi faites, qu'elles ne fabriquent que de l'anthropomorphisme, et par là, bousillent *toute* espèce de réalité [p. 70].

Penseur, en dialogue avec Hölderlin, de l'« excentricité de l'aître humain » (GA 52, 189), Heidegger ne s'oppose pas à l'humanisme, mais l'interroge en revanche à la lumière de la pensée de l'être. Dans *La lettre sur l'humanisme*, il écrit d'emblée :

> Dans quelle autre direction « le souci » va-t-il, que dans celle où il s'agit de ramener à nouveau l'être humain dans son aître ? Qu'est-ce que cela veut dire d'autre que de rendre l'homme *(homo)* humain *(humanus)* ? Ainsi l'humanisme demeure-t-il bien ce qui tient à cœur à cette pensée ; car voilà ce qu'est l'humanisme : être pensivement sensible et veiller à ce que l'être humain soit humain et non pas inhumain, « privé de son humanité », c'est-à-dire hors de son aître [p. 45].

Être hors de son aître, hors du foyer où l'humanité de l'homme trouve son déploiement propre, cela se dit étymologiquement en français : ex-terminé. La question est alors de savoir comment a pu avoir cours cette ex-

termination par laquelle l'humain a été comme sorti de ses gonds, c'est-à-dire mis hors de son aître.

Heidegger aborde pour la première fois la question à la fin d'un texte dont les grandes lignes (l'interprétation de l'allégorie de la caverne) sont tracées dans le cours du semestre d'hiver 1931-1932, mais qui n'a été rédigé comme essai qu'en 1940, qui a paru en 1942 et qui a reparu, accompagné de la *Lettre sur l'humanisme*, en 1947 : il s'agit de *La Doctrine de Platon sur la vérité* ou, plus fidèlement à l'esprit du texte, de *Ce que Platon enseigne de la vérité (Questions ii)*. Or il se trouve que, dès avant sa publication, les nazis ont jeté leur anathème sur ce texte par l'intermédiaire d'un arrêté du ministère de la Propagande du Reich stipulant que :

> L'essai de Martin Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit* figurant dans le *Jahrbuch für geistige Überlieferung* qui paraîtra sous peu aux éditions H. Hüpper à Berlin ne doit être ni salué ni même cité. La collaboration de Heidegger à ce volume de l'Annuaire – dont, pour le reste, on peut tout à fait parler – ne doit pas être mentionnée.

Hormis le fait qu'un nazi est par définition nécessairement réfractaire à ce qu'enseigne l'allégorie de la caverne, nous ne pouvons comprendre un tel acharnement prophylactique que si nous connaissons ce que les nazis visaient par cette mise à l'index. Dans ses *Éléments pour une biographie* (p. 290-294), Hugo Ott raconte le détail de cette affaire qui concerne précisément ce que dit Heidegger de l'humanisme à la fin de l'essai (GA 9, 236-237). Un certain Erxleben du Service central de la Science dirigé par Rosenberg et Bauemler adressa le 17 juin 1942 une lettre au ministère de l'Éducation populaire et de la Propagande (ministère de Goebbels) dans laquelle il est écrit que

> en disant qu'il est, pour l'essentiel, indifférent de savoir si l'humanisme est compris comme théologico-chrétien ou politique, il [Heidegger] s'oppose à la position récemment soutenue par le camarade Brachmann, dans les *Nationalsozialistische Monathefte*, qui insistait sur le fait qu'il n'y a plus pour nous en Allemagne d'humanisme contemporain et qui proposait, à la place de l'humanisme contemporain, un humanisme politique.

H. Ott conclut en notant (p. 294) que « rien ne montre mieux que cette comparaison centrale entre Brachmann et Heidegger l'incompatibilité entre l'idéologie primitive du nazisme et la pensée de Heidegger ». Et nous comprenons ici les motifs de la censure nazie : c'est au nom du programme promu par l'Office Rosenberg d'un « humanisme politique » *(sic !)*, que les nazis ne pouvaient tolérer qu'un penseur interroge la notion d'humanisme !

Dans ces conditions, on voit peut-être mieux pourquoi dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger a interrogé la nécessité qu'il y aurait à garder un tel « -isme » (GA 9, 315) : « Le désastre que provoquent tous les intitulés de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste ? »

Mais que dit-il au juste dans le texte incriminé par les nazis ? Voici l'extrait :

> Le début de la métaphysique dans la pensée de Platon est du même coup le début de l'« humanisme ». Que ce mot soit ici pensé en son aître et ainsi dans son sens le plus large. « Humanisme » désigne alors le processus – en étroite connexion avec le début, le développement et la fin de la métaphysique – selon lequel l'homme, chaque fois dans des perspectives différentes, mais chaque fois consciemment, se place au centre de l'étant, sans pour autant être déjà l'étant suprême. « L'homme », cela veut dire ici soit une humanité particulière ou l'humanité en général, soit l'individu ou une communauté, soit le peuple ou un groupe de peuples. Il s'agit toujours, dans le cadre bien établi métaphysiquement d'un ajointement fondamental de l'étant, de permettre à « l'homme » tel qu'il est déterminé à partir de cet ajointement, de permettre à l'*animal rationale*, de libérer ses possibilités et de l'amener à la certitude de sa destination et à la mise en sécurité de sa « vie » [GA 9, 236 ; *Questions ii*, p. 160-161].

Et après avoir énuméré plusieurs visages de l'« humanisme », Heidegger conclut :

> Avec l'accomplissement de la métaphysique, l'« humanisme » (ou, en « grec » : l'anthropologie), monte aussi à l'assaut des « positions » extrêmes et du même coup inconditionnées.

Nous savons que l'anthropologie, à travers notamment le funeste institut d'« Anthropologie, théorie de l'hérédité et eugénisme » de Berlin-Dahlem, fut un des foyers principaux de la monstruosité nazie dans le cadre du projet de fabrication d'une race de seigneurs, mais nous sommes moins enclins à employer le terme « humanisme » pour désigner ce programme eugéniste avec toutes les monstrueuses manipulations, notamment médicales, qu'il a occasionnées sur ce qui était devenu « matériau humain ». C'est pourtant ce que fait ici Heidegger, non seulement parce qu'il s'attaque alors directement au vocabulaire des nazis (l'*humanisme politique* préconisé par Brachmann et soutenu par Rosenberg), mais parce qu'il pense le mot à partir de son aître, c'est-à-dire inséparablement du déploiement de la métaphysique à travers lequel l'homme s'est lui-même institué comme centre et mesure de tout l'étant. « Humanisme » désigne donc ici la manière dont l'homme s'est lui-même posé et imposé en devenant chaque fois un peu plus oublieux de son aître, au point, en définitive, de l'oublier totalement, lorsque, avec

l'accomplissement de la métaphysique, l'homme nazi au faîte de sa puissance inconditionnée et dans le déchaînement le plus brutal de son *animalitas* (l'homme en tant que race est purement et simplement réduit par les nazis à sa vie biologique animale), a tenté de se fabriquer lui-même en projetant de s'autoproduire anthropologiquement et génétiquement. Ce processus, en vertu duquel l'homme s'absolutise comme sujet humain, Heidegger l'a parfois décrit comme hominisation (*Vermenschung*, voir GA 66, 154), qui a pour conséquence d'une part « l'humainisation de l'étant en entier » *(Vermenschlichung)* et d'autre part « l'idolâtrisation *[Vergötterung]* du monde ». Pour éviter toute confusion avec le sens courant du mot humanisme, nous pourrions peut-être nommer ce processus « humain-isme » (pour éviter la confusion, Heidegger met le mot « humanisme » entre guillemets dans la citation que nous avons faite de *Questions ii*). Heidegger ne pense donc pas contre l'humanisme, mais interroge l'humainisme dont il écrit dans la *Lettre* (GA 9, 321) qu'il est essentiellement métaphysique. C'est en ce sens très large que Heidegger a pu dire qu'il commençait avec Platon, bien qu'au sens le plus strict, il dise dans la *Lettre* que « c'est à Rome que nous rencontrons le premier humainisme » (GA 9, 320). À proprement parler, en effet, l'homme grec ne se pense pas anthropologiquement (c'est pourquoi Heidegger met *grec* entre guillemets dans la citation de *Questions ii*) et c'est pur anachronisme que de voir comme « humaniste » le monde d'Homère, de Sophocle et même de Platon. Puis après avoir passé en revue les différentes formes de l'humainisme, de Rome à Sartre, Heidegger précise le sens de son propos pour dissiper tout malentendu (malentendus qui n'en continuent pas moins de pulluler aujourd'hui pour cette raison simple qu'on parle de Heidegger sans le lire) :

> Les plus hautes déterminations humainistes de l'aître de l'homme ne font pas encore l'épreuve de la véritable dignité de l'être humain. C'est dans cette mesure que la pensée dans *Être et temps* est contre l'humainisme. Mais cette opposition ne veut pas dire qu'une telle pensée se battrait sur le front opposé de l'humanisme en préconisant l'inhumain, qu'elle défendrait l'inhumanité et rabaisserait la dignité de l'être humain. Il s'agit de penser contre l'humainisme parce qu'il ne place pas assez haut l'*humanitas* de l'être humain.

Pour rendre à l'être humain toute sa dignité, Heidegger parlait dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930 de « libérer l'humain en l'homme, libérer l'humain de l'homme, c'est-à-dire libérer l'*aître* de l'être humain, *laisser le Dasein déployer tout son aître en lui* » (GA 29-30, 248). Tout le

cheminement de la *Lettre sur l'humanisme* consiste alors dans cette libération qui est un mouvement de recul – plus encore que d'opposition – devant l'*homme* pour laisser se déployer l'*aître* de l'homme, pour laisser l'homme en tant que Dasein advenir historialement à son *être*, et ainsi : être humain. Et c'est « au regard de ce plus essentiel déploiement de l'aître de l'*humanitas* que s'offre la possibilité de rendre au mot humanisme un sens historial » (GA 9, 345), dans la mesure précisément où l'être humain ne se pose plus à partir de son *animalitas*, mais s'ouvre à ce qui est essentiellement son histoire et son affaire propres, à savoir l'advenue de l'être même : *die Geschichte des Seins*. Cet humanisme de Heidegger, « c'est l'humanisme qui pense l'humanité de l'être humain à partir de la proximité de l'être. Mais c'est du même coup l'humanisme dans lequel est en jeu non pas l'homme, mais plutôt l'aître historial de l'être humain tel qu'il a sa provenance dans la vérité de l'être » (GA 9, 342-343).

Mouvement de recul devant l'homme – « inreliable » – et sa puissance inconditionnée, pour aller vers l'être humain : l'humanisme de Heidegger est donc une pensée qui dés-empare littéralement l'homme et l'invite à descendre jusqu'à la « pauvreté de l'ek-sistence de l'*homo humanus* » (GA 9, 352). Olson parle quant à lui d'*humilitas* (*Les Martins-pêcheurs*, p. 91). La vraie pauvreté est l'état dans lequel nous ne pouvons plus être que *remerciement* pour ce dont nous n'avons pas la possession et qui ne peut nous être que donné ; c'est pourquoi une des plus belles pages de Heidegger sur l'humanisme s'achève ainsi :

> La richesse, celle de la paix en laquelle repose le remerciement, est inépuisable, parce que le remerciement est ce savoir qui a accordé à l'estre de faire retour dans la vérité en tant qu'elle est la venue qui, abritée en retrait, laisse arriver tout début. Tant que l'homme est sans gratitude (*danklos*, littéralement : sans merci), il demeure inhumain. L'homme inhumain est cet homme qui, à partir de l'oubli de l'être, dont il n'a pas le moindre pressentiment, sans le savoir s'insurge contre toute pensée qui garde mémoire de la vérité de l'estre, et est partout au service de la volonté de volonté à peine reconnue comme telle [GA 75, 55].

Il n'y a d'humanité véritable que dans le remerciement – parce que être humain n'est proprement tenable *(möglich)* qu'à la faveur de ce qui lui est essentiellement *autre* et qui ne lui appartient donc pas : l'être même. C'est dans cette gratitude envers l'*être* humain que l'humanisme de Heidegger trouve en toute humilité sa source.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – Ch. Olson, *Lettres Mayas*, trad. V. Dussol, Amiens, Les Trois Cailloux, 1990 ; *Les Martins-pêcheurs & autres poèmes*, trad. Auxeméry, Paris, Éd. Virgile, coll. « Fin de siècle », 2005. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

Bibliographie – H. Crétella, « La théologie de Heidegger », *Études heideggeriennes*, nº 6, Berlin, Duncker & Humblot, 1990, p. 14 s.

→ Altérité. Animal rationnel. Anthropologie. Anthropomorphisme. Brutalité. Dignité. Être humain. Extermination. Génétique. *Heimat*. -ismes. Pauvreté. Raison. Remerciement.

Humboldt, Wilhelm von (1767-1835)

Heidegger reconnaît à l'œuvre de Humboldt une importance décisive dans l'histoire de la pensée : son essai *Sur la diversité de structure des langues humaines* en particulier « détermine [...] toute la linguistique et toute la philosophie du langage qui lui font suite jusqu'aujourd'hui » (GA 12, 235 ; *Acheminement vers la parole*, p. 232). Point culminant de la tradition qui, depuis Aristote, envisage la langue comme un ensemble de signes, l'œuvre de Humboldt s'en sépare néanmoins en reconfigurant les éléments de son problème. Pour Humboldt en effet, la langue n'est pas une collection d'outils indifférents à une pensée évoluant en dernier ressort dans son élément logique familier, mais bien au contraire une forme imposant inévitablement son style à la pensée elle-même.

Les conséquences majeures d'une telle conception de la langue sur le philosopher lui-même n'échappent pas à Heidegger. Humboldt – dans le prolongement de la pensée kantienne – introduit les formes de la subjectivité dans le monde objectif, mais aussi rappelle toute parole à sa profondeur historique, attribue enfin à la langue la complétude mais aussi la particularité d'une vue du monde *(Weltansicht)*. La profondeur des aperçus humboldtiens sur la langue implique un bouleversement des *requisits*, qui s'imposent à une philosophie qui tente, comme le fait la phénoménologie, l'accès à la « chose même ». Penser les phénomènes « dans » et « à partir de » la langue, reconnue comme contenant par avance une entente du monde, telle est en effet l'une des tâches dont Heidegger est le premier à

s’acquitter, en donnant à la phénoménologie une tournure résolument « herméneutique ».

Situé au sommet de la pensée linguistique, le « chemin vers la langue » de Humboldt n’en est pas moins essentiellement tracé sur un terrain métaphysique, dont il ne cesse d’épouser les formes. En effet, si avec Humboldt la langue se trouve désormais à la racine même de l’appréhension sensée des choses par l’homme, la *Weltansicht* qu’elle projette constitue cependant un monde intermédiaire entre les choses et nous : elle n’est pas en elle-même l’ouverture du monde, comme le remarque Heidegger, mais aussi Gadamer qui prolongera et explicitera encore ce débat avec Humboldt. « Tout » chez Humboldt est pris selon Heidegger « dans le domaine *[Bezirk]* de la relation sujet-objet » : sa pensée ne cesse de parler « dans la langue de la métaphysique », et tout particulièrement dans l’horizon de la métaphysique leibnizienne. Certes, Humboldt, dans un texte fameux, caractérise la parole comme *énergéïa* et non *ergon*, « production » et non « produit », mais cela ne peut que mieux reconduire à l’« activité d’un sujet », à la « force d’un sujet », au « travail de l’esprit » à l’œuvre dans la formation de la langue (GA 12, 235 s. ; *Acheminement vers la parole*, p. 232-233). L’animal parlant demeure chez Humboldt comme chez Herder l’animal technicien, qui fabrique le langage pour s’assurer tant la domination du monde que sa propre perfection.

Humboldt, en concentrant toute sa réflexion sur l’homme – sans penser, donc, la parole « à partir de la parole en tant que parole » – et en considérant la langue comme *Bildung*, fruit de l’activité formatrice de l’esprit humain, n’échappe donc pas aux ambiguïtés dont souffre l’« humanisme ». Néanmoins, son œuvre est encore d’un grand secours eu égard au problème décisif que rencontre la pensée de Heidegger, celui de la formulation d’une pensée non métaphysique dans les formes d’une langue irrémédiablement marquée par la métaphysique. En effet, Humboldt écrit que « par une illumination intérieure et par la grâce de circonstances extérieures favorables, un peuple pourrait impartir à la parole dont il a hérité une forme tellement différente qu’elle en deviendrait une parole tout à fait autre et neuve », et ajoute : « Alors, dans la même demeure un autre sens est placé [...] Voilà qui est le fruit constant de la *littérature* d’un peuple, mais en cette dernière par excellence de la *poésie* et de la *philosophie*. » Heidegger entrevoit ici la « possibilité que la langue métaphysique, sans changer de termes, devienne une langue non

métaphysique » (GA 15, 350 ; *Questions iv*, p. 285). S'il n'est pas contemporain de la pleine découverte des enjeux de cette possible mutation, Humboldt signale à Heidegger la possibilité d'« apprendre à habiter dans le parler de la parole ».

Guillaume Fagniez.

→ *Sprache*.

Humour

Parler d'humour à propos de Heidegger n'est pas aussi incongru qu'il pourrait sembler au premier abord. Tout lecteur attentif des Cours, par exemple, ne manquera pas de remarquer ce qui ne cesse d'y convier – sur un ton typiquement « pince-sans-rire » – non certes à s'esclaffer, mais bien, avec la joie que cela implique, à se surprendre comprenant tout à coup que les vraies énigmes ne sont pas indéchiffrables.

Mais l'humour, chez le philosophe, ne porte pas son nom habituel. Lorsqu'il s'est agi de traduire l'adjectif *das Kuinzige*, là où ce mot apparaît pour la première fois chez Heidegger, dans le texte *Le Chemin de campagne*, Jean Beaufret s'est tiré d'affaire en proposant tout simplement : « notre humour ». À charge donc, pour chacun, de puiser dans son propre fonds pour découvrir comment, grâce à quelles transmutations, les êtres humains réussissent à endurer l'insupportable. C'est qu'il n'y a pas d'humour en général, mais les multiples visages de l'*esprit de finesse* avec lequel, seul, parvient à se compenser partout le poids de la vie, sinon le *taedium vitae*.

Le mot *kuinzig* n'existe pas en dehors de la région de Meßkirch. C'est pourquoi Fritz Heidegger, comme son frère, se sont efforcés, chacun de son côté, d'expliquer comment il fallait l'entendre. Le premier recourt à une locution bien connue : « *Kuinzig*, dit-il, cela signifie *einen hinters Licht führen*. » Traduite littéralement : « Mener quelqu'un derrière la lumière », cette locution s'entend couramment en allemand comme « mystifier quelqu'un » – un peu comme on dit chez nous « mener quelqu'un en bateau ». Fritz Heidegger ajoute cependant aussitôt :

> Mais il faut entendre ici la locution autrement que dans l'usage habituel. Si tu te tiens au beau milieu de la lumière, tu ne vois rien ; mais si tu te trouves derrière elle, alors tu vois tout. Être

kuinzig dit par conséquent : arriver à se mettre soi-même, ou bien mener quelqu'un d'autre derrière la lumière.

Le frère du philosophe prend à la lettre ce qui se dit avec cette locution. Il montre ainsi une confiance en sa langue, qui vient de ce qu'il éprouve, venant d'elle-même, comme une admonition : celle de revenir sans cesse au mot – à ce que disent les mots, et à ce que leur écoute demande de nous. Car c'est en redonnant infatigablement la parole à la langue elle-même, et à sa capacité de dire, que les êtres humains arrivent à étalonner comme il faut l'usage qu'ils en font, c'est-à-dire à retrouver le juste rapport au monde au sein duquel ils vivent, rapport qu'altèrent habitudes et routines. Fritz Heidegger a pratiqué sa vie durant une sorte de thérapie contre les endormissements de la routine : l'usage étonnamment ludique, d'une drôlerie peu commune, qu'il faisait de la langue du pays reste en mémoire dans la petite ville de Meßkirch, comme bien davantage qu'un simple amusement – comme rappel, sans se lasser, à considérer ce qui, ici et maintenant, peut donner occasion de se comporter tout bonnement en être humain, c'est-à-dire de voir et de dire ce qui est.

Un exemple de la manière dont Fritz Heidegger était *kuinzig* : la seule fois où il accompagna Heidegger à Bühlerhöhe, les 25 et 26 mars 1950, ce dernier prononça l'ensemble de textes comprenant la conférence intitulée *Das Ge-stell* (« l'ensemble de toutes les dispositions qui se prennent en vue d'aboutir à l'universelle sommation »). Plusieurs auditeurs, passablement déconcertés par les propos du philosophe, eurent l'idée de demander à son frère comment s'y prendre pour entendre ce terme de *Ge-stell*. Comme on était au lendemain de la retentissante prise du pouvoir par les communistes chinois, Fritz Heidegger se contenta de répondre du tac au tac : « Mao-Tsé est le *Ge-stell* de Lao-Tsé. »

Martin Heidegger quant à lui explique comme suit le mot *kuinzig* :

On peut dire que son acception renvoie approximativement à celle de l'ironie socratique, laquelle ne se laisse d'ailleurs pas non plus réduire à un concept. Ce qui s'entend dans ce mot, c'est une humeur faite de gaîté où se mêle une profonde mélancolie ; humeur grâce à laquelle il devient possible d'adopter, à l'égard de tout ce qu'on fait d'ordinaire en se prenant toujours trop au sérieux, une attitude souveraine – mais sans montrer la moindre arrogance, ni verser dans la raillerie malveillante.

Ce que ce mot implique, c'est une inclination native pour les gens et les choses, ainsi qu'une réelle sollicitude à leur endroit, mais qui toutes deux se gardent bien de venir au premier plan, et s'arrangent pour demeurer imperscrutables, ce qui peut facilement être pris à tort pour une forme de dissimulation sournoise.

Ce qu'il dit touche une grande variété de domaines, jusqu'à celui de la plus haute pensée. Là, il donne son cachet à la profonde affinité pour l'essentiel, cette pénétration qui se fait jour au sein de l'imperceptible, accordant en une plus haute unité la dissonance présente au cœur de tout, sans pour autant jamais cesser d'être en mouvement [GA 16, 487].

Le Chemin de campagne, quant à lui, confie :

Dans l'air du chemin, dans son changement au gré des saisons, croît la gaîté qui sait, elle qui paraît souvent avoir le cœur lourd. Ce gai savoir est notre humour. Nul ne l'acquiert qui ne l'ait déjà.

François Fédier.

→ Heidegger (F.).

Husserl, Edmund (1859-1938)

À l'instar de celle qui lia Platon et Aristote, la relation de Husserl et Heidegger est à la fois le lieu de la fondation grandiose d'un édifice commun (« la phénoménologie, c'est moi et Heidegger », disait Husserl dans les années qui suivirent la Première Guerre mondiale), et celui d'une irrémédiable divergence, où le litige philosophique se leste de toute la charge sensible et humaine d'un rapport de filiation. Fidélité aux principes fondateurs, avec mais aussi contre le fondateur lui-même, telle est schématiquement l'attitude de Heidegger, dans un dialogue ouvert des débuts de son parcours de jeune philosophe à Fribourg, et poursuivi, plus discrètement, jusque dans les dernières années de sa vie.

La rencontre de Heidegger avec Husserl se fait d'abord à travers la lecture d'un livre que Heidegger qualifie sa vie durant de « véritable ouvrage fondateur de la phénoménologie », de « première percée » de la phénoménologie : les *Recherches logiques* de 1900-1901 (voir par exemple *Conférences de Cassel*, p. 173 ; GA 20, 30 ; *ÊT*, 38). Le récit de cette première rencontre (dans *Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963, GA 14 ; *Questions iv*, p. 161-175), qui a lieu dès le premier semestre de ses études de théologie (1909-1910), laisse entrevoir ce qui put, dans le contexte de l'époque, toucher le jeune homme cherchant sa voie : une pensée qui d'une part s'élevait salutairement contre le psychologisme et ses conséquences sceptiques (volume premier des *Recherches*), dans une posture au fond assez proche de la perspective néo-kantienne qui était celle de Heinrich

Rickert, premier maître de Heidegger ; mais une pensée qui – contrairement au néo-kantisme dominant – risquait la tentative d'articuler le logique désormais sauvegardé et la *vie* même de la conscience (volume second), tentative proprement fondatrice de la phénoménologie. Une telle dualité pouvait être entendue comme un insupportable hiatus – une rechute dans le psychologisme –, mais aussi comme l'assurance d'une certaine « neutralité philosophique » (GA 14, 96), une indétermination faisant de la phénoménologie une « possibilité » qu'il importait de saisir comme telle.

L'arrivée de Husserl à Fribourg, en 1916, permet à Heidegger de faire peu à peu l'apprentissage du « regard phénoménologique » (GA 14, 97 ; la reconnaissance de Heidegger à l'égard de cette première « direction » husserlienne s'exprime notamment dans une note soigneusement préparée de l'important § 7 d'*Être et temps*, p. 38 ; voir GA 64, 17) ; le contact entre les deux hommes est étroit dès avant le départ pour le front du plus jeune, début 1918 ; à partir de janvier 1919, Heidegger devient l'assistant de Husserl, jusqu'à sa nomination à Marbourg en 1923. Mais déjà un notable contretemps annonce les futures dissonances : tandis que Husserl considère ses propres *Recherches logiques* comme dépassées, Heidegger ne cesse d'en approfondir l'étude, en dehors des cours, en compagnie d'étudiants avancés. Elles conserveront à ses yeux un caractère primordial, y compris dans les jugements rétrospectifs les plus tardifs. Deux découvertes fondamentales de l'ouvrage sont invariablement mentionnées par Heidegger (et notamment développées dans le cours de 1925 *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 33-122) : l'intentionnalité et l'intuition catégoriale ; cette dernière étant plus précisément ce par quoi, dans la sixième *Recherche*, « Husserl lui-même [...] s'approche de la question de l'être proprement dite » (GA 14, 53 ; *Questions iv*, p. 79).

La « percée » elle-même s'accomplit cependant d'abord avec l'intentionnalité :

> Avec cette découverte de l'intentionnalité, la voie est expressément ouverte, pour la première fois dans toute l'histoire de la philosophie, à une recherche ontologique radicale [GA 17, 260].

En effet, en considérant la coappartenance du *cogitare* et du *cogitatum*, de l'acte de « se diriger sur » et de « ce vers quoi » l'acte se dirige, la psychologie phénoménologique ouvre la voie à l'analyse des structures de « ce qui est chaque fois intentionné comme tel » (GA 20, 60) ; la découverte de l'intentionnalité permet donc d'interroger tout à la fois le « mode du

rapport au monde objectif » (GA 17, 262) et, plus largement, la phénoménalité du phénomène, l'être de l'étant donné :

> Nous éprouvons le visé dans les déterminations de son être-visé. Nous avons donc la possibilité d'interroger le monde tel que nous l'éprouvons du point de vue de son être-là. Nous pouvons apprendre à voir l'étant en son être. Ainsi est acquise la base scientifique pour la question portant sur l'être de l'étant [*Conférences de Cassel*, p. 174-175].

Une fois le champ de recherche phénoménologique ouvert à la faveur de cette découverte initiale, celle-ci doit être menée jusqu'à ses dernières implications ; et telle est bien la fonction remplie par l'intuition catégoriale d'après Heidegger : les catégories, dès lors qu'elles peuvent être conçues comme données dans une intuition – et tout particulièrement la « catégorie » focale de l'être – ne doivent plus être considérées comme de simples productions subjectives, mais bien comme des formes de l'étant qui, quoique non sensibles, peuvent se donner à voir. Les structures intentionnelles se voient donc confirmées dans leur portée ontologique : elles font affleurer, au-delà de leurs fonctions « constitutives » – appelées de ce fait même à un profond bouleversement –, un mode d'*être* ; l'ontologie peut éclore dans la phénoménologie, celle-ci peut y entendre sa vocation propre. Heidegger le souligne encore, en 1973, à l'occasion du Séminaire de Zähringen :

> Pour pouvoir déployer la question du sens de l'être, il fallait que l'être soit *donné*, afin d'y pouvoir interroger son sens. Le tour de force de Husserl a consisté justement en cette mise en présence de l'être, phénoménalement présent dans la catégorie. Par ce tour de force, ajoute Heidegger, j'avais enfin le sol : « être », ce n'est pas un simple concept, une pure abstraction obtenue grâce au travail de la déduction [*Questions iv*, p. 315].

La « phénoménologie de l'inapparent » du dernier Heidegger reconnaît donc toujours, et très explicitement, sa dette à l'égard de Husserl. À plus forte raison est-il loisible d'avancer, sur la base des « découvertes » mentionnées, que l'« entreprise de *Sein und Zeit* se fonde [...] sur la radicalisation de la réduction phénoménologique-transcendantale de Husserl » – et que « seule cette fidélité au principe de la réduction, pour autant que celle-ci dévoile du même coup l'*ego* transcendantal et le phénomène du monde [...] justifie le maintien par Heidegger de l'intitulé ''phénoménologie'' d'un bout à l'autre de son œuvre » (J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 244-245). Force est de constater cependant que ce sont les ambiguïtés mêmes de la nature de l'*ego* et du

monde « réduits » qui rendent possible l'unique véritable collaboration de Husserl et Heidegger : la rédaction, à l'automne 1927, de diverses versions d'un article « Phénoménologie » destiné à l'*Encyclopaedia Britannica* (voir *Husserliana*, vol. IX, p. 237-301 et la lettre de Heidegger à Elfride du 17 octobre 1927 à son sujet). Heidegger ne manque pas d'interroger le texte husserlien, largement axé sur la réduction : « Quel est le mode d'être de cet *ego* absolu – en quel sens est-il *le même* que le moi chaque fois factif ? en quel sens n'est-il *pas* le même ? » (lettre du 22 octobre 1927 ; *Husserliana*, vol. IX, p. 602) ; et dans le même sens : « Un monde n'appartient-il pas en général à l'essence de l'*ego* pur ? » (annotation marginale de Heidegger, Hua IX, p. 274.) Interrogations qui font apparaître la « radicalisation » de la réduction husserlienne comme sa mise en cause tout aussi radicale.

Cette contestation de la réduction est corollaire de l'identification par Heidegger de ce qu'il nommera bien plus tard la « conversion » de Husserl à la « phénoménologie transcendantale » (GA 14, 53-54) – dont témoignent au premier chef *La Philosophie comme science rigoureuse* (1910-1911) et les *Ideen I* (1913) – : l'adoption d'un point de vue philosophique essentiellement axé sur la subjectivité, qui fait de la phénoménologie une « psychologie personnaliste » (GA 20, 171). Le cours de 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) notamment, s'emploie à mettre au jour la généalogie cartésienne de la démarche de Husserl : « Non seulement le *cogito sum* n'est *pas discuté* chez Husserl, mais il est *repris* comme *allant de soi*. La conscience est le point de départ jamais remis en question sur lequel s'oriente toute la réduction » (GA 17, 267) – où le « concept de conscience » est « simplement repris de la psychologie cartésienne et de la théorie kantienne de la connaissance » (GA 17, 271). Or, qu'est-ce qui caractérise cette conscience ?

> La sphère de l'immanence se caractérise par son mode de donation, un mode de donation qualifié d'absolu. Mais cela veut dire [...] que la sphère de la conscience pure, obtenue par le biais de la réduction transcendantale et de la réduction phénoménologique, a pour caractéristique d'être *donnée absolument* [*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 138].

La contradiction peut dès lors apparaître : « Le sens de la réduction consiste précisément à ne faire aucun usage de la réalité de l'intentionnel » (GA 20, 150). En d'autres termes, le verrouillage subjectif de la réflexion, en creusant un abîme entre transcendance subjective et présence « extensive » des choses, interdit l'émergence du *monde* à titre de question

ontologique. (C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'apostille de la page 98 d'*Être et temps* qui note que « toute la critique de Descartes » développée dans le chapitre sur la « mondanéité du monde » s'adresse en réalité à Husserl ; voir également GA 24, 175-176.) Et, plus radicalement, il interdit la question même de l'être, pour autant qu'ici « être » signifie nécessairement « être-objet » à titre de vis-à-vis de l'*ego* (*Questions iv*, p. 315).

Le rétrécissement des « choses mêmes » à la seule conscience et la détermination de celle-ci à titre de champ de donation absolue procèdent d'après Heidegger de l'héritage cartésien pour une autre part essentielle, à savoir le « souci de certitude » dans la connaissance qui fait rechercher « un *principe*, une validité » : non pas une « chose », mais un fonds solide qui offre toute garantie à l'existence confrontée à sa propre étrangeté (GA 17, 245). « La question primordiale de Husserl ne porte pas du tout sur le caractère d'être de la conscience ; ce qui le conduit, c'est bien plutôt le problème de savoir *comment, d'une façon générale, la conscience peut devenir objet d'une science absolue*. Ce qui le conduit au premier chef, c'est l'*idée d'une science absolue* », cette « idée qui occupe la philosophie moderne depuis Descartes » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 147). L'ordre de priorité se laisse formuler lapidairement : « *En premier lieu* vient la *science*, [...] *en second lieu* l'*être*... » (GA 17, 257). À quoi vient s'ajouter que la « science rigoureuse » voulue par Husserl est déterminée par le « modèle », le « prototype » fourni par les mathématiques et les sciences mathématiques de la nature (GA 63, 71 ; GA 17, 82 s.) ; de sorte que Husserl reconduirait lui-même en un sens le « naturalisme » auquel il s'oppose si vigoureusement par ailleurs ! (voir GA 17, 72.) Et c'est ce même paradigme mathématique, comme le primat du théorique qu'il implique dans l'interprétation husserlienne de l'intentionnalité, qui engage Husserl dans la voie d'une disqualification du « naturel » qui elle aussi interdit l'accès au véritable problème du « monde ».

Cette situation éminemment ambiguë de Husserl aux yeux de Heidegger s'enracine dans les *Recherches logiques*, dont Heidegger note à maintes reprises qu'elles-mêmes étaient déjà tout à la fois « entièrement traditionnelles » et profondément « originales » (voir par exemple GA 17, 52). Ici affleure sans doute l'une des divergences les plus fondamentales, qui concerne le rapport de la pensée à son histoire, c'est-à-dire le problème

de l'« anhistoricité » de la phénoménologie husserlienne (voir GA 63, 75), à laquelle il faudrait opposer une phénoménologie *herméneutique* fondée sur la compréhension de l'« historico-factif ». « À Husserl manqua tout rapport vivant à l'histoire », dit Heidegger (GA 14, 54 ; *Questions iv*, p. 80 ; voir également p. 226) ; et il est vrai en un sens que la pensée du maître trouvait son « ancrage » originel davantage dans les sciences de la nature que dans les sciences de l'esprit (GA 17, 89). Heidegger pour sa part avait reçu de l'idéalisme allemand, de Dilthey et de Rickert, un contact vivant avec l'histoire qui, confluant avec une expérience singulière de la foi chrétienne, lui avait fait apparaître la nécessité de penser la « vie historique » – de penser historicité et vie réciproquement l'une à partir de l'autre (voir la lettre de Heidegger à Rickert du 27 janvier 1920).

Cette historicité est aussi celle de la pensée philosophique, et Heidegger soutient la thèse paradoxale selon laquelle le lien vivant avec la tradition, et lui seul, peut libérer de la tradition – à la faveur de cette appropriation critique qu'il appelle à partir de 1919-1920 la *Destruktion*. Et tel est le motif récurrent de la lecture faite par Heidegger de son propre rapport à Husserl : le projet husserlien de fondation philosophique serait victime d'une illusion à la mesure de sa radicalité ; la rupture avec l'histoire qu'il implique n'est autre qu'un « oubli » par lequel il se condamne à l'« irruption de la philosophie (sous la forme du néo-kantisme) dans la phénoménologie » (GA 14, 53 ; *Questions iv*, p. 79), de sorte que sont étouffées dans l'œuf les possibilités contenues dans les *Recherches logiques*. Par là, « la phénoménologie est [...] non phénoménologique » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 178) ! Comment dès lors la phénoménologie devrait-elle revenir à elle-même ? Justement en se confrontant à une pensée historique qui pourrait la reconduire en deçà de la théorisation du monde et fracturer la sphère de la conscience. Aristote fut cette figure qui permit à Heidegger de porter le « phénomène » de la phénoménologie jusqu'au « se-montrer-soi-même » de l'*alèthéia* : non plus un objet constitué par une conscience, mais la mise à découvert de l'être même (voir GA 14, 98-99 ; GA 11, 146-147). Le « chemin vers la question de l'être » se fraie ainsi en un sens « dans » la phénoménologie, en tant qu'elle a vocation à « laisser se montrer la chose même [*das Sichzeigenlassen der Sache selbst*] », mais aussi en un autre sens « à travers » elle : il est désormais « chemin de pensée sans nom » (GA 12, 114 ; *Acheminement vers la parole*, p. 114).

Il ne peut être question ici de mesurer la justice et (surtout) l'injustice des critiques de Heidegger à l'égard de son maître, ni de rendre compte d'un débat – réel ou possible – entre les deux pensées ; quant à ce dernier, on le trouve bien vivant chez Fink, Merleau-Ponty ou encore Patočka. Il convient pourtant d'insister sur le caractère « premier » de la divergence entre les deux penseurs. La figure assurément séduisante d'un Heidegger renégat, brandissant face à Husserl l'énorme défi de *Sein und Zeit*, a pu prospérer, il est vrai, sur les espoirs notoirement déçus que Husserl avait placés en son brillant disciple. Il avait pu constater, non sans amertume, que l'œuvre – bien que dédicacée « à Edmund Husserl, en témoignage de vénération et d'amitié » – présentait « quelque chose d'essentiellement différent, aussi bien du point de vue de la méthode que de ce qui s'y trouve en cause » (lettre à Ingarden du 19 novembre 1927, *Briefwechsel*, III, p. 234) et qu'en un sens, philosophiquement, les ponts étaient rompus. (Heidegger aggravera encore son cas avec la leçon inaugurale de 1929 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* ; voir la lettre de Husserl à Pfänder du 6 janvier 1931, *Briefwechsel*, II, p. 180-184.) Mais les premiers cours de Heidegger à Fribourg, et singulièrement ceux donnés dès sa première année d'enseignement (voir *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57) ne laissent planer aucun doute sur le fait que, dès l'origine, Heidegger aspirait à tout autre chose qu'à un projet d'édification d'une *philosophia perennis* où lui aurait été dévolu le secteur de la « phénoménologie de la religion ».

À partir de la nomination de Heidegger à la chaire de Husserl à Fribourg, en 1929 – qui est aussi l'année où Heidegger édite un volume d'hommages à son maître, et prononce à cette occasion un discours en son honneur (GA 16, 56-60) –, les relations se distendent, comme l'atteste une lettre d'Elfride Heidegger à Malvine Husserl qui, dans des circonstances graves – Hitler a pris le pouvoir, et Heidegger vient d'accepter la charge du rectorat de l'université – déplore les « malentendus » et réaffirme « aujourd'hui – comme toujours – [leur] reconnaissance inchangée » (lettre du 29 avril 1933, *Briefwechsel*, IV, p. 160-161 ; voir l'entretien donné en 1966 au *Spiegel*, GA 16, 660-663 ; *Écrits politiques*, p. 249-251).

Conscient d'avoir déçu et blessé d'avoir été publiquement attaqué par son maître (voir la conférence de l'été 1931 : *Phänomenologie und Anthropologie*, *Husserliana* XXVII, p. 164-181), Heidegger n'assista pas, en 1938, à l'enterrement de Husserl, ce dont il s'excusa plus tard auprès de Mme Husserl (lettre du 6 mars 1950, GA 16, 443). Dans cette lettre (comme

dans l'entretien avec le *Spiegel*, voir *Écrits politiques*, p. 251), Heidegger évoque une « défaillance humaine » de sa part ; ce que Heidegger ne pouvait y détailler, c'est la dimension presque anecdotique de sa « défaillance ». En 1938, écrasé sous le poids de son travail, comme il le fut plusieurs fois dans son existence, Heidegger s'effondre (*Dann bin ich zusammen geklappt*, dit-il au Thor en 1968) ; et c'est son médecin – le même que celui de Husserl – qui, tout en apprenant la nouvelle du décès de Husserl à Elfride lui recommande de ne pas transmettre immédiatement la nouvelle à son mari à qui il prescrit de garder le lit. Heidegger était bien conscient que l'anecdote rencontrait là le tragique de l'histoire :

> Lorsque Husserl mourut, j'étais malade, alité. Après mon rétablissement, je n'ai effectivement pas écrit à Madame Husserl, ce qui fut sans aucun doute une négligence ; la raison de fond en était une douloureuse honte à propos de ce qui entre-temps – et qui dépassait de loin la première loi – arriva aux juifs et devant quoi on se retrouvait impuissant [« Remarques à propos de quelques calomnies qui continuent d'être colportées » GA 16, 469].

« Douloureuse honte » : cette « révolution » même dans laquelle Heidegger s'était abusé à voir un renouveau allemand avait réduit le maître vénéré, le paternel ami, au « juif Husserl », suspendu de la fonction publique et exclu de l'université à laquelle il donnait son prestige. À ce sujet, s'impose au reste de tordre le cou à une rumeur encore tenace, selon laquelle Heidegger aurait interdit à son maître l'accès à la bibliothèque de l'université de Fribourg. Lorsque Heidegger entre en fonction, le décret qui stipule cette interdiction en vertu de la loi sur la réorganisation du fonctionnariat est déjà en vigueur ; c'est en revanche bel et bien le recteur Heidegger qui signe le 28 juillet 1933 le document émis par le ministère le 20 juillet réintégrant Husserl dans sa fonction (voir le fac-similé de ce document dans *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, p. 384).

Les années 1930 paraissent donc sceller la séparation définitive des deux penseurs ; mais elles furent aussi, notamment de la part de Husserl – alors même qu'il condamne l'entreprise heideggerienne comme un « complet renversement » de la phénoménologie (Hua XXVII, p. 164) – celles d'une proximité philosophique étrangement renouvelée. Tous deux, en effet, diagnostiquèrent en la « crise de l'humanité européenne » une crise du savoir qui s'enracinait profondément dans l'histoire de cette humanité, et singulièrement dans son commencement grec ; et, pour tous deux, cette crise du rapport à la « vie » engageait radicalement la responsabilité du

philosophe, y compris au sein de la Cité. Là où cependant Husserl crut à une téléologie rationnelle qui appelait l'humanité à accomplir ses tâches infinies, Heidegger pour sa part, renonçant à toute téléologie, s'efforça de situer l'« humain » et la « raison » dans l'« histoire de l'être », au sein de laquelle « Husserl le moderne » et « Husserl le Grec » (G. Granel) se confondent en une seule et même figure.

Guillaume Fagniez.

Ouvrages cités – *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, H. R. Sepp (éd.), Fribourg - Munich, Alber Verlag, 1988. – E. Husserl, *Briefwechsel*, t. II, III, IV, K. Schuhmann (éd.), La Haye, Kluwer, 1994.

Bibliographie – Pour un aperçu bibliographique, on pourra se reporter à *Edmund Husserl, Martin Heidegger – Phänomenologie (1927)*, R. Cristin (éd.), Berlin, Duncker & Humblot, 1999, p. 71-80. Signalons toutefois : E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1993 (en plus des annotations de Husserl dans *Être et temps* et *Kant et le problème de la métaphysique*, le volume contient les deux versions de l'article « Phénoménologie » pour l'*Encyclopædia Britannica*, ainsi que la conférence « Phénoménologie et anthropologie » de 1931). – R. Bernet, *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1994. – W. Biemel, *Écrits sur la phénoménologie*, G. Fagniez (éd.), Bruxelles, Ousia, 2009. – J.-Fr. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990. – Fr. Dastur, *La Phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004. – E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974. – G. Granel, *Traditionis Traditio*, Paris, Gallimard, 1972. – F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort, Klostermann, 2000. – J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1989.

→ Avenir. Descartes. Fink. Phénomène. Phénoménologie. Ochsner. Science. Séminaires du Thor. Stein.

I

Il y a

À Giverny, il y a un beau jardin dans les étangs duquel il y a des nymphéas. Nous aurions pu écrire : Giverny *a* un beau jardin où *sont* des nymphéas, mais nous aurions perdu quelque chose, tant il est vrai qu'*il y a* dit en français l'événement de la présence d'une façon plus spacieuse que ne le font les verbes *avoir* ou *être* – ce don de l'événement qui s'abandonne à même la présence d'un être humain. *Il y a* appelle toujours quelqu'un pour « le » recevoir, ou plutôt *y* être. À Giverny, il y a des nymphéas pour la délectation du promeneur, mais celui-ci ne verra jamais le *il y a* comme tel... à moins qu'il ne se rende à Paris, au sous-sol du Musée de l'Orangerie ; là, au cœur des deux rondes réalisées par Claude Monet, peut-être pressentira-t-il quelque chose du *il y a*, ou plus simplement entendra-t-il vibrer le *y* : l'harmonie invisible dans l'allégie de laquelle pulse l'harmonie visible des couleurs aquatiques où, comme l'écrit le poète Robert Marteau,

> [...] il n'est ni haut ni bas : l'horizontalité s'accepte verticale, le ciel marche dans les eaux, la floraison envahit la voûte, le vertige vous allège et vous rend présent le poids de votre corps [*Huit peintres*, p. 114].

Qu'il y a – le phénomène à l'état pur – devienne de temps en temps « poème de la visibilité », les poètes le savent. L'originalité de Heidegger est simplement d'y avoir reconnu la question inaugurale de Parménide (« Il est en vérité être... ») pour ne plus cesser de l'interroger jusqu'à son point de non-retour, c'est-à-dire son point de non-pensée. Avec sa grâce qui la rend souvent inaudible, la question du *il y a* (en allemand *es gibt – il [se] donne*) résonne comme la basse continue accompagnant le chemin de pensée de Heidegger dans son intégralité. *Y a-t-il quelque chose ?* ou plus radicalement *Y a-t-il le il y a ?* – ces deux questions constituent en effet le motif du plus ancien cours désormais disponible que le jeune *Privatdozent* a tenu au sortir de la guerre en 1919 (GA 56-57, § 13). Quarante-trois ans plus tard, c'est encore cette question qui donne son impulsion à la conférence *Temps et être* : puisque de l'être nous ne pouvons dire qu'il est, mais qu'il y a être, puisque le temps lui-même n'est rien de temporel, mais

qu'il y a temps, « [...] il faudra donc que se montre la manière dont il y a être et dont il y a temps ».

Plus étonnante encore est la façon dont les réponses se font écho : en 1919, Heidegger explique que la rencontre de la question *il y a* doit être *vécue* non comme un événement de passage *(Vorgang)*, mais comme quelque chose qui n'étant ni physique ni psychique ne peut être saisi de manière théorique, mais uniquement dans une intuition herméneutique – bref à l'aune de ce qu'il appelle alors *Ereignis*. Or, en 1962, le *Il* qui *donne* aussi bien *être* que *temps* « s'atteste comme *Ereignis* » (GA 14, 24). L'écho est toujours rétrospectif – à prendre donc comme un simple indice –, car si malgré la résonance il ne peut y avoir de réelle continuité entre l'*Ereignis* de la question *il y a* de 1919 et le « mot qui mène [sa] pensée depuis 1936 » et qu'il explicite dans *Acheminement vers la parole* (GA 12, 247 ; *Acheminement vers la parole*, p. 246) comme la « donation même dont seul le don en présent accorde quelque chose de tel qu'un *Il [se] donne* (*Il y a*) », c'est parce qu'il faut d'abord que l'intuition herméneutique de 1919 s'ouvre jusqu'à la mise en question du sens de être, bref parce qu'il faut que soit d'abord écrit en même temps que désécrit (c'est-à-dire laissé à son inachèvement) *Être et temps*.

En 1919, ce qui intéresse Heidegger dans la question *y a-t-il quelque chose ?*, c'est le *rôle* de celui qui pose la question. Mais il se heurte ici encore à un mur. Quand *je* perçois quelque chose du monde ambiant, le pupitre dans la salle de classe par exemple, ce vécu de perception fait monde parce que dans ce que je perçois résonne en même temps le *je* qui en son être propre est à chaque fois mien ; en revanche lorsque je pose la question *y a-t-il quelque chose ?*, je ne parviens pas à me retrouver. Autrement dit : « Le quelque chose en général, dont je m'enquiers s'''il y a'', n'amonde pas *[weltet nicht]* » (GA 56-57, 73). Pour poser adéquatement la question du *il y a*, il faut que la pensée se désengage de toutes ces philosophies théoriques qui ont comme point commun de mettre entre parenthèses le monde, pour appréhender l'être humain, grâce à l'intuition herméneutique, comme cet être au monde qui, du fait qu'il a à être, a toujours déjà une entente de l'être. D'où la formulation cruciale que nous lisons à la page 212 d'*Être et temps* : « Assurément ce n'est qu'aussi longtemps que le *Dasein*, donc la possibilité ontique d'une entente de l'être, *est* qu'''il y a'' être. »

Dans sa Lettre à J. Beaufret, Heidegger revient sur cette phrase au moment où il marque son désaccord avec la formule de Sartre (« Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes ») ; comme il s'est risqué à écrire en français, il en profite pour s'arrêter sur le sens allemand du *es gibt* :

> Si l'on pense à partir d'*Être et temps*, il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être*. Mais d'où vient *le plan* et qu'est-ce que *le plan* ? *L'être et le plan* se confondent. C'est avec intention et en toute circonspection qu'il est dit dans *Être et temps* (212) : *il y a être*. Cet *il y a* ne traduit pas exactement *es gibt*. Car le *es* [ce] qui ici *gibt* [donne] est l'être lui-même [GA 9, 334 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 87].

Mais Heidegger sait que cette manière de dire est encore trop ambiguë ; il la corrige sur-le-champ en précisant que c'est l'« aître de l'être qui en son déploiement accorde la vérité de l'être ». Pourtant quelque chose résiste encore dans cette pensée du « se donner dans l'ouvert ». La méditation du « Il est être » parménidien a appris à Heidegger que « le *il [se] donne* règne comme le destin de l'être dont l'histoire accède au langage dans la parole des penseurs essentiels », et en tant que tel, précisément, il demeure impensé. Parvenir au cœur de cet impensé suppose d'entendre plus finement l'expression *il [se] donne*. Qu'Il [se] donne, l'être, à hauteur d'un saut dans l'histoire, cela veut d'abord *dire* : « Il [se] donne en même temps qu'il se refuse » (GA 9, 335). Autrement dit : il n'y a pas d'il y a sans l'abri d'un il n'y a pas. Pour être en correspondance avec l'*Ereignis* (l'avenance, telle qu'elle laisse advenir en propre jusqu'à soi l'entr'appartenance de l'être et de l'être humain), Heidegger se met à méditer la manière dont être il n'y a pas, dont être ne [se] donne pas, se refuse. Il est conscient ici que l'expression *es gibt* ne peut plus porter cette méditation. D'où la recherche de formulations plus sidérantes : non pas *il y a temps*, mais le « temps tempore : fait venir à temps » (GA 12, 201), non pas *avenance il y a*, mais « ce qui, l'avenance, laisse advenir en propre jusqu'à soi » (GA 12, 247 ; *Acheminement vers la parole*, p. 246). D'où également l'interprétation du *il [se] donne* à partir de l'entente hölderlinienne de l'expression *es braucht* – ce *il faut* qui, loin de tout besoin, nécessité ou devoir, constitue l'enjeu même de la liberté, dans la mesure « où l'homme appartient [...] à un falloir qui le réclame » (GA 12, 119 ; *Acheminement vers la parole*, p. 118). Dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, Heidegger met en rapport le *don* propre au *il y a* avec le *falloir* qui retentit dans « L'Ister » :

Il faut pourtant des entailles au roc,
Et des sillons à la terre
Inhospitalier ce serait, sans séjour.

Et de commenter : « *Il faut* dit ici : il y a une coappartenance essentielle entre roc et entaille, entre sillon et terre, *au cœur de* la dimension du déploiement qui s'ouvre avec l'habitation de la terre » (GA 8, 194).

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – R. Marteau, *Huit peintres*, Paris, La Table ronde, 1994.

→ Avenance. *Ereignis*. Espace-et-temps. *Geviert*. *Lichtung*. Oubli de l'être.

Image

La question de l'image est aussi ancienne que la philosophie pour autant que chez les Grecs la pensée a été déterminée comme manière spécifique de voir. Ce qu'il s'agit alors de prendre en vue *(théôrein)*, c'est l'être de l'étant qui se donne à voir comme *eïdos*, mot que Platon a arraché au langage courant (où il signifie visage, aspect) pour lui faire dire comment le regard de l'*eïdos* ouvre les yeux aux êtres humains. Pensé dans la lumière de l'*eïdos*, cet être, c'est-à-dire ce qui est pour de bon, se révèle alors être la « configuration *[das sich bildende Gebilde]* qui, se figurant par elle-même, se présente en tant que telle dans la figure (ce qui s'offre à la vue : *Anblick*) », dit Heidegger (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, GA 9, 119). C'est à l'aune de cette vue proprement dite de l'*eïdos* que les choses qui nous entourent ne sont qu'images. Comme l'expose le livre X de la *République*, seule l'idée de lit donne vraiment à voir ce qu'est un lit, alors que celui dans lequel nous dormons n'en est que l'image, et que celui que peint le peintre à partir de celui dans lequel nous dormons s'éloigne d'un degré de plus de la vérité pour n'être que copie de copie, c'est-à-dire *eidôlon*, « idole » de lit ou simulacre. Dès Platon, la question de l'image met en jeu la question de la vérité telle qu'elle s'articule avec une ontologie de la présence et c'est à partir de la réception de Platon que cette espèce de *figure de l'absence* qu'est l'image a été métaphysiquement reçue comme copie. Comme le montre Jean Lauxerois dans des pages suggestives qui accompagnent sa traduction du *Ion* de Platon (p. 188-191), il y pourtant

« une autre définition de la pensée platonicienne de l'image » dans le *Phèdre*, en particulier, et chez Platon lui-même la question de l'image est bien plus ouverte que dans l'héritage platonicien.

Avec la question de l'image, c'est en réalité le fond essentiellement phénoménologique de toute philosophie qui est en jeu et il n'y a donc pas lieu de s'étonner de voir cette question passer au premier plan chez les phénoménologues : chez Husserl et, de manière tout autre, chez Heidegger. C'est Husserl qui souligne au § 70 des *Idées directrices pour une phénoménologie* (I) que « la ''fiction'' constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques », et ce n'est pas sans raison qu'Eugen Fink a consacré à la phénoménologie husserlienne une importante étude sur l'image (dans *De la phénoménologie*, p. 15-93). Quant à Heidegger, c'est aux prises avec la phénoménologie kantienne de l'objectivité qu'il entreprend sa dé-struction de la métaphysique de l'image qui jalonne toute son œuvre jusqu'aux réflexions sur Paul Klee et sur le sens de l'« image » poétique, notamment chez Hölderlin.

Au § 19 de *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger, en dialogue avec l'imagination kantienne réveille le « sens le plus original » de l'image, qui se dit en allemand *das Bild*. Le sens est plus large que le français « image » (*forma*, *exemplum*, *species*, *imago* propose notamment le dictionnaire Grimm) et entre directement en consonance avec le verbe *bilden* qui dit d'abord le fait de donner forme, de donner figure – ce qui peut se faire par exemple par une éducation (en allemand : *die Bildung*), à travers une image, ou à travers les arts que les Allemands nomment *bildende* (l'architecture, la sculpture, la peinture et le dessin). À propos de ce sens plus original, Jean Beaufret écrit dans *Dialogue avec Heidegger* :

> Nous avons coutume de traduire *Bild* par image. Mais si, comme dit Bossuet, l'image « dégénère toujours de la vivacité de l'original », c'est là nous interdire dès le départ de comprendre en quoi pour Kant cette *subjectio sub adspectum* qu'est le *Bild* est cependant *exhibitio originaria*, et non pas seulement *derivativa*. *In ein Bild bringen*, *im Bilde entwerfen* ne signifient pas proposer une image de quelque chose, mais le présenter directement : *darstellen*. Le *Bild* kantien n'est pas plus image que l'εἶδος platonicien : il est sans arrière-plan la chose même dans l'épiphanie de sa présence, autrement dit, comme phénomène [t. III, p. 16-17].

C'est dans les quelques pages *Sur la Madone Sixtine* de Raphaël (GA 13, 119-121 ; *Po&sie*, n° 81) et le texte *Heimat und Sprache* consacré à la poésie de Hebel que Heidegger a livré sa réflexion la plus développée sur l'image dont voici un extrait :

Bilden (donner forme, figure) renvoie au verbe *pilon* en ancien haut allemand ; celui-ci signifie, pousser, presser, pousser au dehors. *Bilden* c'est pro-duire *[Her-vor-bringen]*, à savoir conduire *[bringen]* là-devant *[vor]* dans l'ouvert sans retrait, dans le manifeste, à partir *[her]* de l'abrité en retrait et de ce qui s'abrite ainsi en retrait. Ainsi compris, ce qui est pro-duit, *das Gebildete* (ce qui a été créé par une mise en forme) est le *Gebild* (la figure en laquelle se rassemble cette mise en forme : la configuration). En tant qu'elle vient à l'apparence et à la manifestation, la configuration offre une vue et est, en tant que configuration *[Gebild]*, l'image dans son jaillissement original comme figure *[Bild]*. La reproduction *[Abbild]* et l'imitation *[Nachbild]* ne demeurent chaque fois image *[Bild]* que dans un sens détourné. Cela se trouve déjà dans le nom latin *imago*, à partir duquel parle le radical *imitari* (imiter, reproduire). Le nom icône qui vient du grec a en revanche un sens plus profond, issu du verbe εἴκω, c'est-à-dire rétrocéder, faire de la place en se retirant devant cela qui doit prendre toute la place – et par voie de conséquence, laisser-apparaître [GA 13, 171].

En ne pensant plus dans la dualité métaphysique du sensible et de l'intelligible, Heidegger libère l'image de son infériorité ontologique (idole, copie, imitation, irréalité, etc.) et la révèle comme *figure* dans sa force originale de monstration. C'est dans sa manière de donner figure qu'une image est en elle-même – et non pas en référence à autre chose de plus étant qu'elle – monstration en tant que laisser-apparaître. Or il est une manière humaine de parler qui parle éminemment en image – « C'est le poète qui, plus aisément que d'autres, voile la vérité dans l'image et l'offre ainsi en présent au regard pour sa sauvegarde », dit Heidegger dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 19). La raison en est que la poésie, comme le dit le mot allemand (*Dichtung*, issu de la racine indo-européenne **deik-* qui signifie montrer), est un dire qui ne dit rien d'autre que la monstration même. En ce sens, dit Heidegger dans le texte sur Hebel avec une redoutable économie de mot :

Das im dichtenden Sagen Gesagte hat keinen Inhalt, sondern ist Gebild.
Le dit qui est recueilli dans le dire poétique n'a pas de contenu, mais est au contraire ce qui se recueille dans l'image : configuration [GA 13, 172].

Loin de ce dire poétique qui est image en ceci qu'il configure le monde dans la forme même de son dire, il y a la défiguration de l'image, qu'est la formatation dont parle Heidegger dans le texte intitulé *L'Époque de la formatation du monde*. Formatation du monde traduit l'allemand *Weltbild* qui se rencontrait déjà en un sens opposé dans la langue de Heidegger (dans le cours sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique – monde – finitude – solitude*) comme participe présent *(weltbildend)* pour désigner la manière d'être de l'homme, à la différence de l'animal (pauvre en monde) et de la pierre (dépourvue de monde). Si nous suivons le sens original de

l'image que Heidegger suggère, cela signifie que l'être humain est cet *être en retrait* (Da-sein) qui laisse chaque fois se configurer un monde.

À l'opposé de cela, il y a l'effectivité de l'« impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement », dit Heidegger dans *L'Époque de la formatation du monde*, qui ne donne pas figure au monde, mais en a fait son image en un sens que détaille Heidegger aux pages 116 s. des *Chemins qui ne mènent nulle part* (GA 5, 89 s.). « Que le monde comme tel devienne *Bild* (au sens de formatation), dit Heidegger, voilà qui caractérise l'aître des Temps nouveaux » (GA 5, 90). On peut songer à la mise à disposition immédiate et totale de la planète en images numérisées que fournit sur commande Google Earth ou aux médias de l'audiovisuel qui installent le monde sur fond d'écran dans un flux permanent (CNN International, Sky News, etc.). Du point de vue métaphysique, cela signifie que le monde est d'avance posé dans la représentation d'un sujet, ce qui implique que l'« étant en général, en tout ce qui relève de lui et en tout ce en quoi il consiste, se tient devant nous comme système » (GA 5, 89), de sorte que l'« étant en entier est pris désormais de telle manière qu'il n'est vraiment et seulement étant que dans la mesure où il est disposé par la manière dont l'homme le pose dans la représentation et la production ». Dans cette formatation du monde par le dis-positif dont l'homme est devenu le « fonctionnaire » (GA 79, 37), l'image atteint sans doute le sommet de la négation de son aître qui, dans le retrait de son jaillissement original, dit Heidegger en écho avec Hölderlin, consiste simplement dans le fait de « donner quelque chose à voir » (*etwas sehen zu lassen*, GA 7, 204 ; *Essais et conférences*, p. 240).

Jürgen Gedinat, Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974. – E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974. – Platon, *Ion et autres textes. Poésie et philosophie*, trad. J. Lauxerois, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2008.

Bibliographie – F. Fédier, « Partir de l'image », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres - Archimbaud, 1995.

→ Information. Klee. Raphaël. Vision du monde.

Impensé

L'impensé, *das Ungedachte*, ne se réduit pas au non-pensé, *das Nicht-Gedachte*, ou au mal-pensé mais nomme ce qui ouvre un certain espace du pensable : il n'est autre que le foyer secret d'où sourd une œuvre et qui lui donne son unité interne, sans enfermer dans une doctrine constituée et en ne cessant de donner à penser. Heidegger l'indique en 1951-1952 dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* : l'*im*-pensé, qui demande à être entendu comme im-*pensé*, est moins défaillance que surabondance inépuisable. Plus ample et plus originaire est l'œuvre d'un penseur, plus riche est l'impensé qu'elle abrite et qui s'offre comme le don le plus haut que puisse faire une pensée (GA 8, 82). La seule manière de parvenir dans cet impensé est d'agrandir ce qu'il y a de grand en une pensée, là où le bon sens habituel, s'imaginant avoir de naissance tout compris, réduit l'impensé à de l'incompréhensible (GA 8, 83). Il ne s'agit donc pas de mettre en œuvre une stratégie du soupçon ni même, comme Heidegger l'avait d'abord affirmé en 1929 dans le *Kantbuch*, d'aspirer à comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Heidegger se démarque aussi de Hegel pour qui ce qui n'est pas encore pensé dans la philosophie grecque en reste au stade d'un insuffisamment pensé qui ne peut plus nous satisfaire puisque l'homme grec ne s'est pas compris comme un sujet ayant conscience de soi. Mais, loin d'avoir dépassé un stade encore inchoatif de la pensée, c'est nous au contraire, estime Heidegger dans la conférence de 1958 *Hegel et les Grecs*, qui sommes loin de satisfaire à l'impensé de la pensée grecque. Revenir à l'aurore grecque ne signifie pas se complaire dans un passé idéalisé mais déceler ce qui, dans le déjà pensé, abrite la possibilité d'une pensée à venir, Héraclite, Parménide et Anaximandre ayant laissé impensé ce que pourtant ils ont nommé. Pour nous, devenues muettes, leurs paroles fondamentales peuvent redevenir parlantes si l'on parvient à rendre audible ce vers quoi elles font signe, c'est-à-dire, indique Heidegger dans *La Parole d'Anaximandre*, l'impensé de l'oubli de l'être (GA 5, 365 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 440). La philosophie comme métaphysique a en effet pensé l'étant (participe présent qui rassemble tous les autres : habitant, fleurissant, coulant, etc.) quant à son être comme ce qui est constamment présent d'une manière intemporelle (l'aspect verbal – être en train d'habiter – étant occulté par l'aspect nominal – être un habitant), et elle a pensé le temps comme passage d'un moment présent à un autre moment présent,

comme l'écoulement du successif où le passé n'est plus présent et où l'avenir n'est pas encore présent. Le privilège ontologique dévolu au *présent* qui seul *est*, s'est maintenu d'un bout à l'autre de notre histoire, tout au long de laquelle est restée en retrait la manière dont une certaine entente du *temps* engage une certaine entente de *être*. C'est ainsi, indique Heidegger dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, l'impensé de la métaphysique qui est visé dans la question « Être *et* Temps » (GA 8, 106). À partir du milieu des années 1930, l'*Ereignis* nomme l'énigme qu'abrite le neutre « *et* » dans le titre « Temps *et* Être » donné à la conférence de 1962 (*Questions iv*), et ne peut être maintenu ni comme « être » (au sens de permanence figée), ni comme « temps » (au sens de simple devenir). L'*Ereignis* apparaît alors comme l'impensé de la pensée grecque, et donne à penser en son retrait, à partir du temps véritable, « quadridimensionnel », l'unité des trois dimensions temporelles dont le jeu réciproque n'est pas déterminé à partir du seul maintenant présent *(Jetzt)* opposé au passé et à l'avenir, mais à partir du présent *(Gegenwart)* où vient à la présence *(Anwesen)* la double absence *(Abwesen)* du passé et de l'avenir. La pensée de l'*Ereignis* n'est donc pas une nouvelle thèse sur l'être mais ce à partir de quoi se déploie une pensée de l'histoire de l'être faisant apparaître comme tel l'impensé de la métaphysique et en révélant la richesse.

Florence Nicolas.

Bibliographie – H. Crétella, « L'épreuve de l'impensé », *Études heideggeriennes*, n° 13, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

→ Explication de fond. Grèce.

Incontournable

Ce mot, aujourd'hui galvaudé, a d'abord eu un sens très strict au sein de la réflexion de Heidegger sur la science. En allemand, *unumgänglich* désigne la nécessité de ce qui est inévitable ou indispensable, mais Heidegger l'accentue doublement de sorte que, comme il le précise dans *Science et méditation* (GA 7, 56), le mot en vient à dire du même coup ce qui est inévitable parce qu'on ne peut pas s'en détourner et ce dont on ne peut pas faire le tour au sens où l'on dit qu'on fait le tour d'une question. L'incontournable pointe ainsi, comme le dit Beda Allemann, « ce reste

d'inadéquation qui subsiste toujours lorsqu'on traite scientifiquement d'un objet » (*Hölderlin et Heidegger*, « Méditation sur l'incontournable », p. 258).

Pour toute science, ce dont elle ne saurait se détourner, c'est le domaine qu'elle étudie – pour la physique : la nature ; pour la psychiatrie : le *Dasein* en lequel l'être humain existe en tant qu'être humain ; pour la science historique *(Historie)* : l'histoire *(Geschichte)* ; pour la philologie : la parole (GA 7, 57-58 ; *Essais et conférences*, p. 70). Mais parce que, afin de pouvoir étudier ce dont elle ne peut se détourner, toute science construit au moyen de la théorie un domaine d'objectivité, elle ne représente chaque fois qu'*une* manière d'appréhender ce qui est devenu son *objet*, sans pouvoir en faire véritablement le tour ni en épuiser le sens. Ainsi, ce qu'est la nature, cela ne s'arrête pas aux lois que la physique formule au sujet de la nature comme objet d'expérimentations, mais cela peut aussi être pris en vue par le peintre – Cézanne dit en ce sens : « Le ciel est bleu, n'est-ce pas ? et ça, c'est Monet qui l'a trouvé. » De même pour l'histoire, au sens par exemple où les symphonies de Chostakovitch en disent historialement bien plus sur l'URSS que les manuels d'histoire soviétique.

L'incontournable qui est au cœur de toute science permet ainsi de clarifier l'état de fait *(Sachverhalt)* de la science, alors même qu'il lui demeure inaccessible *(unzugänglich)*, dit Heidegger (GA 7, 60), dans la mesure où aucune science ne peut se prendre en vue elle-même scientifiquement. Ce n'est pas avec les instruments de la physique que le physicien peut déterminer l'*être* de son domaine d'étude. Cette inaccessibilité de l'incontournable qui régit toute science est la signification propre de la phrase toujours mal comprise que Heidegger prononce dans le cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, et qui figure en marge de son exemplaire des *Essais et conférences* :

> La science ne pense pas [GA 7, 60].

Le sens de cette phrase, Heidegger le précise dans une autre annotation marginale, mais dans le cours de 1951-1952 :

> Ce n'est pas un jugement dépréciatif ; ni la constatation d'un fait ; bien plutôt une détermination d'essence (le « ne pas », ici, n'a rien à voir avec une *omission par laisser-aller* ; il indique au contraire que la science « s'y refuse parce qu'elle doit s'en défendre ») – cela veut dire : la science n'a pas pour thème – comme son thème – *le mode d'être* de son *domaine* en tant que tel ; cela lui est *absolument impossible* [GA 8, 9].

L’incontournable de toute science ne peut pas être lui-même pris en vue scientifiquement et c’est pourquoi, comme le dit un des textes importants de Heidegger sur la science, il doit être l’affaire d’un *questionnement* (*Discours de rectorat*, GA 16, 111), ce qui est l’élément propre de la pensée.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987.

→ Penser. Science.

Information

En français, l’information a d’abord désigné une enquête faite en matière criminelle, ce qui n’est pas sans évoquer le sens dans lequel Heidegger la pense dans la conférence sur *Le Principe de raison* (p. 260 ; GA 10, 182) et dans *Acheminement vers la parole* (p. 252 ; GA 12, 252), à savoir : une manière pour l’homme des Temps nouveaux de s’assurer de la mise en sécurité du monde comme fonds à sa constante disposition. C’est la raison pour laquelle l’information, dit encore Heidegger, est le « concept directeur de la cybernétique » (GA 16, 623 ; *L’Affaire de la pensée*, p. 16). La réduction du savoir, des sciences humaines, en particulier, à un stock d’informations rend en effet d’autant plus facile la planification et le guidage *(Planung und Steuerung)* qui assurent son efficience au déploiement du règne du management total qu’est la cybernétique. C’est une des manières dont s’étend ce que Pierre Legendre nomme l’« idéologie de l’informationnel faite pour tout savoir et ne rien comprendre » (*Argumenta dogmatica*, p. 12).

La cybernétique, dit Heidegger, « transforme le langage en moyen d’échange de messages, et avec lui, les arts en instruments eux-mêmes actionnés à des fins d’information » (*Questions iv*, p. 116). La mise en forme du monde comme fonds par l’information va donc de pair avec une formalisation du langage comme moyen d’information (voir *Questions iii*, p. 67) qui assure, grâce à l’univocité des signes, une communication sûre et rapide (voir *Langue de tradition et langue technique*), mais qui du même coup « dérange la parole jusqu’à la détruire » (GA 12, 253 ; *Acheminement vers la parole*, p. 253). Dans cette mise en forme et cette formalisation se

révèle l'être de l'*Information*, mot d'emprunt pour la langue allemande, dont Heidegger souligne qu'il est « plus clair que ses équivalents allemands » (GA 10, 45 ; *Le Principe de raison*, p. 93). Cette clarté est double : d'une part in-formation dit étymologiquement le fait d'imprimer une forme et laisse ainsi voir la formatation du dispositif. D'autre part, *Information* est à entendre, dit Heidegger (GA 10, 182), à l'anglo-saxonne. Le mot désigne alors « un système pouvant être transmis par un signal ou une combinaison de signaux » (*Dictionnaire historique de la langue française*, t. I, p. 1025) et renvoie aux théories de l'information et enfin à l'informatique qui assure grâce aux « machines à penser et aux grandes machines à calculer » (GA 10, 182) la disponibilité de tout dans les formules d'une algèbre logique. Dans l'un et l'autre cas, cependant, cette information se rend aveugle au sens véritable de la *forma* (GA 12, 250) et Heidegger souligne ainsi dans les *Séminaires de Zurich* :

> [...] combien il est aujourd'hui devenu partout difficile de laisser parler les phénomènes eux-mêmes au lieu de se lancer dans la course à l'information dont la caractéristique est précisément de nous barrer complètement l'accès à la *forma*, à la figure, à ce qu'a de propre l'être de l'étant. L'information est l'insuffisance du regard pour la *forma* [p. 102].

Puis, page 123 :

> Nous vivons à une époque surprenante, étrange et inquiétante. Plus vite augmente la quantité d'informations, plus décisivement s'étend l'éblouissement et l'aveuglement devant le phénomène. Et plus encore : plus s'accroît la démesure de l'information, plus diminue la capacité de voir que la pensée moderne est de plus en plus aveugle, qu'elle devient calcul dénué de regard, qu'elle n'a pour seule chance que de pouvoir compter sur l'effet produit et, si possible, la sensation.

Comme on l'observe notamment dans les « CDI » (Centre de documentation et d'information) qui ont aujourd'hui remplacé, dans les établissements scolaires, les « bibliothèques » et qui se vident de leurs livres au profit d'outils multimédia en tout genre : « À l'âge de l'information, les possibilités d'apprendre encore à lire sont en voie d'extinction » (lettre à H. Arendt, 22 juin 1972).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Dictionnaire historique de la langue française*, A. Rey (dir.), Paris, Le Robert, 1992. – P. Legendre. *Argumenta dogmatica, Le Fiduciaire*, suivi de *Le Silence des mots*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

→ Apprendre. Cybernétique. Fonds disponible. Génétique. Ordinateur. Radio-télévision.

Installation

C'est en particulier dans un des textes les plus difficiles de Heidegger à propos de l'art, le § 11 de *Besinnung* (« L'art à l'époque de l'accomplissement des Temps nouveaux ») qu'apparaît le terme *Anlage*, que nous pouvons traduire par « installation », mais dont l'acception qu'il reçoit dépasse largement ce que l'art contemporain nous a habitués à nommer ainsi. Avec lui, est en jeu la question de l'art à l'époque du déploiement de la technique.

À l'achèvement des Temps nouveaux ne correspond pas simplement un art particulier de manière extérieure, mais cet art est immédiatement impliqué dans ce temps. Il tend en ce sens à une *installation de l'étant* qui, quant à elle, appartient au déploiement de ce qui régit notre ère, à savoir la machination du règne de l'efficience *(Machenschaft)*. Cette installation n'est donc pas à comprendre comme une action de qui que ce soit et par laquelle serait mis en place quoi que ce soit ; elle relève de la seule étance *(Seiendheit)* de l'étant et de *sa* puissance, tenant à s'imposer de la manière suivante :

> La mise en sûreté et en ordre, selon la machination, de l'étant en son entier, déterminent à l'avance les créations en tant qu'*installation*, en tant que ce qui se trace et s'insère dans l'étant et qui vise à assurer les dispositifs d'organisation comme établissement d'une sûreté [GA 66, 33].

L'installation au sens de l'*Anlage* rassemble ici le *anlegen in* (tracer dans), le *einlegen in* (insérer dans) et le *anlegen auf* (viser à). C'est suivant ce triple mouvement que toute création et toute production se replacent dans le domaine de l'étant comme une *forme essentielle d'amorce* de sa machination.

En ce sens, l'installation sert la mobilisation inconditionnelle de l'étant qui le métamorphose quant à elle en quelque chose qui n'exige et n'admet plus rien d'autre que sa planification calculatrice, visant à assurer sa disponibilité. Ce processus d'arrêt se poursuit dans le sillage historial de la *pro-duction re-présentante* qui émerge de ce que les Grecs nommaient *technè*, au sein de laquelle, « depuis le commencement, se décide l'histoire

de l'homme et de la possibilité de la machination en tant qu'absence de fond de l'éclaircie *[Lichtung]* » (GA 66, 135). Avec la *technè*, la vérité, qui n'a pas non plus été fondée en son aître, ne put éclore comme l'ouverture même pour l'apparition de tout produit et de toute création. Elle se trouve dès lors refoulée par l'étance de l'étant qui, à partir des Temps nouveaux, se détermine davantage par une axiomatique propre aux mathématiques. De même que telle projection de la choséité des choses se passe d'elles (voir *La Question de la chose*), l'art en tant qu'installation ne peut pas connaître d'*œuvres* car l'être de celles-ci relève de *l'institution de la vérité* qui a lieu dans les œuvres et par elles. L'art n'a pas su, au cours de l'histoire du délaissement croissant de l'estre, se tenir à ce sommet qui lui avait été accordé à l'époque de Sophocle, par exemple, mais, en l'absence d'une vérité fondée, se lance dans la seule production d'installations d'amorce. C'est ainsi, dit Heidegger, que l'« art redevient τέχνη – non pas dans une simple rechute en elle mais dans son accomplissement –, et ceci, à vrai dire, sous la figure de la technique et de l'histoire des Temps nouveaux » (GA 66, 30). À cet égard, la science de l'histoire de l'art ne se distingue pas de son objet, dans la mesure où sa *manière de représenter et de traiter* les créations aussi bien antérieures qu'actuelles relève aussi de l'installation dont le trait caractéristique est celui d'« un dispositif, qui est lui-même déjà organisé en vue du dépassement planificateur et faisable, et qui d'avance prépare l'étant à maîtriser, lequel dispositif, de son côté est censé ne jamais ressortir comme tel, mais doit s'ajuster de manière ''organique'' dans le ''paysage'', dans les besoins et les mesures publiques » (GA 66, 32).

Sous l'emprise de l'installation, l'être de toute production se trouve obstrué par la machination, tout comme le rapport (métaphysique) à cet être ne peut qu'ignorer la source à laquelle il puise les mesures de ses opérations. Il en est de même quant à la tonalité *(Stimmung)* qui, d'un air inoffensif, imprègne essentiellement ce rapport entre homme et création :

> La tonalité fondamentale de l'organisation en *installation* est celle de l'accroissement de puissance dans un jeu très discret de la computation [GA 66, 33].

Être obstrué, ne pas ressortir comme tel et être très discret : voilà trois traits décisifs qui empêchent une pensée métaphysique d'accéder à ce phénomène de son histoire, qui la regarde à travers le déploiement de l'art sous la figure de l'installation.

Jürgen Gedinat.

→ *Machenschaft*. Technique.

Instant

Der Augenblick

L'instant est une pièce maîtresse de la pensée heideggerienne du temps, entièrement renouvelée dans l'horizon de la question de l'être et à la faveur de l'analytique du *Dasein* déployée dans *Être et temps*. L'instant y nomme en effet rien de moins que le « présent propre » du *Dasein* (*ÊT*, 338). Il ne s'oppose donc pas seulement à la détermination traditionnelle du « maintenant », mais également au « présent impropre » : « le phénomène le plus diamétralement opposé à l'instant », c'est l'instabilité d'une existence dispersée, l'incapacité à « séjourner » *(Aufenthaltlosigkeit)* toute tendue vers « le présent pour le présent » (*ÊT*, 347).

L'instant, qui constitue donc en un sens le cœur même du temps propre, doit être entendu activement, à partir d'un double rassemblement, celui du Soi et celui du temps, dans ce qu'on pourrait appeler une « constance ». Il est « ce fait, pour le *Dasein*, de se résoudre à lui-même » (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29-30, 224). Mais dans la mesure où le *Dasein* est constitutivement ek-statique, une telle résolution n'implique nul retrait ou repli sur soi, mais bien au contraire l'assomption de son arrachement permanent à soi et dans un tel « enlèvement *maintenu* » (*ÊT*, 338), la vue la plus claire de la « situation » :

> L'instant *[Augenblick]* n'est rien d'autre que le *coup d'œil de la résolution [Blick der Entschlossenheit]* en laquelle s'ouvre et reste ouverte la pleine situation d'un agir [GA 29-30, 224].

C'est, écrit Jean Beaufret dans *De l'existentialisme à Heidegger* :

> [...] la prise en vue, l'« œillade », la possibilité de faire, d'un coup d'œil, le point de la situation. L'instant, c'est ainsi le présent qui, soudain, prend un sens, c'est l'existence elle-même, soudain mobilisée, qui s'illumine présentement dans ses possibilités les plus propres, devenant par là et de fond en comble affrontement ou résignation, résolution ou abandon, libération ou servitude, face à l'alternative qui la met en demeure de décider d'elle-même en choisissant. Si l'on regardait au vieux sens des mots, la meilleure traduction [...] de l'allemand *Augenblick* serait le français *choix*, car le sens ancien de *choisir* est *voir* [p. 58].

C’est par là qu’il est tout autre chose qu’un présent ponctuel exclusif des temps passé et à venir. Car le « coup d’œil » de l’instant ne peut être qu’une vision d’avenir, d’un avenir qui se nourrit du passé par sa « reprise » au présent. L’ensemble de ce mouvement par lequel l’existence atteste sa liberté constitue l’instant : par son caractère essentiellement « rythmique », il met hors-jeu les représentations traditionnelles du temps comme ordre de la succession.

Ce caractère central de l’instant n’est nullement invalidé par la perspective de l’histoire de l’être qui donne sa tournure à la pensée de Heidegger à partir des années 1930. La conjonction des temps qui définit l’instant reconduit au contraire cette notion au cœur de cette pensée. Dans cette perspective en effet, l’instant peut encore nommer le véritable « présent », présent « qui prend sa source dans l’appel que se lancent l’un à l’autre provenance et avenir » (GA 12, 95 ; *Acheminement vers la parole*, p. 98). L’instant est alors le lieu où, les temps se répondant, un commencement peut avoir lieu, ouvrant la dimension d’une possible histoire. C’est pourquoi Heidegger, tout en insistant sur la longueur du temps nécessaire au « remerciement » de la métaphysique, évoque pourtant bien l’« instant » décisif de son « dépassement » (voir par exemple GA 67, 43).

On notera que cet « avoir lieu » qui caractérise l’instant est le signe des rapports entièrement nouveaux que Heidegger tente d’établir entre espace et temps dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, § 238-242). « Lieu » et « instant » sont chacun un côté du trait d’union du *Zeit-Raum*, littéralement l’« espace de temps ». Le *Dasein* peut par là être nommé le « site de l’instant » *(Augenblicks-Stätte)* : au fond, le « là » de l’*Ereignis* en tant qu’éclair de l’être.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *De l’existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

→ Espace-et-temps. Kierkegaard. Présent. Résolution.

Insurrection

Der Aufstand

Der Aufstand désigne l'état dans lequel se trouve l'être humain à l'époque des Temps nouveaux. Heidegger entend pleinement le mot *der Aufstand* à partir du verbe *aufstehen*. Il indique une manière de faire tenir, plus exactement faire tenir verticalement ce qui défie la pesanteur. D'où le double sens du verbe *sich aufstehen* : se dresser, s'ériger et aussi s'insurger, c'est-à-dire s'ériger contre ce que l'on met au défi. *Der Aufstand* signifie ainsi l'insurrection, et plus précisément l'insurrection au sein de laquelle l'insurgé se dresse et s'élève lui-même en faisant ainsi clairement apparaître la puissance de la volonté à partir de laquelle il s'insurge. L'insurrection n'est donc pas la lutte. Être insurgé, c'est se dresser soi-même de façon inflexible de sorte à être au centre du cercle de visibilité, c'est-à-dire de sorte que ce qui est revendiqué soit seul visible et qu'aucun compromis ne soit possible. Dans une insurrection, ce qui adviendra à l'issue de celle-ci est posé par avance par ceux qui sont insurgés. La mise au défi constante qu'impose la technique à toutes choses en exigeant qu'elles soient un fonds exploitable met l'être humain en situation d'*Aufstand* :

> L'homme se dressant en insurrection et le monde comme objet faisant face vont tous deux de pair. Dans le monde objectivement en face, l'homme se dresse insurrectionnellement. L'homme insurrectionnel n'admet le monde que comme objet lui faisant face. L'objectivation est maintenant l'attitude fondamentale par rapport au monde. L'aître intime, aujourd'hui encore en retrait, de l'objectivation, non ce qui en serait la conséquence et encore moins le symptôme, c'est la technique [*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 110].

Ne cessant de défier ce qui ne se tient pas encore en face de lui comme objet sur lequel il a la mainmise, l'être humain est constamment en état d'insurrection. L'insurrection constante est donc imposée à l'homme à partir du moment où il se considère comme celui auquel rien ne doit échapper, comme celui par lequel tout doit être érigé comme objet sur lequel il règne en tant que sujet. L'insurrection est l'état nécessaire du sujet qui vise à s'établir en vue de la « souveraineté inconditionnée » (GA 5, 289 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 347). L'insurrection n'a pas d'issue en ce qu'elle est motivée par la pure et simple volonté de ne cesser vouloir se dresser soi-même vis-à-vis de ce qui est sommé de devenir objet. C'est pourquoi Heidegger remarque que l'insurrection est le nouveau visage d'une « guerre » qui n'est plus l'envers de la paix parce que dans l'insurrection l'homme s'insurge d'abord contre son être propre. Tant que régnera cette insurrection historiale, aucune paix véritable n'aura plus lieu de se déployer (*Dépassement de la métaphysique*, § xxvi) et Heidegger date

significativement du 8 mai 1945 ces lignes qui achèvent le dialogue *La Dévastation et l'attente* :

> En ce jour où le monde fête sa victoire
> et n'avait pas encore compris qu'il est
> depuis déjà des siècles, vaincu par
> sa propre insurrection [p. 70].

Adéline Froidecourt.

→ Autodestruction. Dévastation. Fonds disponible. Guerre. Mal. Nihilisme. Sujet. Volonté.

Interprétation

C'est le mérite incontesté de Heidegger d'avoir mis la question de l'interprétation au cœur de la pensée de notre temps, sans qu'il soit pour autant question avec lui d'une philosophie *de* l'interprétation, car *interpréter* est lié à la tâche d'éclaircissement de qui s'efforce de *lire* le monde : l'exercice en œuvre, explicite ou non, de notre entente de l'être. « Penser, c'est parler, et la parole – une écoute », écrivait déjà Kant dans l'*Opus postumum* (p. 242) : c'est dans cette circularité propre à l'entendre que s'exerce l'interprétation. D'où la définition qu'en donne Heidegger à l'orée du § 32 d'*Être et temps* :

> Comme entendre *[Verstehen]*, le *Dasein* projette son être sur des possibilités. Cet *être auprès des possibles* porté par l'entendre est lui-même [...] un pouvoir-être. Le projeter intrinsèque à l'entendre possède la possibilité propre de se développer à force d'exercice. Cet exercice qui donne figure à l'entendre *[Ausbildung]*, nous le nommons *interprétation [Auslegung]*. En elle l'entendre fait sien ce qu'il entend en entendant.

Comme *praxis* de l'entendre, interpréter est donc une donnée élémentaire de l'existence (un existential) – d'autant plus fondamentale qu'elle rend possible *qu'il y ait* du sens, autrement dit qu'il y ait un *monde*. D'autre part, l'interprétation ouvre la connaissance philosophique comme cet exercice de *lecture* dont l'herméneutique réside dans la formule inspirée d'Empédocle et qu'ont reprise Platon comme Goethe :

> Jamais l'œil ne pourrait voir le soleil s'il n'était lui-même solaire.

Heidegger en développe la leçon dans son *Schelling* :

> [...] nous ne connaissons que ce dont nous avons l'intuition ; nous n'avons l'intuition que de ce que nous sommes ; nous ne sommes que ce à quoi nous appartenons. Mais cette appartenance n'a d'*être* que dans la mesure où nous en témoignons. Et ce témoignage n'advient qu'en *étant* le là [GA 42, 97 ; *Schelling*, p. 103].

Même s'il s'est attaché à dégager maintes figures de l'interpréter, en particulier celles qui rythment la vie quotidienne, Heidegger se distingue avant tout par sa pratique magistrale et pour ainsi dire midrachique de l'interprétation des textes. Dans une lettre à Hugo Friedrich de 1963, Hannah Arendt l'analyse en ces termes :

> Sa prétendue « violence » n'est autre que celle présente dans les fameuses « distorsions » de Picasso. [...] Heidegger n'interprète plus sous la forme du reportage, tel qu'il consiste à commencer par donner un compte rendu de l'œuvre concernée avant d'en proposer ensuite une interprétation. Au lieu de quoi il s'installe au cœur de l'œuvre, ce qu'il appelle [...] le non-dit. C'est en tout cas comme un espace ménagé où le lecteur ou l'auditeur peut prendre place. À partir de là, l'œuvre se développe, du texte imprimé ayant statut de résultat [...] en une parole vivante susceptible de trouver du répondant. Ce qui vous semble ressortir à de la violence me semble être une vivacité spécifique ; à s'installer dans l'espace qui réside au sein de l'œuvre elle-même, c'est la différence entre la pensée et ce qui a été pensé, entre l'inspiration poétique et le poème, qui se trouve abolie – différence elle-même absente de la genèse de l'œuvre [voir Arendt/Heidegger, *Lettres*, p. 319].

Emportée par son enthousiasme, H. Arendt se trompe néanmoins sur le dernier point : loin d'être abolie, la différence entre penser et ce qui est pensé est au contraire mise en abîme. Quand a lieu une véritable interprétation se produit un phénomène singulier : l'impression que l'interprète comprend « mieux » le penseur que celui-ci ne s'est lui-même compris. Les sophistes en concluent que le penseur ne savait pas ce qu'il voulait vraiment dire et qu'ils pourront, eux, s'en charger mieux que lui. Mais il ne s'agit pas de cela. Lors de chacune de ses grandes interprétations, Heidegger s'est arrêté sur cette étrangeté, par exemple dans son cours sur Héraclite :

> Qu'un penseur puisse être « mieux » compris qu'il ne s'est lui-même compris n'est en rien une insuffisance qui devrait lui être imputée, mais le signe de sa grandeur. Seule en effet la pensée originelle abrite en elle cette richesse de toujours se refuser à être entièrement pensable et de pouvoir être à chaque fois « mieux » comprise, c'est-à-dire autrement [...] [GA 55, 63].

Ce comprendre *autrement* se fonde sur le fait que jamais l'interpréter ne peut viser une interprétation unique et définitive (source de tous les contresens), alors que c'est au contraire la « lecture multiple qui est

l'élément où la pensée doit se mouvoir pour être rigoureuse » (GA 8, 75). Bref, « mieux comprendre n'est jamais le mérite de l'interprète : c'est la foison de ce qui s'offre à l'interprétation » (GA 55, 64).

Pour être ainsi en résonance avec cette foison qui s'offre à l'interprétation, l'interprète doit être à même d'entrer dans le jeu, et pour cela prendre le risque d'effectuer un *déplacement* : s'ouvrir à ce qui est étranger en se mettant « hors de soi » – c'est au sens propre la *transe* herméneutique caractéristique des poètes, telle que Platon l'a décrite dans le *Ion* en l'attribuant à l'espace ouvert par le « partage divin ». Cet être-hors-de-soi permet de dégager la loi de toute interprétation : la parole que nous lançons en avant ne doit pas surpasser celle qui s'adresse à nous, mais aller à sa rencontre. C'est ce que dit en toutes lettres Heidegger avant de se lancer dans son interprétation de l'hymne « Grèce » de Hölderlin :

> [...] nous ne sommes en état d'*entendre* que dans la mesure où, de nous-mêmes, nous adressant à lui, nous disons d'avance quelque chose à ce qui voudrait s'adresser à nous. La parole lancée en avant, il ne faut pas qu'elle surpasse ce qui s'adresse à nous ; il est seulement nécessaire qu'elle aille à sa rencontre. C'est pourquoi nous sommes tenus de prendre écoute du poème à partir de ce qui nous concerne en l'âge présent du monde. Seulement là le poète parle lui-même, bien distinct, à partir de ce qui lui est propre, et nous parle [GA 4, 156 ; *Approche de Hölderlin*, p. 202].

Ici il importe de bien faire attention : cette *rencontre* qu'offre l'espace de jeu propre à l'interprétation n'est aucunement l'amorce d'une fusion (collision et confusion). La véritable rencontre appelle le déploiement de la plus tendre séparation – le respect de la « bonne lointaine distance ». C'est au fond l'illusion propre à toutes les interprétations de type historique *(historisch)* que de nier la séparation en vue de vouloir tout comprendre (au double sens du verbe com-prendre). Les interprétations que propose Heidegger sont historiales *(geschichtlich)* – ce qui veut dire du même coup qu'elles endurent l'épreuve de ce qui est étranger et par là même laissent ouvert l'incompréhensible – comme au demeurant aussi l'inouï. Dans ses textes réservés à l'attente comme le *Dialogue occidental* (GA 75, 62-70) et *Sur le commencement*, Heidegger revient à plusieurs reprises sur cette dimension d'*étrangeté* pour en dégager le caractère destinal *(geschicklich)* :

> Il faut que dire & penser soit d'une manière ou d'une autre *accessible*, autrement dit il faut qu'une impulsion puisse en procéder en vue de mettre en œuvre la méditation. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il doive être *compréhensible* [GA 70, 147].

Cela ne signifie aucunement que l'interprétation soit condamnée à rester « incompréhensible », mais que nous devons d'abord nous demander comment interpréter ce qui, littéralement et dans tous les sens, *a perdu sens*. La question inaugurale de Heidegger, la question du *sens* (de être) se tourne *autrement* : elle n'est plus à entendre comme projection d'être le là, mais, sans plus aucun point de repère métaphysique, comme *vérité de l'estre*. D'où le changement d'inflexion : sans disparaître, la dimension existentiale de l'interpréter passe au second plan à la lumière de sa dimension historiale, où interpréter devient le foyer de la pensée de l'autre commencement. « La pensée du premier commencement, explique Heidegger [GA 70, 148], n'a encore rien d'un interpréter » – d'où une nouvelle définition où, à l'appropriation caractéristique de l'entendre, se substitue la sauvegarde du non-entendre :

> Interpréter, c'est chaque fois faire sortir en mettant bien à plat – *ex-pli-citer* ce qui en soi, à même son déploiement *initial* (là où s'attache toute l'emprise de l'initial) sauvegarde l'effet d'étrangement. L'ex-pli-citation *[Heraus-legen]* conduit au cœur de l'ouvert, mais sans rien enlever de l'étrangeté propre à l'initial, et même en la lui laissant. Cette façon toute simple dont le commencement a de *laisser* en soi déployer son aître a le caractère d'une mise à l'écart et à bonne lointaine distance.
> L'initial est en contrecoup re-mis à sa place au cœur de ce qui ne cesse d'avoir été comme au cœur de l'être qui vient, puisqu'ils en partagent la richesse du foyer de la manière la plus tendre.
> Cette mise à bonne lointaine distance caractérise entièrement l'interpréter et rend lisible le rapport où se déploie son aître depuis le commencement et vis-à-vis de lui. Une telle mise à bonne lointaine distance est l'ouverture en plein dire de l'Entre-temps, est le dire de l'estre même.

Dans le livre qu'il a écrit immédiatement après *Sur le commencement*, et qui a pour titre *L'Avenance*, Heidegger est revenu sur cet Entre-temps *(Inzwischen)* qui permet de sauvegarder la « mise à bonne lointaine distance », pour l'illustrer à l'aide de l'image chère à Hölderlin des « cimes les plus séparées » *(Patmos)* :

> Un éclair peut soudainement manifester à la lumière les cimes lointaines d'un massif montagneux. Il devient alors inutile d'escalader ces cimes et de les soumettre à l'éclairage d'une proximité privée de lumière ; c'est ce que poursuit la description historisante de ce que transmet l'histoire de la philosophie.
> Demeure la question essentielle de savoir si une pensée est à même d'être l'arbre attirant sur lui le coup de foudre qui dispense cette clarté.
> Comprendre un penseur, cela veut dire se retrouver directement en face de ce qu'il a pensé en se tenant sur la « cime la plus séparée » ; cela veut dire être cime soi-même ; cela veut dire : endurer le silence et la lumière qui rayonnent du massif. Comprendrons-nous un jour cette manière de comprendre ? Ou est-elle à jamais perdue ? [GA 71, 53.]

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – E. Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, Paris, PUF, coll. « « Épiméthée », 1986.

Bibliographie – I. Auriol, « Interpréter n'est pas une technique ou : de l'intelligence comme écoute », *Intelligence du corps*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 2013. – F. Fédier, *Interprétations*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1985.

→ Auto-interprétation. Entente. Explication. Explication de fond. Hölderlin. Pensée juive. Philologie.

Invérité

« La question de l'invérité n'est aucunement un détour, mais le seul chemin possible, le chemin menant droit à l'aître de la vérité », écrit Heidegger dans le cours intitulé *De l'aître de la vérité, Approche de l'« allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon* (GA 34, 128).

Si, pour les Grecs, la vérité – *alèthéia* – signifie la suspension du retrait – du *lèthè*, en grec –, l'ouvert *sans* retrait, c'est-à-dire une victoire à chaque fois obtenue *à l'arraché* sur le retrait, il serait toutefois trop hâtif d'en déduire une contrariété radicale entre retrait et ouvert sans retrait. Aussi paradoxal que cela puisse paraître en un premier temps, le retrait en effet n'est pas l'ennemi de l'*alèthéia* mais sa source vive, il est, dit Jean Beaufret, « ce qui porte l'éclosion jusqu'à la propriété d'être elle-même » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 12). C'est ce que Heidegger s'applique à entendre et à faire entendre, dès la conférence *De l'aître de la vérité* :

> Le Dasein en tant qu'il ek-siste, engendre le premier et le plus étendu in-dévoilement *[Un-entborgenheit]*, la vérité originelle. L'in-essence [le non-aître, *Un-wesen*] originelle de la vérité est le secret. Le terme in-essence *[Un-wesen]* n'implique pas encore ici cette nuance de dégradation que nous lui attachons dès que l'essence *[Wesen]* est entendue comme universalité (κοινόν, γένος), comme *possibilitas [Ermöglichung]* de l'universel et comme son fondement. C'est que l'in-essence vise ici l'essence préexistante. D'ordinaire, cependant, l'in-essence désigne la déformation monstrueuse de l'essence dégradée [...] Pour celui qui sait, toutefois, le « in- » de l'in-essence originelle de la vérité comme in-vérité indique le domaine encore inexploré de la vérité de l'être [GA 9, 194 ; *Questions i*, p. 183 s.].

Une telle remarque est reprise dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 345, 351, 352, 356) et dans *Das Wesen der Wahrheit : zu « Beiträge zur Philosophie », Études heideggeriennes*, n° 18, p. 16 : l'invérité ne doit pas

être entendue comme le contraire de la vérité, le non-aître (l'in-essence) de la vérité ; elle en est plutôt l'aître.

Heidegger fait référence ici à l'errance *(Irre)* intime au Dasein (*De l'aître de la vérité*, § vii, *Questions i*, p. 186). Au monde, le Dasein, en effet, se retrouve à chaque fois embarqué dans une expérience non encore frayée, il se risque, d'un risque qui ressortit à sa finitude, c'est-à-dire à son intelligence de l'être. Aussi, l'errance, « composante essentielle de l'ouverture *[Offenheit]* » (*Questions i*, p. 187) qui est celle de l'homme à l'être, et de l'ouvertude *(Erschlossenheit)* qu'est l'homme même à l'être, est-elle « l'aître de la vérité de l'être » *(ibid.)* ? À la condition humaine répond l'indétermination, indétermination qui toutefois n'a rien de l'indécision ou de l'indifférence. À ce titre aussi l'errance est distincte de l'erreur. L'indétermination, dont l'errance est un mode, résulte de notre « engagement par et pour la vérité de l'être » (GA 9, 314), c'est-à-dire de notre engagement résolu dans la « constante incertitude du monde » (*Discours de rectorat*, dans *Écrits politiques*, p. 104). L'errance, ajoute Heidegger, est comme un « espace de jeu » (GA 9, 196) ; ce faisant, la pleine essence de la vérité, incluant sa propre in-essence, maintient le Dasein dans la détresse par le fait de ce va-et-vient perpétuel entre le secret et la menace de l'égarement.

Avec l'invérité, donc, notre attention doit se porter d'abord sur l'abritement en retrait, la *Verbergung*. Remontant jusqu'aux Grecs et en deçà des Grecs (*über das Grieche hinaus*, voir *La Fin de la philosophie et le tournant*, *Questions iv*, p. 137) qui ne font l'expérience de la vérité qu'à partir de l'ouvert sans retrait (ce qui fera dire à J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 12, que l'immondation commence avec la fixation d'*alèthéia* en tant qu'ouvert sans retrait), Heidegger passe donc du dévoilement *(Entbergung)*, de l'allégie *(Lichtung)*, au dévoilement abrité dans le retrait : à proprement parler, l'in-vérité, sachant qu'il n'y a là pas d'autre assise que l'*Abgrund*, cette assise *sans fond* qu'est le Dasein.

Autrement dit, encore : il y a l'expérience grecque de la vérité (expérience qui mène à l'expérience moderne) à partir de la présence *sans retrait* de l'étant et, en amont de l'expérience grecque, il y a le retrait qui abrite le dévoilement, qui en constitue la source vive. D'une certaine façon, très rapidement dit, cela correspond au passage, chez Heidegger, de l'être à l'*Ereignis*, *d'Être et temps* aux *Apports à la philosophie*, passage qui ne signifie pas l'abandon du premier (l'être) au profit du second (l'*Ereignis*),

mais un retour amont vers la vérité de l'être auquel appartient l'homme en tant que Dasein.

Il faut enfin signaler que Heidegger n'a pas seulement employé ce terme d'invérité pour désigner l'être le plus intime de la vérité en tant que dimension de l'abritement. Entendu cette fois comme simple négation, Heidegger emploie aussi invérité pour désigner le faux et montrer comment c'est sur la base d'une compréhension spécifique du faux que l'essence de la vérité a subi chez les Grecs une mutation décisive par rapport à l'expérience originale de l'*alèthéia* comme ouvert sans retrait.

C'est sur la base de l'ouvert sans retrait que l'inexactitude, l'inadéquation ou la fausseté vont prendre le pas sur le retrait et, ce faisant, « tirer » la vérité vers elles, la contaminer si bien que même son caractère de *sans*-retrait, de victoire arrachée au retrait, à l'échappée, ne nous est plus visible. Le terme « invérité » en vient alors à caractériser cette contamination à partir de laquelle va être déterminée la vérité en Occident. Comment, la vérité, contaminée par l'invérité comme inexactitude ou fausseté, a-t-elle pu prendre la figure de l'exactitude, le retrait et sa suspension même étant recouverts par ce processus, voilà ce que Heidegger travaille particulièrement dans le cours de 1931-1932 sur le *Théétète*, en remarquant que déjà chez Platon la « vacance de la question en quête du retrait comme tel, [qui] constitue la *preuve* décisive que l'ouvert *sans* retrait pris au sens strict commence [...] à perdre de son efficience » (*De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, GA 34, 125).

Pour désigner le contraire de la vérité *(alèthéia)*, du vrai *(alèthès)*, les Grecs employaient *pseudos*, dont l'étymologie signale une tout autre expérience. L'invrai, *pseudos*, ce qui est d'autant plus faux ou incorrect qu'il peut être confondu avec ce qui est vrai ou correct, va de plus en plus déterminer la vérité en la désignant alors comme *apseudos* :

> Platon en vient à appréhender l'aître du ψεῦδος en tant que non-rectitude du λόγος, de l'énoncé. Le λόγος devient le site et le *lieu* du ψεῦδος. L'aître de l'in-vérité est maintenant la non-rectitude et devient, de caractère de la vue qui, en voyant de travers, se porte à côté, un caractère du λόγος, de l'énoncé. Mais l'invérité est le contraire de la vérité ; par suite, la *vérité* doit avoir elle aussi son site dans le λόγος. Donc, la vérité est la rectitude de l'énoncé (voir Aristote, *Métaphysique*, &grec;Θ&grec1;10, 1051 b 3-5) [GA 34, 319].

Faute d'une entente assez originaire de l'*alèthéia* qui « n'est pas d'abord un caractère du comportement connaissant, du dire et du jugement, mais de ce qui y est en cause, de l'étant » (GA 34, 139) et de ce qu'elle contre, à savoir l'oubli *(lèthè)*, lequel ne renvoie pas davantage à un état subjectif mais au retrait de ce qui est en cause, la vérité comme arrachement à l'échappée et suspension de celle-ci devient le contraire de la non-rectitude : la rectitude. Or : « que d'abord l'étant se retire, telle est la raison pour laquelle quelqu'un qui cherche à le connaître ne peut plus ajuster son regard sur lui » (GA 34, 139).

C'est de l'invérité déterminée comme fausseté depuis Platon jusqu'à nous que résulte la vérité exclusivement définie comme exactitude *(Richtigkeit)* et, du coup, l'indifférenciation de la vérité et de l'exactitude. Or, ce qui est exact n'est pas nécessairement (ou pas encore) vrai. « Que la terre tourne autour du soleil est peut-être, et seulement peut-être, exact, mais cette exactitude est-elle pour autant la vérité ? » (GA 55, 94.) Tant que ce qui est en cause n'est pas retenu en sa « nudité première » (voir R. Char, *Œuvres complètes*, p. 675), en son aître, l'exactitude peut se faire passer pour la vérité. Aller à rebours de ce mouvement, « chercher le vrai à travers l'exact et au-delà » (GA 7, 9) est la seule condition qui, nous faisant remonter de l'exact vers le vrai, nous expose aussi à notre finitude, notre relation à l'être. Et ouvre une possibilité pour nous d'entendre ce qu'a tenté de dire aussi Heidegger avec l'in-vérité comme aître de la vérité.

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985. – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983. – M. Heidegger, *Das Wesen der Wahrheit : zu « Beiträge zur Philosophie »*, *Études heideggeriennes*, nº 18, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

→ Abritement. *Alèthéia*. Flagrance. *Lichtung*. Secret. Urgence. Vérité.

-ismes

C'est dans la *Lettre sur l'humanisme*, en essayant de répondre à la question de Jean Beaufret sur la façon de redonner un sens à l'humanisme, que Heidegger s'interroge : « Le malheur qu'entraînent les étiquettes de ce

genre n’est-il pas encore assez manifeste ? » (GA 9, 315.) Nous sommes en 1946, alors que se font encore sentir les ravages qu’a entraînés la « guerre des visions du monde », entre nazisme et communisme.

Dans la *Lettre*, Heidegger rattache les mots finissant en -isme à une pensée qui, devenue étrangère à son aître, n’est plus qu’une fabrique de « philosophies » (et l’« existential*isme* » est l’une de ces « philosophies »). Le suffixe -isme ne sert qu’à produire de simples « étiquettes » (GA, 9, 315) qui alimentent le marché des doctrines, opinions ou points de vue dont *on* est friand. De telles étiquettes, en effet, sont autant d’expressions de la domination de la subjectivité, de l’auto-imposition de l’homme, *animal rationale*, comme « centre de l’étant » (GA, 9, 353) – alors qu’il s’agirait de remonter enfin aux conditions de ce subjectivisme métaphysique, et, du même coup, d’en terminer avec l’instrumentalisation du langage dont témoigne également l’usage de ces -ismes.

Dominique Saatdjian.

→ Antisémitisme. Communisme. Existentialisme. Fanatisme. Humanisme. Journalisme. Libéralisme. Nationalisme. Nazisme. Romantisme.

Ister (Danube)

La désignation du Danube sous le nom d’*Ister* remonte à l’Antiquité (voir Ronsard, « Élégie à M. de Nicolay »).

Ister désigne un hymne inachevé de Hölderlin auquel Heidegger a consacré un cours pendant le semestre d’été 1942 (GA 53). C’est le dernier portant sur Hölderlin (GA 39, *La Germanie* et *Le Rhin*, date du semestre d’hiver 1934-1935 ; GA 52, *Mémoire*, du semestre d’hiver 1941-1942). Les *Conférences*, elles, sont rassemblées en français dans *Approche de Hölderlin* (GA 4).

Norbert von Hellingrath a donné à cet hymne son titre, choix que salue Heidegger comme « tout à fait heureux » (GA 53, 11), en écho à un autre nommé par Hölderlin lui-même « À la source du Danube ». L’hymne, en grec, chante les dieux et les héros. Mais en est-il ainsi avec Hölderlin ?

« Istros au beau cours », fils comme bon nombre d’autres fleuves, de Thétis et d’Océan, nous apprend Hésiode... *Ister*, forme romaine du nom

empruntée aux Grecs, qui ne connaissaient que le cours inférieur du fleuve pour y avoir entre autres fondé une cité, désignait l'aval du long cours d'eau, tandis qu'en amont, il portait le nom celte *Danuvius*, *Donau*. Mais avec Hölderlin, *Ister* désigne à l'inverse le Haut Danube « comme si le fleuve qui sous le nom d'Ister, appartient à l'Orient étranger, était présent, dans le Haut-Danube » (GA 4, 74). Pindare, le poète dont Hölderlin entend les « harmoniques » (GA 53, 61) l'évoque : « la source ombreuse de l'Ister » (Troisième *Olympique*, traduite partiellement par Hölderlin).

Les fleuves ne sont pas à proprement parler des dieux (GA 53, 39) comme dans l'*Iliade*, XXI, mais « ce qui a surgi purement », autant dire « énigme » (GA 39, 23-4), « donnant lieu », permettant aux hommes auxquels échoit leur cours une véritable habitation, un séjour, lieu qui rassemble en lui le quatuor : mortels et dieux, terre et ciel (GA 7, 151 ; *Essais et conférences*, p. 176-177). « Les hommes sont en quatuor, dès lors qu'ils habitent » (GA 7, 152). « Le fleuve donne lieu pour une habitation de l'homme historial sur cette terre » (GA 53, 39), tout en habitant lui-même en pure beauté (GA 53, 42).

Le poète soucieux de l'origine, est assigné à en garder mémoire. L'Ister a ceci de particulier qu'il semble à sa source refluer vers elle, qu'il ne peut oublier son origine (GA 53, 182). Hölderlin comme Heidegger connaissent bien le Danube proche de sa source (de Donaueschingen dans le parc du Château jusqu'à Beuron, en contrebas de l'Abbaye, et même plus à val). C'est comme s'il allait à contre-courant, de l'est, en passant par la Grèce, vers l'ouest (GA 53, 42-3). Il a invité l'étranger, Héraclès, à sa source, pour mieux se retrouver lui-même : « Bienheureuse Souabe, ma mère » (« La migration », IV, 167*)*. Est-ce dire que les Grecs nous sont indispensables, comme ceux que nous ne sommes pas, pour mieux nous connaître nous-mêmes ? (lettre de Hölderlin à Böhlendorf du 4 décembre 1801). Nous avons à commencer de penser les mystérieuses relations avec l'Est que dit l'« Ister » de Hölderlin, écrira Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 338).

Nous modernes, qui voyons le fleuve comme une source d'énergie ou un lieu de villégiature, et la poésie comme « évasion », ou comme un « ornement de la pensée », oublieux que nous sommes de l'origine ainsi que de son « trouvère », nous sommes sourds à l'« Ister », tant qu'une métamorphose essentielle n'aura pas permis à notre être d'avenir de se retrouver (GA 7, 40). Mais ce serait là déjà penser et nous n'y sommes pas

encore. En outre la pensée est un « pauvre prélude » (GA 81), pour les chants du « poète devancier des poètes » (GA 5, 319-320), qui continuent de nous être adressés, et d'abord aux Allemands, qui ayant même langue pourraient avoir ouïe plus affidée (GA 39, 221).

Cécile Delobel.

Bibliographie – W. Biemel, « Zur Deutung der Ister-Hymne », *Études heideggeriennes*, nº 3/4, Berlin, Duncker & Humblot, 1987/1988.

→ Allemand. Hölderlin. *Geviert*. Rhin.

J

Jaccottet, Philippe (né en 1925)

Tout, en apparence, était fait pour rapprocher Jaccottet et Heidegger, pour permettre au poète de saluer le philosophe : le souci commun de la poésie, le dialogue avec Hölderlin, la tradition de Rilke. Or il semble que cette rencontre n'a pas eu lieu pour des raisons paradoxales, qui s'expliquent par la volonté expresse de Jaccottet de tenir à son *quant à soi*. Si l'on regarde les propos publiés par le poète, ce sont souvent les mêmes critiques qui reviennent, des critiques qui n'en disent pas tant sur l'œuvre de Heidegger que sur l'insuffisance où se trouve Jaccottet, qui se défend de texte en texte contre toute possibilité d'influence par autrui. En effet, longtemps chroniqueur littéraire, autrement dit journaliste, Jaccottet ne manque pas d'une certaine causticité lorsqu'il évoque le penseur dont il a dû sentir en quoi il le surplombait, et par rapport auquel il lui a importé de prendre du champ dans la peur où il devait se trouver de suspendre ses recherches, qui n'en ont eu, dès lors, que plus d'importance. Un exemple ? Ce texte du 23 décembre 1953, paru dans la *Nouvelle revue de Lausanne*, où Jaccottet fait part, à propos de Sartre, de son agacement devant la renommée de Heidegger :

> Les uns, parce que Sartre a paru mettre la philosophie allemande au niveau de tous, se croient tenus, pour avoir lu quatre pages de Heidegger, d'écrire des romans métaphysiques dont il n'est pas un héros qui ne s'étrangle une fois ou l'autre, comme sur une arête de poisson, en prononçant des termes philosophiques trop compliqués pour lui : et en avant les trompettes bouchées de l'angoisse et de la déréliction !

Ou encore ce texte du 16 février 1957, publié dans *La Gazette de Lausanne*, où Jaccottet commente la dernière livraison de Nathalie Sarraute :

> Ce qui nous lie à ce livre assez rapidement, ce qui nous le rend cher et proche, ce n'est pas que Sartre, à son propos, puisse évoquer Heidegger – référence devant laquelle, aujourd'hui, il semble qu'il faille aussitôt s'incliner, nouvelle espèce d'*imprimatur*...

On pourrait multiplier les exemples, mais ceux-ci risqueraient de masquer que Jaccottet ne méconnaît pas non plus Heidegger, qu'il lui arrive de rentrer en dialogue avec lui comme dans *Éléments d'un songe* :

– Pour vous la poésie est le salut, la « gardienne de l'Être », un résidu peut-être misérable mais demeuré pur de la religion, la vraie philosophie, que sais-je encore ? Il me semble connaître ces formules éclatantes et, si l'on y songe, assez prétentieuses. Moi qui ne voyais dans la poésie qu'un jeu, merveilleux quelquefois, mais si frêle, si frivole...
– Tâchons d'être plus précis encore. Je n'aime pas plus que vous ces formules, et tout ce que l'on peut avancer contre elles, j'y ai songé aussi.

Jaccottet sait qu'il ne peut en être quitte à si peu de frais avec un homme qui a avancé avant lui sur des terres qu'il a faites également siennes. Il le salue discrètement dans son introduction aux *Œuvres* de Hölderlin dans la « Bibliothèque de la Pléiade ». Mais surtout nous savons désormais qu'il l'a lu dès le début des années 1950, comme sa correspondance, parue en 2002, avec Gustave Roud en atteste. Poète du *peut-être* plus que de l'*être*, Jaccottet n'écrivit-il pas le 5 décembre 1952 à son cher ami :

Je n'ai pas beaucoup avancé à mon livre. L'idée m'était venue un jour de lire l'essai de Heidegger sur Hölderlin ; il m'a semblé si pénétrant que je me suis jeté imprudemment dans les *Holzwege* où se trouve un hommage à Rilke, intitulé *Wozu dichter ?* (ce qui est encore de Hölderlin, dans *Brot und Wein*). Il y a une telle rigueur, un tel sérieux dans ces essais qu'après les avoir lus on n'a guère le front de penser qu'on puisse penser à son tour !

Stéphane Barsacq.

Ouvrages cités – Ph. Jaccottet, *Éléments d'un songe*, Paris, Gallimard, 1961. – Ph. Jaccottet et G. Roud, *Correspondance 1942-1976*, J.-F. Tappy (éd.), Paris, Gallimard, 2002.

→ Rilke.

Jantzen, Hans (1881-1967)

Parmi les historiens d'art que Heidegger aimait rencontrer une place de premier plan revient à Hans Jantzen, comme en témoigne l'hommage qu'il lui a rendu lors de ses obsèques (GA 16, 687-689). Une véritable amitié a existé entre eux. Jantzen avait suivi un séminaire de Heidegger sur le traité de l'âme d'Aristote et ses études sur l'art gothique en portent la trace comme aimait à le rappeler J. Beaufret (voir, par exemple, *De l'existentialisme à Heidegger*, p. 118). Heidegger conseillait toujours la lecture de l'essai *Structure interne de l'église gothique* (1927) que Julien Hervier a traduit en français. La notion de « structure diaphane », véritable

bijou phénoménologique, que dégage Jantzen jette une vive lumière sur l'essence du gothique à son apparition en Île-de-France à la fin du XIIe siècle. Dans la première version de *L'Origine de l'œuvre d'art* (1935, voir *Études heideggeriennes*, nº 5, 1989, p. 5-22) un des exemples pris par Heidegger est *das Bärbele* auquel Jantzen venait de consacrer une monographie. Il s'agit d'un groupe sculpté à Strasbourg par Nikolaus Gerhaerts van Leyden (1420/1430-1473) représentant une femme, Bärbel von Ottenheim, et son mari (le groupe est aujourd'hui dissocié, la femme étant au Liebighaus à Francfort-sur-le-Main et l'homme à Strasbourg, Musée de l'Œuvre Notre-Dame). Kurt Bauch, Inge Krummer-Schroth sont des élèves de Jantzen. Quand le marchand E. Beyeler mit en dépôt au prieuré Saint-Alban (à côté de Bâle) la collection Thompson (88 œuvres de Paul Klee, aujourd'hui au Musée de Düsseldorf) H. Jantzen et H. W. Petzet ne furent pas les derniers à venir la voir !

François Vezin.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

Bibliographie – M. Heidegger, GA 16, 687-689, *En Mémoire de l'ami qu'était H. Jantzen*, trad. F. Vezin dans *Cahiers philosophiques*, nº 66, Paris, CNDP, 1996, p. 111-114. – H. Jantzen, *Structure interne de l'église gothique*, dans *L'Information d'histoire de l'art*, 17e année, nº 3, mai-juin 1972, Paris, J. B. Baillère, p. 103-112.

→ Bauch. Buschor. *Geviert*. Krummer-Schrott.

Janus

À la fin du *Séminaire sur la conférence « Temps et être »* – sous l'étrange désignation de « la transformation de l'Être en l'Événement *[die Verwandlung des Seins ins Ereignis]* » –, est prise en vue l'étonnante « mutation du rapport à l'Être » au gré de laquelle pourrait avoir lieu « l'autre penser » : celui d'une pensée de l'*Ereignis*. Il s'agit là de la « question de la *Kehre* », pour autant que celle-ci concerne la configuration du « chemin d'''Être et temps'' à ''Temps et être'' – et de là jusqu'en l'*Ereignis* » (GA 14, 61 – voir *Questions iv*, p. 89 s.). La *loi de courbure* de ce chemin n'est autre que celle au fil de laquelle s'accomplit *la mutation*

(ou *la métamorphose*) *de l'Être en l'Ereignis*. Les mots de *mutation*, ou de *métamorphose* – *Wandlung* et *Verwandlung* –, de frappe *métaphysique*, s'appliquent tout d'abord « aux figures changeantes en lesquelles l'Être se manifeste de manière époqualement historiale », au cours des différentes phases (ou « époques ») de l'histoire de la métaphysique. Et cette « suite d'époques » doit être désormais ressaisie, dans l'aventure de l'histoire de l'Être, comme une « libre suite » – *eine freie Folge* – et non point à la manière d'un enchaînement de nécessité « causale ». Mais si l'histoire de la métaphysique, envisagée à la lumière de l'*histoire de l'Être*, doit apparaître comme l'*histoire de l'oubli de l'Être n'y cessant de s'accroître* –, c'est au sens où pourrait enfin s'y laisser discerner une sorte de « rapport *[Verhältnis]* » secrètement soutenu entre les « mutations époquales de l'Être », d'une part, et, d'autre part, ce qu'il faut désormais envisager de penser comme le *retrait de l'Être* :

> Entre les mutations époquales de l'Être et ce qui en est le retrait *[Entzug]*, se laisse entrevoir un rapport *[Verhältnis]* qui n'est pas de causalité. Ce qui se peut dire, c'est que plus on s'éloigne du matin de la pensée occidentale, de l'ἀλήθεια, plus celle-ci entre dans l'oubli, et plus distinctement le savoir, la conscience *[Bewußtsein]*, s'y mettent en avant – tandis que l'Être se retire. Ce retirement de l'Être demeure, qui plus est, en retrait *[verborgen]* [GA 14, 62 ; *Questions iv*, p. 90].

Cette *libre suite* d'« époques » (au gré desquelles se détermine le cours de l'histoire de la métaphysique) s'éclaire, à la lumière de la pensée de l'histoire de l'Être, du mystérieux « rapport » qu'elle semble avoir « soutenu » (à son insu ?) à l'*énigme* longtemps inaperçue de la dispensation de la vérité de l'Être, au gré d'autant d'*époques* qui ne sont autres que les phases (non point seulement successives, mais subtilement « enchevêtrées ») de la dispensation de l'Être, en tant que sous-tendues par ce qui en est le retrait, l'immémoriale « retenue » : celle-là même du *retrait de l'Être* qui gît au cœur de l'*Ereignis* et qui en recèle l'« énigme » (celle-là même d'*Enteignis*, son envers au cœur de l'*Ereignis*). Cela ne saurait toutefois *commencer* de se faire jour, si ce n'est à la condition d'*une tout autre mutation et métamorphose* : celle à la faveur de laquelle la « pensée » désormais (non plus « philosophie ») pourrait commencer *à tourner* de la considération (encore métaphysique) de l'Être au « regard porté jusqu'en l'*Ereignis* » :

> De l'acception de la mutation *[Wandlung]* qui se dit eu égard à la perspective de la métaphysique, il reste alors à distinguer de façon tranchée celle qui est visée lorsqu'on dit que

> l'Être en est transformé, métamorphosé *[verwandelt]* – à savoir : changé en l'*Ereignis*. Ici, il ne s'agit plus d'une manifestation comparable à celle des diverses figures métaphysiques de l'Être, et qui leur fit suite – comme une nouvelle figure. Mais cela veut bien plutôt dire que l'Être – et avec lui l'ensemble de ses révélations époquales – y est bien contenu, dans la dispensation, mais qu'il s'y trouve aussi, comme dispensation, repris *[zurückgenommen]* dans l'*Ereignis* [GA 14, 62 ; *Questions iv*, p. 90-91].

C'est précisément là – à cette articulation décisive entre la « suite des figures époquales de l'Être », d'une part, et, d'autre part, la « mutation » constitutive de la « transmutation d'Être en *Ereignis* » –, que s'ouvre la considération du *Ge-stell*, de l'« aître de la technique » au péril de son « double aspect » – avec référence à une mystérieuse « tête de Janus » :

> Entre les figures époquales de l'Être et la transmutation *[Verwandlung]* de l'Être en l'*Ereignis*, se tient le *Ge-stell*. Lequel est comme une station intermédiaire, offre un double aspect *[bietet einen doppelten Anblick]*, est – pourrait-on dire – une tête de Janus *[einen Januskopf]*. Il [le *Ge-stell*] peut encore, en effet, être entendu comme une poursuite plus avant de la volonté de volonté, et par là comme une extrême marquature de l'Être *[als eine äußerste Ausprägung des Seins]*. Mais il est pourtant tout ensemble une préfiguration de l'*Ereignis* même *[eine Vorform des Ereignisses selbst]* [GA 14, 62-63 ; *Questions iv*, p. 91].

En ce sens, le *Ge-stell*, l'*aître même* de la technique moderne devenue planétaire, pourrait un jour devoir nous apparaître comme *ein* Vorspiel *dessen, was Ereignis heißt* (*Identité et différence*, GA 11, 46), comme « un *prélude* à ce qu'appelle *Ereignis* » : « à ce qu'*Événement* nous signifie », ouvrant ainsi, peut-être, l'occasion d'un « réveil », une issue à l'oubli de l'Être, et l'éventualité d'une « entrée au séjour en l'*Ereignis* » – d'un *Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis* (GA 14, 63). Il y aurait ainsi *dans* l'aître de la technique – au cœur du *Ge-stell* – tout à la fois la perspective ouverte sur ce qui paraît devoir être l'« état terminal *[Endzustand]* » de l'histoire de la métaphysique, mais aussi l'*éventualité* (certes, encore bien précaire) de quelque *autre penser* (l'autre commencement de penser) certes encore pré-liminaire et pré-alable, mais qui d'ores et déjà « regarde à l'avance en l'*Ereignis* » – et pour ainsi dire y *prélude*, au cœur du délaissement de l'Être. Tel serait le *double aspect* qu'offre le *Ge-stell* au *double visage* de Janus. Telle serait l'y-essentielle ambiguïté, la *duplicité* inhérente à l'aître de la technique planétaire. À la « mise en danger de l'Être par lui-même dans la vérité de son aître » – au cœur de l'« époque de la technique planétaire » –, viendrait comme se superposer (jusqu'à pouvoir même y coïncider) l'*éventualité salutaire* d'un aperçu préalable de la

pensée de l'*Ereignis* (si précaire celle-ci soit-elle encore, exposée au risque de sa propre perte).

Si le *Ge-Stell* peut apparaître – en ce très singulier contexte – sous l'emblème de la « tête de Janus » –, c'est parce que l'aître de la technique, dans toute l'*ambiguïté* qui est la sienne, *offre un double aspect*. Ce *double aspect*, c'est manifestement celui dont la double perspective est ouverte par le *double visage* traditionnellement prêté par la religion romaine archaïque à la figure du dieu Janus. Le *Ge-stell* pourrait devoir être « le visage de l'Être » – dont l'autre aspect (et peut-être l'envers) ne serait autre que l'*Ereignis* même. – En ce sens même :

> Un chemin signalé pour conduire à l'approche de l'*Ereignis* serait d'aller y-regarder jusque dans l'aître du *Ge-stell*, dans la mesure où ce dernier est une transition, un passage de la métaphysique jusqu'à l'autre penser [« une tête de Janus », est-il dit dans *Zur Sache des Denkens*, p. 57] ; car le *Ge-stell* est, en son aître, à-double-sens *[ist wesenhaft doppeldeutig]* [GA 15, 366 ; *Questions iv*, p. 301].

Heidegger ne manque pas de préciser en quoi consiste la périlleuse ambiguïté de ce *passage* signalé (Janus était, avant tout, le dieu des passages, puis, par là, le dieu « initial » : celui des passages à l'à-venir que sont les vrais commencements). Comme le disait déjà *Le Principe d'identité* : le *Ge-stell* (l'unité de ce qui rassemble toutes les guises du *Stellen*) est l'accomplissement et le remplissement de la métaphysique *(ist Vollbringung und Erfüllung der Metaphysik)*, en même temps que [la] préparation au dé-cèlement de l'*Ereignis (und gleichzeitig entbergende Vorbereitung des Ereignisses)*.

Conformément à quoi, s'il ne saurait s'agir, devant l'étrange ambiguïté de l'aître de la technique planétaire ainsi énigmatiquement placé sous le signe de Janus *au double visage*, d'« envisager l'essor de la technique comme un processus *négatif* » –, il « ne s'agit pas davantage », précise Heidegger, « de l'envisager comme un processus *positif*, au sens d'un paradis sur Terre »...). Et Heidegger de *surimposer* à l'inquiétante emblématique du dieu Janus, une comparaison qui ne l'est pas moins, encore qu'autrement énigmatique (GA 15, 366) : de *surimposer* au double visage de Janus l'image du *Ge-stell* comme « négatif photographique de l'*Ereignis* ».

Gérard Guest.

→ *Ereignis*. Événement. *Gestell*. *Kehre*. Péril. Technique.

Japon

Le Japon a été le premier pays étranger à prendre au sérieux le travail de Heidegger. Nombre des plus grands philosophes et penseurs japonais sont devenus, très tôt, ses étudiants. Les premiers commentaires sur sa pensée y ont été publiés dès 1924, et le premier livre consacré à sa pensée par le comte Kuki, fut publié en 1933. *Être et temps* a été traduit dès 1939, et il existe aujourd'hui cinq traductions différentes de l'ouvrage.

En 1921, alors que Heidegger travaillait sous la direction d'Husserl, Tokuryu Yamamouchi vint étudier en Allemagne. Yamamouchi était un jeune collègue de Kitarô Nishida – le fondateur de l'École de Kyôto – et d'une stature suffisante pour entrer en dialogue avec Heidegger dont il était l'exact contemporain. En 1930, de retour au Japon, il devint le premier introducteur de la phénoménologie dans son pays.

L'année suivante, deux autres visiteurs vinrent en Allemagne, qui allaient jouer un rôle majeur dans la philosophe japonaise : Hajime Tanabe et Kiyoshi Miki, tous deux étudiants de Kitarô Nishida.

Tanabe se rendit d'abord à Berlin pour étudier avec Alois Riehl avant de se rendre à Fribourg auprès de Husserl. Là, il rencontra Martin Heidegger, percevant très vite son importance. Tanabe était déjà l'auteur de livres importants sur la philosophie des sciences (1915) et des mathématiques (1918) quand il rencontra Heidegger. Jusqu'à la fin de sa vie, il le considéra comme le plus grand philosophe depuis Hegel.

Quant à Kiyoshi Miki, après avoir étudié avec Rickert à Heidelberg, il se rendit, en 1924, à Marbourg où Heidegger venait d'être nommé. Son premier livre publié au Japon porte l'empreinte de l'herméneutique du Dasein et les analyses de Heidegger à propos de l'être-vers-la-mort. *Être et temps* n'ayant été publié que l'année suivante, nombre des thèmes du livre de Miki ont été élaborés à partir des conversations qu'il eut avec le philosophe – ce qui permet d'en mesurer l'importance. Marqué par le bouddhisme de la Terre Pure, Miki s'engagea par la suite dans une méditation sur la place de l'imagination qui déboucha sur son livre principal *Kôsôryoku no ronri (La Logique du Pouvoir de l'imagination)*, très influencé par les analyses de Heidegger sur l'imagination transcendantale que l'on trouve dans son livre sur Kant de 1929.

Avant la publication d'*Être et temps*, Heidegger avait ainsi rencontré trois des plus éminentes personnalités de la pensée japonaise. Si nous savons

l'influence que le philosophe allemand eut sur eux, il nous est plus difficile de savoir en quelle mesure les discussions, tout particulièrement sur la mort, le rien et la vacuité, marquèrent ou non la conception d'*Être et temps* et permirent ou non à Heidegger d'avancer plus résolument sur son chemin de pensée. En tous les cas, cette importance du Japon fut si grande, que lorsque Miki transmit à Heidegger une invitation pour venir enseigner au Japon, ce dernier hésita à accepter et à quitter l'Allemagne. Une lettre à Karl Jaspers, du 18 juin 1924, en témoigne. Il y évoque très sérieusement cette offre qu'il reçut d'habiter avec sa famille au pays du Soleil levant pour trois ans, dans des conditions de travail excellentes et avec la possibilité de gagner un revenu conséquent.

Seinosuke Yuasa se rendit en Allemagne de 1926 à la fin des années 1930. Il étudia auprès de Heidegger et s'engagea dans la traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

À cette époque, le professeur de l'université de Kyôto Tetsurô Watsuji vint à son tour suivre les cours de Heidegger. Sa connaissance du philosophe allemand était surtout orientée sur *Être et temps*. Il tenta, selon un exercice propre aux intellectuels de tous les pays, d'en montrer les limites – Heidegger aurait oublié l'espace en se consacrant au temps, et sa pensée du Dasein ne permettrait pas de prendre en compte la réalité éthique et sociale. Heidegger aurait le tort d'insister sur l'élément individuel du Dasein comme prévalant sur le caractère collectif. Il est assez amusant de constater que les limites que tout un chacun relève dans la pensée de Heidegger trahissent surtout leur propre incompréhension. Certains Japonais reprochent ainsi à Heidegger de n'être pas assez confucéen (voir Graham Mayeda, *Time, Space and Ethics in The Philosophy of Tetsuro Watsuji, Shuzo Kuki, and Martin Heidegger*).

À la fin des années 1920, Heidegger rencontra aussi Shûzô Kuki, dont l'évocation est au cœur du « Dialogue avec un Japonais » *(Acheminement vers la parole)* et avec qui il se lia d'une profonde amitié.

En 1936, Keiji Nishitani vint étudier pendant deux ans avec Heidegger et y reçut la direction décisive pour sa propre pensée. Nishitani, marqué par la tradition zen, est l'un des plus importants auteurs japonais et sans doute l'un de ceux qui ont le plus profondément et le plus finement médité l'œuvre de Heidegger. Il a su se mettre à son école et ne pas restreindre sa pensée à une série de thèses diverses que l'on peut ou non remettre en cause. Le dialogue avec le philosophe allemand fut fécond et soutenu, Heidegger se montrant

avec lui, comme avec tant d'autres penseurs japonais, tout à la fois disponible et intensément soucieux d'entrer plus avant dans un questionnement réel. Nishitani a raconté avoir donné à Heidegger, en 1938, l'édition des *Essais sur le bouddhisme zen* de D. T. Suzuki, pour découvrir qu'il les avait déjà lus et qu'il était impatient d'en parler plus avant avec lui. Ils se rencontrèrent à de nombreuses reprises le samedi après-midi. Heidegger, souligne Nishitani, était un questionneur infatigable.

Dans toute l'œuvre de Nishitani, est présent un dialogue avec Heidegger qui repose sur la possibilité de faire se rencontrer l'Occident et le Zen pour affronter le nihilisme propre à notre temps et rendre à la dimension existentiale et à la méditation sur le rien et le néant leur nécessité. Dans son œuvre *La Religion et le Rien*, Nishitani part d'une étude de la vacuité bouddhique et analyse le nihilisme occidental comme incapacité à soutenir l'absence de fondement qui signe notre monde. Loin d'en être effrayé, ce n'est que dans le champ du néant ou du vide, sans cadre d'aucune sorte (telle que la notion d'un Absolu personnel, de Dieu, ou d'une substance ou idée absolue, *ousia* ou *eïdos*), que l'on peut « nager en eau claire comme les poissons ». Pour Nishitani, le bouddhisme et la pratique de la méditation qui en est le sens et le cœur consistent d'abord à nous apprendre à soutenir, dans la quotidienneté, le néant sans en être effrayé et sans être pris dans le nihilisme.

Tout au long de sa vie, Heidegger est donc entré en contact avec de nombreux Japonais, répondant au grand intérêt que son travail suscitait dans leur pays et soucieux de mieux comprendre ce pays et sa pensée.

Parmi les nombreux autres interlocuteurs de Heidegger qu'il est impossible de tous mentionner ici, signalons également Shinichi Hisamatsu. Le 18 mai 1958 se tint à l'université de Fribourg un colloque sur « L'art et la pensée », où se rendit le célèbre penseur et maître de thé (voir « L'art et la pensée », GA 16, § 230). Il y fut question de l'image et de son statut métaphysique, en dialogue avec la conception de l'art zen. Nous savons par ailleurs, grâce à H. W. Petzet, le vif intérêt que manifestait Heidegger pour l'art extrême-oriental et la fine connaissance qu'il en avait. Le lendemain, le 19 mai 1958, Heidegger reçu Hisamatsu dans sa maison. Leur entretien a été publié par Hartmut Buchner dans *Japan und Heidegger* (p. 189-192) et porte en partie sur une lecture de la peinture de Paul Klee.

Il est impossible de clore ce rapide panorama des relations entre penseurs japonais et Heidegger sans mentionner enfin Kôichi Tsujimura, son

principal traducteur. Il fut l'élève de Hajime Tanabe et de Keiji Nishitani et avait étudié avec Heidegger à Fribourg. C'est lui, qui, selon le vœu de Heidegger, prononça le discours pour l'anniversaire des 80 ans du penseur à Meßkirch, le 26 septembre 1969. Dans ce texte important Tsujimura montre la fécondité sans précédent du dialogue avec le Japon ouvert par Martin Heidegger, qui permet à chacun, l'Occident comme l'Orient, de trouver ce qui leur est propre :

> C'est seulement à travers cette autre pensée, dit-il, c'est-à-dire à travers « le pas qui prend du recul en amont et en dehors de la philosophie » que « ce qui est propre » à la pensée philosophique – et cela veut dire ici : propre à l'essence du monde occidental et aux hommes qui l'habitent – est « proprement » pris en vue. C'est un événement inouï. C'est en ce sens que nous autres Japonais nous voyons dans la pensée de Heidegger un regard sur soi : le « propre » de l'humanité occidentale et de son monde tels qu'ils se prennent en vue [*Martin Heidegger. Ansprachen zum 80. Geburtstag*, p. 14].

À la lumière d'une telle déclaration, nous pouvons examiner la question de savoir pourquoi les Japonais se sont aussi vivement tournés vers Heidegger au point d'en faire le philosophe occidental le plus lu et le plus traduit dans leur pays, et ce avant tout autre peuple.

Les remarques de Tanabe (voir *« Todesdialektik »*, dans le volume d'hommage *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*) peuvent nous éclairer. Lui qui avait étudié la philosophie des sciences lorsqu'il rencontra Heidegger fut bouleversé par la méditation de ce dernier sur la mort : enfin un philosophe occidental qui aborde de front la vérité de l'existence humaine !

La pensée japonaise était à ce moment de son histoire écartelée entre la réflexion conceptuelle telle que l'Occident l'a déployée et qu'elle voulait maîtriser à son tour, et le risque qu'une telle pensée calculante contenait – risque qui ne pouvait que désapproprier le Japon de lui-même. Or voici qu'en Occident, l'un des plus importants penseurs préservait la dimension de l'existence à travers notamment une méditation sur la mort qui, loin de tout pessimisme, fait apparaître l'essentielle possibilité qu'est l'existence. En quittant ainsi les rives de la pensée métaphysique dominante en Occident, Heidegger apparut tout à la fois comme un véritable être humain et comme un penseur ouvrant à la pensée des chemins permettant à l'Orient de rencontrer l'Occident – et ce, à une époque où le bouddhisme était encore caricaturé comme une espèce de nihilisme. Tanabe fut particulièrement sensible à ces lignes d'*Être et temps* :

> Être libre *vis-à-vis* de la mort donne seul au Dasein le but par excellence et confronte l'existence à sa finitude. Sitôt saisie la finitude de l'existence, c'en est fait des possibilités d'agrément, de facilité, de dérobade qui s'offrent tout de suite à elle en foule, le Dasein se voit placé dans la simplicité de son *destin* [p. 384].

Parmi les nombreux autres thèmes que traita Heidegger et qui frappèrent les Japonais, il faut souligner la vacuité et le rien. Heidegger loin de les noyer dans un vague nihilisme en préserve au contraire la ressource. Le bouddhisme du Mahayana, dont le Zen est l'une des nombreuses branches, est le Chemin du Grand (habituellement traduit par Grand – *maha* – Véhicule – *yana*) qui a marqué un renouveau de la pensée bouddhiste au début de notre ère. Il met l'accent sur une pensée pleinement assumée de la vacuité dont la célèbre formule de la *Prajnaparamita (La Traversée de l'intelligence première)* est « la forme est vacuité, la vacuité n'est autre que la forme ». Perspective qui conduisit Dogen à une pensée de la non-pensée, une pensée du « tréfonds de la non-pensée ».

L'influence de Heidegger sur l'École de Kyôto fut d'abord marquée par cette méditation sur la question du néant et tout particulièrement de l'homme pensé comme « le lieu-tenant du rien » *(Qu'est-ce que la métaphysique ?)*. Comme l'écrit Heidegger dans la lettre à Kojima du 2 septembre 1963 :

> La traduction japonaise de la conférence qui parut dès 1930 fut aussitôt comprise dans votre pays, à la différence de la mésinterprétation de type nihiliste de ce mot qui circule aujourd'hui encore en Europe. Le Rien ici nommé est ce qui n'est jamais quelque chose d'étant en regard de l'étant, et de ce fait « est » le Rien, mais comme il détermine néanmoins l'étant comme tel, il est donc nommé l'être.

Heidegger de son côté, est revenu à plusieurs reprises sur son rapport au Japon, mais deux textes principaux se dégagent : « D'un entretien de la parole » *(Acheminement vers la parole)* et « Sérénité, enracinement dans l'ère atomique » *(Questions iii)*. Le premier texte est une méditation sur l'écoute du site originel de la parole permettant de faire se rencontrer les habitants de langues différentes. Le second fut prononcé dix ans après Hiroshima et montre les limites de la pensée calculante. Il a donné lieu à cette remarque du professeur Kojima, en juillet 1963 : « Cela nous apparut presque, Monsieur le Professeur, comme une volonté de votre part de nous adresser la parole, particulièrement à nous, Japonais. » Dans son livre *L'Éthique, à l'âge nucléaire*, Pierre Jacerme a montré l'impact d'Hiroshima sur la pensée de Heidegger.

À côté de ces grands textes, on trouve nombre de remarques qui témoignent du souci constant qu'avait Heidegger de réussir à entrer dans un véritable dialogue avec la pensée extrême-orientale, comme sans doute aucun autre philosophe. Cette exigence le guida dans son propre chemin ainsi qu'il en témoigne par exemple dans l'avant-propos de 1968 à la traduction de *L'Affaire de la pensée* :

> Avec la pensée de la *Lichtung* (allégie) et en la délimitant de manière suffisante, nous accédons à un domaine qui rend peut-être possible de faire entrer la pensée européenne elle-même métamorphosée dans une explication de fond féconde avec la « pensée » extrême-orientale [GA 16, 695].

Heidegger, loin des déclarations convenues et de la participation bruyante à des colloques, fit le travail indispensable pour qu'une rencontre réelle puisse avoir lieu, qui réponde, vraiment, par une méditation historiale, à notre destin.

Fabrice Midal.

Ouvrages cités – *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, G. Neske (éd.), Pfullingen, G. Neske Verlag, 1959. – *Martin Heidegger. Ansprachen zum 80. Geburtstag*, Stadt Meßkirch (éd.), Meßkirch, 1969. – P. Jacerme, *L'Éthique, à l'âge nucléaire*, Paris, Lettrage Distribution, 2005. – G. Mayeda, *Time, Space and Ethics in The Philosophy of Tetsuro Watsuji, Shuzo Kuki, and Martin Heidegger*, New York & Londres, Routledge, 2006. – D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, trad. J. Herbert, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1972.

Bibliographie – L'ouvrage de loin le plus complet sur la question est le livre édité par H. Buchner, élève de Heidegger qui fit une partie de sa carrière au Japon : *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Thorbecke Verlag, 1989. Le livre comprend de nombreuses contributions d'auteurs japonais et des textes de Heidegger qui rendent compte de ses échanges avec le Japon.

→ Atome. Europe. Kojima. Kuki. Kyôto (École de). *Lichtung*. Panikkar. *Rashomon*. Tezuka.

Jaspers, Karl (1883-1969)

Heidegger écrit à Elisabeth Blochmann, le 3 mars 1947 et conclut : « Je n'ai rien à voir avec le rideau de fumée de ''l'existentialisme''. » Il tente

ainsi d'éradiquer une confusion bien établie parmi les intellectuels, celle qui assimile la pensée dont il est le porte-parole aux essais théoriques de Jaspers décrivant la « situation » de l'homme dans son existence. Hannah Arendt aussi avouera « avoir privilégié un temps les analyses existentielles de Heidegger, l'ayant lu dans l'optique des philosophies de l'existence de Kierkegaard et de Jaspers, c'est-à-dire de travers » (F. de Towarnicki, *Martin Heidegger*, p. 32). Dès 1937, Heidegger écrivait à Jean Wahl, « existentialiste » français :

> La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, mais la question de l'être *[im Ganzen und als solches]*, en son intégralité et en tant que tel.

Jean Beaufret ajoute : « Cette question qui est la seule à être posée par *Être et temps*, Kierkegaard ne la traite pas plus que Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté » *(Heidegger et la théologie)*. Que J. Beaufret y voie clair scellera son amitié avec Heidegger. Dans la première lettre qu'il lui adresse (23 novembre 1945), Heidegger le remercie (après lecture des articles de *Confluences*, n°s 2 et 5) de ne pas avoir confondu sa pensée avec celle de Jaspers :

> J'estime grandement Jaspers comme personnalité et écrivain, son influence sur la jeunesse universitaire est considérable. Mais le rapprochement devenu classique « Jaspers et Heidegger » est *le* malentendu *par excellence* qui pèse sur notre philosophie. Ce malentendu est à son comble lorsqu'on voit dans ma philosophie un « nihilisme », ma philosophie qui ne questionne pas seulement, comme toute philosophie antérieure, sur *l'être de l'étant*, mais sur *la vérité de l'être*.

Cette confusion, véritable écran, empêche d'entendre l'originalité de la pensée dont Heidegger est porteur. Jaspers est lui-même dans le malentendu, comme l'écrit Heidegger dans des pages parmi les plus sévères :

> Parce que Jaspers ne prend plus au sérieux le savoir philosophique dans son fond le plus intime, il n'y a plus de question véritable. La philosophie devient la psychologie moralisante de l'existence des êtres humains. C'est une attitude qui, malgré toute la peine qu'elle se donne, ne peut qu'être empêchée d'entrer jamais, en s'expliquant et en questionnant dans la philosophie de Nietzsche [GA 43, 26].

Ne voyant pas l'unité de la philosophie dans la question de l'être comme l'y découvre Heidegger, Jaspers ne peut véritablement entrer au cœur de la philosophie en général ou de celle de Nietzsche, ni rattacher sa pensée à l'histoire de la philosophie occidentale. Il ne prépare pas lui-même une « décision » pas plus qu'il ne reconnaît que Nietzsche « est une décision

dans l'histoire de la vérité de l'être » (GA 43, 26 ; GA 48, 28 ; voir Heidegger/Jaspers, *Correspondance*, p. 416-417).

Heidegger, pourtant dès 1919, a engagé le dialogue. Jaspers publiant *Psychologie des visions du monde*, il en fait une recension critique détaillée (GA 9, 1-44 ; *Philosophie*, n°s 11 et 12, 1986) autant pour louer ce qu'il y admire que pour en creuser le sol (voir *ÊT*, 249 n. 1 et 301, ainsi que la lettre à Jaspers du 27 juin 1922). Il admire cette analyse qu'y fait Jaspers des « situations limites » de l'existence, qui cherchent à savoir « ce qu'est l'homme » (on en trouvera un exemple dans la *Préface* que Jaspers écrit à *Hamlet* : affrontant la vérité de façon héroïque, Hamlet se trouve, tout en s'y engageant entièrement, exclu du monde ; il donne alors l'image d'une grandeur surhumaine dans l'échec, manifestant ainsi les limites de la condition humaine face à la vérité). Heidegger montre que ces analyses doivent leur assise à la philosophie de la vie de Dilthey et au concept d'existence de Kierkegaard, et il les situe, comme « anthropologie », à leur place dans la géographie de la pensée. Il invite dès lors Jaspers à creuser plus avant les présupposés de sa méthode d'analyse et à s'apercevoir qu'il continue à aborder les objets d'étude sur le mode de la représentation d'un objet par un sujet. Or la phénoménologie se devrait d'abandonner sa perspective encore scientifique ou métaphysique, celle d'un sujet théorisant sur un objet, car c'est dans l'utilisabilité qui la rend plus ou moins disponible que la chose nous regarde d'abord et non comme « être là-devant » (*ÊT*, § 15). Il l'invite aussi à voir que la question de l'existence est liée à la question de l'être. Jaspers développe des considérations sur l'existence, mais ne la questionne pas dans sa possibilité. « Le sens de l'existence est exactement *le* sens de l'être », écrit Heidegger (GA 9, 30 ; *Philosophie*, n° 12, p. 8). C'est toute une clairière qui s'ouvre alors pour l'existence. Autant dire : « Ce n'est que sur le sol de l'entente de être que l'existence est possible » *(Kant et le problème de la métaphysique*, § 41 ; voir aussi *ÊT*, 12, 85). J. Beaufret explique : « L'existence au sens heideggerien, c'est tout simplement l'homme même en tant qu'émerge avec lui de la nuit quelque chose comme un état d'intelligence à l'égard de l'être en général. » L'existence est factive. L'homme a à être. L'existence n'est pas seulement le fait d'avoir « une présence effective dans le monde ». « La situation n'est pas un cadre préalablement mis en place » (*ÊT*, 299). Elle relève de l'« historial » que nous sommes nous-mêmes et qui est à notre charge.

Mais le dialogue ainsi engagé est trop étrange. Jaspers en prend acte, accepte que la recension de Heidegger soit publiée ; pourtant il avouera plus tard : « Je l'ai à peine lue sur le moment, cette manière de critique ne m'intéressait pas » (Heidegger/Jaspers, *Correspondance*, p. 380). Au dialogue, Jaspers préfère la communication, si bien que trente ans plus tard Heidegger lui redit : « Ne devriez-vous pas imprimer à ce penser un tour plus tranchant par rapport à ce qui se dit couramment ? » (à Jaspers, 12 mai 1950). Jaspers n'entend pas : « La parole comme ''maison de l'être'' – je m'y refuse », écrit-il à Heidegger le 6 août 1949, ou encore « ce que vous nommez la manifestation de l'être, cela ne m'est pas accessible jusqu'à présent » (10 juillet 1949 ; voir aussi la lettre de Jaspers du 14 janvier 1950, celle du 24 juillet 1952 ou encore celle non envoyée du 12 octobre 1952). H. Arendt est tout étonnée d'avoir à lui rappeler que les textes de Heidegger ne sont pas des balivernes, quoi qu'en disent les « gens raisonnables » (à H. Blücher, 11 avril 1952).

Politiquement, le malentendu n'est pas moindre ; Jaspers, après la guerre, s'est figé dans une attitude de « renouvellement moral », selon sa propre expression ; H. Arendt déplore de le voir s'en remettre au « vieux libéralisme » (à H. Blücher, 24 mai 1952) ; s'il se plaint de ne pouvoir se reconnaître en sa patrie, de ne pouvoir y avoir d'existence publique (Jaspers à Heidegger, 10 juillet 1949), en 1948, il a saisi l'occasion de quitter Heidelberg pour un poste à l'université de Bâle. Heidegger, lui, est mis à la retraite anticipée avec interdiction d'enseigner le 19 janvier 1946. « L'arbitrage défavorable de Jaspers vis-à-vis de Heidegger (celui-ci devait en regretter plus tard les termes) pesa lourd dans la balance » (F. de Towarnicki *À la rencontre de Heidegger*, p. 119 ; voir les notes dans la *Correspondance*, p. 419-424). Heidegger ne lui en tient pas rigueur mais prend ses distances ; il sait que le « débat avec le désastre allemand et son lien inextricable aux Temps modernes en tant qu'histoire mondiale durera aussi longtemps que ce qui nous reste de vie [...]. Les flots du malheur continuent de monter, l'homme s'aplanit pourtant davantage » (à Jaspers, 5 juillet 1949). Si Jaspers répète comme beaucoup qu'il ne faut pas oublier le mal hitlérien comme origine du communisme stalinien, Heidegger, lui, creuse davantage :

> Ce qui est en cause avec le mal n'est pas à son terme. Il entre seulement dans sa phase mondiale. En 1933 et avant, les juifs et les hommes politiques de gauche, en tant qu'ils étaient directement menacés, ont vu plus clair, plus rigoureusement et plus loin. *Maintenant*, c'est à *nous*. Je ne me

> fais plus du tout d'illusion. [...] tout ceci ne se joue pas dans la sphère du « politique », qui est elle-même mise depuis longtemps hors-jeu par d'autres rapports d'être et mène une vie illusoire...

À lire cette lettre du 8 avril 1950, on mesure la distance entre ce qu'a dit Heidegger et ce qui a été entendu. Passé à côté de la question de l'être, Jaspers ne peut pas entendre ce que dit Heidegger du politique. À H. Arendt qui entend mieux, Heidegger écrit : « Notre mode de représentation s'essouffle cahin-caha à la traîne d'une situation qu'il n'est plus à même de rattraper » (15 décembre 1952) ; ou encore : « Il faut que l'être humain éprouve comment l'être s'ajointe à lui-même [...] afin que l'humanité, en accédant à la dignité de l'histoire dont elle est porteuse, soit à la hauteur de la dispensation de l'être, et en cela se sauve » (à H. Arendt, 15 février 1950). Le « politique » s'éclaire d'une autre dimension : « Il se pourrait que l'homme traditionnel ait déjà trop agi et trop peu pensé depuis des siècles » (Première heure du cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*).

Cette surdité n'est pas le seul fait de Jaspers ; Heidegger d'une patience exemplaire se situe, pour en parler, sur un plan tout nouveau : le malentendu est philosophique ; il vient de l'impossibilité où nous sommes à distinguer l'être de l'étant. « Le malentendu est [...] jugulé là même où il prend racine, dès lors que la question fondamentale en quête du sens de être est maintenue comme la question et la seule » (GA 65, 88). La question du sens de être et la différence de l'être et de l'étant ne touchent pas Jaspers. Nous touchent-elles aujourd'hui ? N'est-ce pas un trait de l'être lui-même qu'elles ne nous touchent pas alors que nous aurions à les entendre ? Averti et fort de son expérience de pensée, Heidegger écrivait en 1947 : « Nous venons trop tôt pour l'estre » (GA 13, 76 ; *Questions iii*, p. 21).

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – J. Beaufret, « Heidegger et la théologie », *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993 ; *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*, Paris, Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2002.

Bibliographie – Le n° 66 des *Cahiers philosophiques* (Paris, CNDP, mars 1996) a publié une traduction due à P. David des *Thèses relatives à la question du renouveau de l'université* de Jaspers qui, dans leur version

première de 1933, font sur plus d'un point écho au *Discours de rectorat* de Heidegger (plusieurs traits importants de ces *Thèses* sont résumés dans les notes de la *Correspondance avec Karl Jaspers*, p. 410-414). – F. Midal, « Martin Heidegger : *Correspondance avec Karl Jaspers*. Une correspondance émouvante », *Études heideggeriennes*, nº 15, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.

→ Antisémitisme. Dénazification. Politique et *polis*.

Je / moi

Ich

La philosophie moderne depuis Descartes a fait du « je » le point de départ de toute pensée : lieu supposé de l'immédiate présence à soi, il est le fondement de toute connaissance certaine. L'idée que la sphère de l'intériorité nous est par principe plus accessible que les objets « extérieurs », passe pour une évidence. Même la phénoménologie husserlienne qui, selon le mot de Sartre dans son article de 1939 sur l'intentionnalité, nous délivre de cette « philosophie digestive » (*Situations I*, p. 32) liant systématiquement pensée et introspection, repose en dernier lieu sur la certitude que « l'*ego* existe pour lui-même » et qu'il « se constitue continuellement lui-même comme existant » (*Méditations cartésiennes*, § 31).

En apparence, dans *Être et temps*, Heidegger reste fidèle à cette primauté de la subjectivité, puisque l'étant « exemplaire » sur lequel va se lire le « sens de être », l'être-le-là *(Dasein)*, est bien celui que je suis « moi-même ». Mais en fait tout change radicalement d'éclairage ; l'analyse existentiale fait voir que si notre existence comprend bien un rapport à soi, il a le style, non d'une introspection, mais de cet « entretien passionné avec nous-mêmes », comme dit Proust, que nous menons justement parce que nous sommes toujours aux prises avec ce qu'il nous revient de faire, en une existence qui est foncièrement *au monde*. Nous sommes d'emblée déjà « dehors » (*schon draußen*, GA 27, 140), auprès de l'étant auquel nous sommes occupés avec les autres, ensemble *(miteinander)* en un même horizon de dévoilement dont le partage laisse seulement percer la différence entre un « je » et un « tu » (GA 27, 145) : et nous *y* sommes « tu » ou encore « nous », insiste Heidegger, tout aussi foncièrement que « je » (*La*

Logique comme question en quête de la pleine essence du langage, GA 38, 38) ! L'idée d'une sphère du moi qui existerait d'abord à part soi et isolée des autres est une fausse évidence, tout aussi saturée de présupposés théoriques que celle d'un monde fait d'objets « extérieurs » offerts à une pure description perceptive. Aussi le « retour radical au je » en philosophie n'a-t-il que l'apparence d'une démarche qui va au fond des choses (GA 36-37, 42) : en fait il obstrue toute possibilité de voir phénoménologiquement le sens qu'il y a pour nous à dire *je*.

Au § 25 d'*Être et temps*, qui consacre l'abandon complet et définitif du langage de l'intériorité et de la conscience, Heidegger dit que non seulement le *je* n'est pas « donné » en une « réflexion simplement percevante » mais qu'il appartient à un genre d'être qui est le nôtre (celui du *Dasein*, de l'être-le-là) de *ne pas être le plus souvent soi-même*, parce rien n'est plus propre à notre existence que de se laisser prendre par le mouvement de ce qui nous occupe : et c'est précisément dans cette tension entre la tendance à n'être pas soi-même et la possibilité de *venir à soi* que nous sommes toujours en question pour nous-mêmes (avec toute l'inquiétude qui anime le « for intérieur »). Mais *être soi-même*, ce n'est pas retrouver une supposée identité authentique ni s'adonner aux vertiges de l'introspection, mais d'abord se tenir résolument ouvert à ce qui nous est présent, de façon à lui donner lieu dans toute l'ampleur de son sens, et par là soutenir et maintenir cette *ouvertude (Erschlossenheit)* qui est le foyer même – excentré – de notre existence. Tel est le mouvement propre du *souci*. Le souci est ce qui donne au *soi-même (Selbst)* sa possible constance (toujours en passe de faire défaut), que Heidegger dans le § 64 d'*Être et temps* distingue radicalement de la permanence d'un *je* conçu invariablement, dans la philosophie moderne, comme un sujet identique à soi, « substrat » des pensées et des actes.

« L'âme n'est jamais ''je'' mais toujours ''tu'' et (plus exactement) – ''ça'' ! » dit à sa manière Marina Zvétaieva (*Correspondance avec Pasternak*, p. 28). L'apostille du § 25 d'*Être et temps* (p. 116) parle du « véritable être soi-même par opposition à la misère du *moi je* » : il est habité par le souci, non de se distinguer, mais de se tourner tout entier vers *cela* qui le concerne à chaque fois différemment, et par là seulement de venir à soi en laissant à travers soi se déployer librement l'espace du *là* (*Apports à la philosophie*, GA 65, 320).

Le *soi-même* ne peut donc se comprendre à partir du *je*. Mais inversement la détermination de la possibilité essentiellement ouverte, parce que foncièrement ek-statique, du soi, permet à Heidegger de saisir le sens existential du *je* (et non du *moi* substantiellement entendu), d'une manière radicalement nouvelle, que dit l'expression de *Jemeinigkeit* : le fait qu'à chaque fois il *me* revienne en propre de faire face à ce qui se présente. En ce sens, *l'être-le-là est à chaque fois mien* (*je meines*, GA 66, § 96), mais au sens exactement inverse de la possession : car exister, c'est se rendre instamment libre pour ce qui, de façon toujours unique, me regarde au premier chef, moi et personne d'autre.

Le « je », ici, contre une tradition métaphysique bien établie, ne s'affirme pas, ne se pose pas, il a sans cesse à *répondre*.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947. – M. Zvétaieva, *Correspondance avec Pasternak*, trad. E. Amoursky, L. Jurgenson, Paris, Éd. des Syrtes, 2005.

→ Altérité. Être-chaque-fois-à-moi. Fichte. Répondre. Soi.

Jeu

Le jeu désigne le rapport de terre et ciel, mortels et divins, les Quatre qui constituent ce que Heidegger appelle le *Geviert*, l'Uniquadrité. « La terre et le ciel, les divins et les mortels se tiennent, unis d'eux-mêmes les uns aux autres, à partir de la simplicité de l'Uniquadrité. » Jeu toutefois laisse entendre autre chose qu'un voisinage ou une proximité des Quatre. Il s'agit d'un jeu en miroirs par lequel « chacun des quatre reflète à sa façon l'être des autres. Chacun se reflète alors à sa manière dans son propre être au sein de la simplicité des Quatre » (GA 7, 180 ; *Essais et conférences*, p. 213). Il faut entendre là quelque chose comme un espace de jeu, voire un « espace de jeu du temps » (*Le Principe de raison*, p. 150 ; *Acheminement vers la parole*, p. 200) qui libère à soi chacune des quatre « contrées » tandis qu'elles se tiennent à l'unisson.

Dans *La Chose*, Heidegger écrit :

> Ce jeu qui fait paraître, le jeu de miroir *[das ereignende Spiegel-Spiel]* de la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, nous le nommons le monde [GA 7, 181].

Par conséquent, la formulation de « jeu du monde » que l'on rencontre en particulier dans *La Chose*, *Le Principe de raison* et *Acheminement vers la parole*, mais aussi dans *De l'expérience de la pensée*, est-elle quasiment une tautologie. Que le jeu s'appelle monde veut dire que le monde n'est pas autre chose que ces rapports en mouvement ; c'est pourquoi Heidegger peut écrire que le monde n'est monde qu'en tant qu'il se déploie en monde : *die Welt west, indem sie weltet* (GA 7, 181).

En 1935, dans *L'Origine de l'œuvre de l'art*, alors qu'il n'en est pas encore à l'Uniquadrité, seulement au rapport entre ce qu'il appelle le monde et la terre, mais qu'il s'achemine vers ce qui s'y joue justement, Heidegger, pour dire cela, parle de combat, de conflit ou d'affrontement *(Streit)*, pas encore de jeu, mais ce qu'il dit de ce combat vaut également pour le jeu qui, pour être moins offensif, n'est pas plus ludique. Il avance en trois temps. D'abord :

> L'affrontement entre monde et terre est un combat *[Streit]*. Nous faussons trop facilement l'aître du combat en le confondant avec la discorde et la dispute [...]. Mais dans le combat essentiel, les parties adverses s'élèvent l'une contre l'autre en soutenant envers et contre tout leur propre aître [...] Dans le combat, chacun porte l'autre au-dessus de lui-même [...] Plus âprement le combat s'exalte lui-même, plus rigoureusement les antagonistes se laissent aller à l'intimité du simple s'appartenir à soi-même.

Ensuite :

> La terre ne surgit à travers le monde, le monde ne se fonde sur la terre que dans la mesure où la vérité advient comme le combat originel *[Urstreit]* entre éclaircie et réserve.

Enfin :

> La vérité n'advient que si elle s'institue elle-même dans le combat et dans l'espace de jeu qui s'ouvrent par elle. Parce que la vérité est la réciprocité adverse de l'éclaircie et de la réserve... [GA 5, 35 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 53].

Combat ou jeu font ainsi écho au « combat amoureux » *(liebender Streit)* que nomme Hölderlin dans l'hymne « Retour » ou au *polémos* héraclitéen, loin de la dialectique et de la contrariété qui anime celle-ci, et ce qui s'y joue échappe à toute volonté de représentation, comme Heidegger prend soin de le préciser. C'est « un saut qui [...] fait entrer la pensée dans le jeu de cela où l'être jouit, en tant qu'être, du repos » (*Le Principe de raison*, p. 240). Rien n'apparaît dans son aître que par le jeu du monde, « mesure de

l'immense » (*ibid.*, p. 241), dans lequel l'être humain, en tant que mortel, est engagé, c'est-à-dire mis en jeu.

Ajoutons pour conclure que ce qui point avec le jeu du monde n'est autre que l'*Ereignis*, que Heidegger nomme d'ailleurs dans une notule ajoutée en 1960 à *L'Origine de l'œuvre d'art* (GA 5, 42) à propos du « combat originel » qui fait advenir à l'aître le plus propre. Cela donne, formulé dans *Identité et différence :*

> L'aître de l'être est le jeu lui-même.

Dominique Saatdjian.

→ Chose. Combat. *Geviert*. Monde. Raison. Terre.

Jeu de passe

Das Zuspiel

Das Zuspiel : tel est le titre donné à la deuxième des six fugues dont se composent les *Apports à la philosophie* (1936-1938), la première d'entre elles modulant l'écho *(der Anklang)* qui, à l'heure où l'histoire de la métaphysique culmine dans un déchaînement de puissance nihiliste, laisse entendre la nécessité d'interroger ce dont il retourne dans cette détresse, et l'urgence de s'en retourner à ce qui pourrait ménager un passage alors même que l'Occident semble dans l'impasse.

Terme emprunté au domaine sportif où il désigne la passe que se font deux joueurs, *das Zuspiel* nomme le « jeu de passe » entre le premier commencement (dont l'histoire se déplie d'Anaximandre à Nietzsche) et l'autre commencement (encore à venir), et désigne littéralement ce qui vient *(zu)* se jouer *(Spiel)* entre l'un et l'autre commencement, à savoir : le dépassement de la métaphysique. Dépasser la métaphysique ne signifie pas ici y mettre un terme et s'enorgueillir de pouvoir en triompher en passant au-delà d'elle et en croyant alors la surpasser : toute tentative (dont la tendance « antimétaphysique » du positivisme) de se dresser contre la métaphysique, parce qu'elle se borne à réagir de manière *ré*active, pose d'abord ce à quoi ensuite elle s'oppose et reste donc tributaire de ce qu'elle s'imagine avoir révoqué (*Apports à la philosophie*, GA 65, 173). Dépasser

la métaphysique signifie plutôt faire apparaître ce qui la fonde en lui permettant ainsi d'accéder à sa vérité propre, au lieu de la réduire à n'être qu'une longue erreur. Passer du premier à l'autre commencement revient ainsi à passer de la question directrice (Qu'est-ce que l'être de l'étant ?) à la question fondamentale (Quelle est la vérité de l'estre – ou, autrement formulé, quelle est la vérité de l'être même ?) qui, sans jamais être posée comme telle, n'en a pas moins donné au questionnement métaphysique son élan et n'a cessé de le relancer d'un bout à l'autre de notre histoire. De là, montre Heidegger, l'ambiguïté propre au passage qui, se tenant dans l'entre-deux, doit à la fois entièrement déplier la question directrice en traversant l'histoire des réponses à chaque fois singulières données à cette question, et la mettre en question pour interroger ce qui la fonde mais qui reste en retrait (GA 65, 182).

Le « jeu de passe » n'invite donc nullement à passer d'un premier moment à un second qui en serait numériquement distinct et qui lui succéderait sur le droit fil d'un temps linéaire, en rejetant brutalement un passé estimé caduc et en optant pour une direction contraire à celle prise par la pensée à l'aube de notre histoire (GA 65, 186). Sans prétention hâtive à surpasser qui que ce soit, il s'agit d'en passer, patiemment et pas à pas, par une explication de fond avec les premiers penseurs en engageant avec eux un « dialogue questionnant » (GA 65, 169) où le retour à chacune de leur position fondamentale se fait à partir de l'autre commencement qui permet d'en dégager l'impensé et où, réciproquement, c'est à partir du premier commencement ainsi repensé que se prépare le passage à l'autre commencement. En ce sens le « jeu de passe » peut être dit un *Wechselzuspiel* (GA 65, 9) : c'est en passant tour à tour de l'un à l'autre commencement et en les maintenant tournés l'un vers l'autre que peut s'accomplir un complet retournement à partir duquel tout est amené à prendre une autre tournure, sans se complaire à l'idée que l'époque aurait désormais atteint un point de non-retour – un point à partir duquel il devient impossible de revenir sur une décision.

La relance mutuelle qu'accomplit le « jeu de passe » est en effet le prélude *(das Vorspiel)* qui permet à la pensée de prendre assez d'élan pour accomplir le saut *(der Sprung)* qui s'élance du domaine dont il s'éloigne non pour en atteindre un autre mais pour, à partir d'une unique source, retrouver le même domaine tout autrement approché. Donnant son titre à la troisième fugue, le saut est saut dans l'*Ereignis*, c'est-à-dire dans ce à partir

de quoi l'histoire de l'être se donne à penser à qui la traverse de part en part, jusqu'à ce point où l'affirmation nihiliste selon laquelle « rien n'est » fait apparaître ce qu'il en est de la métaphysique, et peut se retourner en cette autre selon laquelle l'être, depuis le fond des âges, n'est rien d'étant : rien qui puisse s'enfermer dans la fixité d'une essence intemporelle, rien qui se puisse donc réduire à un présent constant, seule dimension du temps qui entre en jeu dans le cadre de la pensée du premier commencement (GA 65, 189). Dès lors, la fondation *(die Gründung)*, qui donne son titre à la quatrième fugue, ne renvoie pas plus à un fond commun substantiel (celui de l'ontologie) qu'à un fondement suprême faisant figure de cause première (celui de la théologie) : il s'agit plutôt d'un retrait du fond *(Abgrund)*, qui n'est pas à comprendre seulement comme le mouvement de ce qui se retire (et qui ouvrirait sous nos pas ce qui aurait alors l'allure d'un gouffre), mais comme le mouvement de ce qui ne s'approche qu'en s'éloignant et qui amène à envisager tout autrement la vérité. La « vérité » d'un être humain n'est pas dans sa conformité à une « essence » de l'humanité, à une « idée » de l'homme qui se retrouverait à l'identique en tout homme : chacun, d'une manière à chaque fois unique, est le « lieu de l'instant » où viennent jouer les trois dimensions du temps. Dans une lettre à H. Arendt (4 mai 1950), Heidegger écrit ainsi : « Le plus mystérieux réside en ceci que dans la jeune fille se tient en réserve la femme, mais aussi dans la femme la jeune fille. Rien ne lui est plus propre que : ce mouvement même de se dégager en se réservant. » L'éternité à laquelle il fait alors allusion n'est pas ce qui dure toujours à l'identique mais ce qui, au cœur de l'instant, s'en retire pour, un jour, revenir sous un jour neuf (GA 65, 371). C'est à partir de la métaphysique ainsi repensée quant à son fond que la cinquième fugue regarde en direction de ceux qui sont à venir *(die Zu-künftigen)*, Hölderlin étant le plus éminent d'entre eux. C'est en effet avec la parole du poète que s'ouvre la possibilité d'un rapport au divin libéré de ses formes sclérosées, la sixième fugue étant alors consacrée au dernier dieu *(der letzte Gott)* que l'on ne peut ramener à aucune des figures du divin ayant eu cours jusqu'ici (GA 65, 403).

L'ajointement des six fugues n'ayant rien d'un système, la préparation du passage à l'autre commencement n'a rien non plus d'une doctrine et d'une prise de position dogmatique, et se présente plutôt comme une *tâche* ne pouvant être accomplie que chemin faisant, sans jamais cesser de rester en chemin (GA 65, 183). En notre temps de transition et d'attente, rien

n’annonce donc l’implacable marche d’une fatalité aveugle ou d’une nécessité rationnelle ordonnée à une fin de l’histoire : rien n’est joué à l’avance, tout demeure en jeu et en question. Dans une lettre à H. Arendt (19 avril 1972), Heidegger écrit en ce sens :

> L’« autre commencement » n’est pas un second commencement, mais le premier et unique commencement, sur un autre mode. Tout cela en guise de tentative balbutiante d’une pensée, peut-être, qui ne peut arriver qu’à « pas de colombe » et demeure nécessairement inaudible dans le vacarme présent du monde.

Florence Nicolas.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Francfort, Klostermann, 1994, p. 32-39.

→ *Apports à la philosophie*. Autre commencement. Dieu à l’extrême. *Ereignis*. Explication de fond. Impensé. Saut. Transition.

Joie

Die Freude, der Jubel, die Heiterkeit

Dévalant de lieux communs en clichés, *on* a pris l’habitude de présenter Heidegger comme un être sombre, nostalgique et angoissé. Avec le recul que nous offre la publication d’une dizaine de correspondances croisées, nous pouvons au contraire esquisser l’image d’un être humain fondamentalement joyeux. « Penser m’est toujours source de joie », écrit-il à H. Arendt le 19 novembre 1973 (voir également sa très belle lettre sur le mal du 12 septembre 1929 à E. Blochmann, où il est question de cette joie véritable à laquelle « il faut la douleur », mais qui « advient comme un présent que nous offre l’instant »).

De même, l’accent mis dans *Être et temps* puis dans *Qu’est-ce que la métaphysique ?* sur la tonalité fondamentale de l’angoisse a forgé chez les premiers lecteurs pressés le cliché d’une pensée de la finitude désespérée. Le lecteur d’aujourd’hui, amateur du *lento*, découvre en réalité que la tonalité fondamentale la plus souvent mise en avant et étudiée par Heidegger n’est autre que la joie. Déjà dans *Qu’est-ce que la métaphysique ?*, pour analyser la révélation du rien, Heidegger, avant de s’arrêter sur l’angoisse, montre que ce rien se dévoile dans la banalité de

l'ennui mais aussi « dans la joie que suscite la présence du *Dasein* – et non simplement de la personne – d'un être aimé » (GA 9, 110). Mais que la joie soit plus souvent mise en avant que l'angoisse n'a d'intérêt que mineur, car c'est précisément dans la manière dont on oppose à tort l'angoisse (ou le deuil) à la joie que s'enracinent tous les contresens.

L'angoisse est cette tonalité fondamentale qui, plus sobrement que toute autre (l'ennui par exemple), nous met directement en rapport à l'entièreté de l'étant, c'est-à-dire avec *rien*. L'angoisse nous révèle ce rien sans offrir les possibilités d'esquive que ménagent les tonalités non fondamentales. Avec rien, l'angoisse dévoile originalement aussi l'« indétermination de la mort » (*ÊT*, 308). Or c'est au cœur de ce que Chestov appelle les « révélations de la mort » que trouve à s'accorder l'être même de la joie. En effet la résolution qui nous rend à mêmes de marcher librement vers la mort, en tant qu'elle se découvre *pouvoir-être-entier*, ne peut être que fondamentalement joyeuse :

> La sobre angoisse qui met à pied d'œuvre le pouvoir-être esseulé s'accompagne de la joie d'être à la mesure de cette possibilité [*ÊT*, 310].

Quelques lignes plus loin, Heidegger s'excusera, au nom de la priorité donnée à la question ontologique, de ne pouvoir pousser plus avant l'« analyse de ces tonalités fondamentales ». Mais ce n'est que partie remise : l'inapparente mais bien réelle correspondance du deuil et de la joie ne cessera plus d'être interrogée par Heidegger – en particulier au fil de son dialogue avec Hölderlin dont c'est même une des clefs musicales. Dans l'avant-propos de sa traduction de « Pain et Vin », F. Fédier cite la lettre de Hölderlin à son éditeur Wilmans qui parle du « haut et pur *Frohlokken* des chants patriotiques », pour la commenter en ces termes :

> Corporellement, *frohlokken* c'est « sauter de joie », *jubilare*. Ici, pour Hölderlin, c'est être au ton de la terre natale. La tonalité fondamentale d'une poésie qui accueille l'absence des dieux comme *leur* absence tressaille encore. Et, de ce tressaillement, peu à peu, puis tout à coup, la tonalité bascule en joie sans mélange, en accord plein et entier, en allégresse. Ce qui vient donner à la parole de Hölderlin son rythme unique, qui en tant que tel gouverne toute sa poésie, jusqu'à la répartition, parfois, des consonnes et voyelles – c'est *l'outre-sens qui vient forcer l'allégresse* [*frohlokkender Wahnsinn*, « Pain et Vin », III, 9]. Pour cependant entendre cette allégresse, ou exultation, de façon réellement hölderlinienne, il faut se rappeler l'épigramme intitulée *Sophocle*, et qui dit :
> « Beaucoup ont tenté en vain de dire joyeusement ce qu'il y a de plus joyeux,
> Ici enfin cela s'exprime pour moi, ici, dans le deuil. »

Heidegger reviendra sur cette épigramme dans presque toutes ses lectures de Hölderlin, ainsi dans son cours consacré à *Andenken*, où il explique que la « figure et le destin d'Antigone parlent suffisamment » pour nous faire entendre la part de joie que présente le deuil (GA 52, 72 voir aussi GA 4, 26, GA 39, 148). Mais si cette épigramme est devenue une des pierres de touche du dialogue avec Hölderlin, c'est d'abord parce que cette correspondance en retrait du deuil et de la joie n'a pas seulement un caractère existential, mais relève de l'estre même. Elle trouve son assise dans le fait que la « mort est la plus haute attestation de l'estre » (GA 65, 230) ; juste avant cette remarque des *Apports à la philosophie*, l'amateur de Bach qu'était Heidegger avait écrit : « Qu'un dieu meure, ce doit être la plus atroce exultation *[Jubel]*. Seul l'être humain ''a'', le désignant de manière insigne, à tenir et à se tenir devant la mort, parce que sa tenue est de se tenir instamment en l'estre... » Mais à la mort comme attestation de l'estre répond ce que Heidegger appelle (GA 65, 412) *Jubel des Seyns – allégresse* ou *exultation de l'estre*. Le mot latin *exultation* a le mérite de montrer que c'est dans un *saut* que « se projette l'aître de l'estre » (GA 65, 230), et c'est parce que ce saut de l'estre nous permet nous-mêmes de « nous placer au cœur de ce qui est ainsi ouvert [...] et d'y devenir nous-mêmes » qu'il est allègre ou jubilatoire.

Cette allégresse de l'estre auquel doit s'accorder la ré-jouissance humaine, c'est ce que les Grecs appelaient *charis*, la *grâce* – faveur jubilatoire qu'il faut être à même de recevoir. C'est d'ailleurs ce que note Heidegger en commentant l'adjectif *joyeux (erfreulich)* de « La Germanie » : « *Joyeux* veut dire ici : annonciateur de joie ; non de la joie au sens de plaisir opposé au mécontentement, mais de la joie dans la noble acception du mot grec *charis* – grâce, charme magique, auquel se mêle une intangible dignité » (GA 39, 25). Dans le mythe l'une des trois Grâces porte le nom propre d'Euphrosyne : la sensée, la bienveillante, la nocturne – la sérénité joyeuse telle qu'elle s'éclaire du bon usage de la *phronèsis* (voir la IVe *Néméenne* de Pindare citée par Heidegger dans le cours *Parménide*, GA 54, 115). Cette *euphrosunè*, Heidegger la pense de son côté en allemand comme *Heiterkeit*. Il le fait dans son plus grand texte entièrement dédié à la joie, le commentaire de l'hymne « Heimkunft » (« Retour ») de Hölderlin, qu'il a choisi de placer en tête de son recueil *Approche de Hölderlin*. *Aufheiterung* dit en allemand l'espace ou mieux la spaciosité qu'ouvre toute éclaircie (racine **kai*- de ce qui paraît et illumine), aussi bien celle du ciel

que celle de l'âme, la sobre et joyeuse sérénité. L'éclaircie propre à la sérénité est ainsi une figure de l'allégie *(Lichtung)* de l'estre :

> Dans la mesure où l'éclaircie propre à la sérénité allégit tout, ce qui est serein procure à toute chose l'espace où elle peut déployer son aître, l'espace qui lui revient, chacune selon son mode, afin que là, dans l'éclat de la joyeuse sérénité, chaque chose se tienne, telle une paisible lumière, satisfaite de la manière qu'elle a de déployer son aître [GA 4, 16 ; *Approche de Hölderlin*, p. 19].

Dans cette lumière gracieuse de la sérénité, Heidegger peut alors entièrement redéfinir la joie *(Freude)* :

> Qu'est-ce que la joie ? L'aître originel de la joie, c'est de s'accoutumer à la proximité de l'origine. Car dans cette proximité s'approche le salut de l'éclaircie où paraît la sérénité. Le poète revient à la maison dans la mesure où il arrive dans la proximité de l'origine. Il arrive à cette proximité dans la mesure où il dit le secret de la proximité au proche. Il le dit dans la mesure où il dicte ce qu'il y a de plus joyeux. Cette dictée qu'est le poème n'apporte pas seulement quelque joie au poète ; elle *est* elle-même la joie, l'éclaircie sereine et joyeuse [...]. Être poète signifie être dans la joie, qui abrite en parole le secret de la proximité du plus-joyeux [GA 4, 25 ; *Approche de Hölderlin*, p. 30].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – Fr. Hölderlin, *Pain et vin*, trad. F. Fédier, Paris, Michel Chandeigne, 1983.

→ Angoisse. Ciel. Douleur. Ennui. Paz. Pouvoir. *Stimmung*. Tonalités fondamentales.

Jonas, Hans (1903-1993)

Hans Jonas a été l'élève de Heidegger dans les années 1920. Comme nombre de ses contemporains, il a été frappé par la radicale nouveauté de ce qu'il entendait et en a reçu une impulsion décisive pour la compréhension du domaine qui a durablement déterminé l'horizon de sa pensée : l'interprétation de la théologie gnostique. Mais l'éclairage de la Gnose par l'« analyse existentiale » repose sur une *méprise* dont témoigne nettement *Le Phénomène de la vie* où Jonas fait d'*Être et temps* le manifeste d'une « philosophie existentialiste » dont le trait essentiel serait le sentiment radical d'une étrangeté du monde à soi, analogue à l'expérience des gnostiques anciens. Or rien, dit Heidegger à l'opposé, n'est plus propre à l'existence humaine que d'être de fond en comble au monde, ouverte en une

entente d'être. Jonas, comme d'autres à son époque, interprète donc la pensée de Heidegger dans une perspective anthropologique et néglige ce qui la dirige : la question du sens de être. Sur cette méprise foncière, Heidegger s'explique à plusieurs reprises, par exemple dans le cours sur Schelling de 1941 (GA 49).

L'écart entre l'orientation anthropologique prise par la pensée de Jonas et le cheminement de Heidegger est flagrant dans l'ouvrage qui l'a rendue célèbre, *Le Principe responsabilité* (1969). Jonas y est conduit à une interrogation sur le destin de la technique moderne, proche en apparence de la méditation de Heidegger sur l'aître *(Wesen)* de la technique, devenue publique lors des conférences de Brême de 1949. Son livre est la recherche d'une nouvelle « éthique pour la civilisation technologique », les principes éthiques traditionnels ne pouvant répondre à l'immense développement de puissance de la technologie moderne. Le fondement de cette éthique est la conscience que l'humanité peut désormais être détruite. L'impératif qu'elle fait surgir en négatif : le devoir inconditionné « qu'une humanité soit » (*Le Principe responsabilité*, p. 69), devoir qui prend la forme concrète d'une responsabilité commandant de ne rien faire qui puisse, y compris par ses conséquences possibles, mettre en danger le sujet humain (« le caractère sacro-saint du sujet de l'évolution » dont l'homme serait le sommet, *ibid.*, p. 56) de façon irréversible.

Une conception biologique et anthropologique de la technique, vue à la fois comme instrument et expression vitale de l'homme, domine la pensée de Jonas. Or une telle conception, qui s'exprime dans l'appel à la vigilance et à la sagesse d'une humanité devenue « prométhéenne », n'engage au fond aucune véritable interrogation sur le rapport historial de l'homme moderne à la technique. Elle est même pour Heidegger l'obstacle le plus résistant à toute véritable mise en question de la technique moderne, dont le caractère irrésistible s'exprime aussi bien dans le surcroît de « gestion » technologique que provoquent les tentatives d'en anticiper les conséquences néfastes. Car celle-ci est en vérité le mode même sous lequel se donne à l'humanité d'aujourd'hui la présence et le sens (l'*être*) de tout ce qui est, réquisitionnant du même coup l'être humain comme exécuteur (*Vollstrecker*, GA 66, 28) et gestionnaire de son développement planétaire.

La « prise de conscience écologique », dont Jonas fut un des précurseurs, n'est-elle pas au fond, sous l'apparence d'une responsabilité soudain

éveillée à l'égard de la nature et de la vie, le symptôme d'une absorption totale du monde dans le dispositif *(das Gestell)* technique ?

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – H. Jonas, *La Connaissance de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001 ; *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

→ Technique.

Journalisme

Heidegger écrit à Hannah Arendt le 12 avril 1950 :

> Le journalisme devenu aujourd'hui planétaire constitue peut-être la première convulsion de cette dévastation imminente de tout ce qui s'est risqué à titre de grand commencement, comme de tout ce qui a pu nous en être transmis. Pessimisme, donc ? Découragement ? Que non !

Phénomène nouveau et singulier, le journalisme n'a pas manqué d'être, dès son apparition, l'objet des plus vives interrogations : on songe à *Illusions perdues* de Balzac ou aux remarques de Nietzsche qui y voit un visage de la « barbarie culturelle qui a cours aujourd'hui » *(Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement)*. Dans une lettre à Kurt Bauch du 4 janvier 1938, Heidegger parle aussi du journalisme comme « manière organisée de déshonorer tout ce qui est langage ». Comment ne pas penser ici à l'auteur des *Derniers jours de l'humanité*, Karl Kraus, qui découvre dans le journalisme une des formes les plus graves d'irresponsabilité, parce qu'elle est d'abord une irresponsabilité face à la langue (ce qu'il nomme de manière cinglante dans un essai de 1913, *Die Katastrophe der Phrasen* : la catastrophe du verbiage de ces phrases creuses, qui « permet de nier ou de transformer à volonté la réalité »). Suivant cette analyse qui est aussi un des grands combats de la vie de Kraus, le journalisme a une part importante de responsabilité dans le déclenchement de la Première Guerre mondiale et le publiciste viennois va jusqu'à écrire ces phrases fameuses : « Le national-socialisme n'a pas détruit la presse, c'est au contraire la presse qui a créé le national-socialisme. En apparence seulement comme réaction mais en vérité aussi comme continuation » (*Troisième nuit de Walpurgis*, p. 464). Par-delà l'évidente provocation, ce propos souvent mal compris n'est audible que si

nous accédons à la portée, en un sens métaphysique, qu'atteint chez Kraus la critique du journalisme dans son ensemble. Bien qu'elle se résume en assez peu de lignes, l'analyse qu'en fait Heidegger se situe en partie dans un semblable horizon dans la mesure où elle dépasse le simple plan de la critique historique ; mais, loin au-delà de l'alternative de l'optimisme et du pessimisme, elle interroge l'aître même du journalisme comme phénomène des Temps nouveaux.

Si Heidegger ne lit « que très rarement le journal » (à Jaspers le 10 décembre 1949), c'est parce que, comme il l'écrit également (le 22 juin 1949) :

> Le monde comme publicité et son organisation n'est pas le site où se décide le destin de l'*aître* humain.

Rien ne peut se décider *(entscheiden)* dans la publicité, parce que rien n'y est différencié *(unterscheiden)* et dans *Être et temps*, le journal est ainsi brièvement évoqué (p. 126) comme appartenant au monde public où règne l'indifférenciation dans laquelle tout se vaut – dans *Un spectacle interrompu*, c'est Mallarmé qui parle « des *reporters* par la foule dressés à assigner à chaque chose son caractère commun ».

Dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, cette indifférenciation est méditée comme *pensée à voie unique*, c'est-à-dire comme manière dont la technique se déploie en imposant, pour assurer sa sécurité, une signification unique à tout. C'est à cet équarrissage du sens que ressortit le journalisme :

> Chaque journal, chaque magazine illustré, chaque programme de radiodiffusion, offre aujourd'hui tout de manière identique à l'uniformité de l'opinion [GA 8, 36].

Le journalisme, « en prenant le mot quant à son aître dans un sens large » (à E. Blochmann le 3 mars 1947), relève donc de la technique dans la mesure où cette dernière est « une façon dont l'étant en son entier se révèle et, ainsi manifesté, déploie son règne » et à ce titre, les journaux sont un maillon dans une longue chaîne où tout est exploité selon un dispositif *(Gestell)* qui le somme d'être constamment à disposition sur commande. Dans *La Question de la technique*, Heidegger décrit ce dispositif à travers lequel, des grumes jusqu'à la gestion de l'opinion, tout est tenu de livrer son potentiel d'efficience :

> Le garde forestier, par exemple, qui cube dans la forêt le bois coupé et qui selon toute apparence va encore tout comme son grand-père par les mêmes chemins en forêt – aujourd'hui, il est

> disposé par l'exploitation industrielle du bois, qu'il le sache ou non. Il est mis à disposition pour la disponibilité sur commande de cellulose qui est pour sa part sommée d'être livrée pour les besoins en papier qui est mis à la disposition des journaux et des magazines illustrés. Mais ces journaux et magazines, à leur tour, disposent l'opinion publique à dévorer ce qui est imprimé afin qu'elle soit disposée en vue d'une opinion bien ordonnée et à disposition sur commande [GA 7, 18-19 ; *Essais et conférences*, p. 24].

Le journalisme est en ce sens ce qui formate l'opinion en *doxa*, non pas au sens grec premier que Heidegger a souvent médité dans ses cours, mais comme ce visage du règne de la technique qu'est la célébrité *(Berühmtheit)*. Dans *Introduction à la métaphysique*, Heidegger oppose la célébrité – « cette gloire à forme vague et fabriquée, celle qu'engendrent les prestiges statistiques de la presse » (Paul Valéry, *Degas Danse Dessin*) – à la gloire *(Ruhm)* qui était chez les Grecs la manifestation de l'être le plus haut :

> Pour les hommes d'aujourd'hui, la gloire n'est plus depuis longtemps que la célébrité et, en tant que telle, quelque chose de très douteux, une sorte d'acquisition que les journaux font gagner en la jetant et en la distribuant à droite à gauche – presque le contraire de l'être [GA 40, 110 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 111].

Cependant, c'est essentiellement le -isme, c'est-à-dire l'organisation en système du « marché de l'opinion publique » (GA 9, 315), qui lie le journalisme à la technique, car rien n'exclut en soi qu'un journal échappe à ce dispositif et qu'il tienne l'information pour autre chose qu'un potentiel immédiat d'impact et de rentabilité. C'est ainsi que Heidegger se réjouit en 1956 d'écrire au journal *Die Zeit* :

> Se mettre ainsi à l'écoute – en traversant ce qui n'est qu'actuel pour passer outre – de ce qui meut, de plus loin et avec distance, le cours de l'histoire de notre époque du monde, voilà qui me semble être la conduite courageuse, scrupuleuse et féconde de votre hebdomadaire *Die Zeit* [GA 13, 131].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – K. Kraus, *Troisième nuit de Walpurgis*, trad. P. Deshusses, Marseille, Agone, 2005. – Fr. Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. J.-L. Backès, dans *Écrits posthumes 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1975. – P. Valéry, *Degas Danse Dessin*, Paris, Gallimard, coll. « Idées-Arts », 1965.

→ « Affaire Heidegger ». Fonds disponible. Information. -ismes. On. Publicité. Radio-télévision.

Jünger, Ernst (1895-1998)

Les rapports entre Heidegger et Jünger sont d'autant plus passionnants à étudier que l'auteur des *Orages d'acier* est un des rares contemporains avec la pensée duquel Heidegger est réellement, c'est-à-dire longuement et jusqu'au bout, entré en confrontation. En témoigne un volume entier (GA 90) de l'édition intégrale, le seul à porter un titre aussi explicite : *Zu Ernst Jünger* – qu'on pourrait traduire *Chez Ernst Jünger* – à quoi il faut ajouter le texte essentiel de 1955 : *De « La Ligne »*, rebaptisé ensuite *Zur Seinsfrage* : *Droit à la question de l'être*. Ce dernier texte, publié en hommage à Jünger à l'occasion de son 60e anniversaire et rédigé sous forme de lettre, constitue en fait la réponse de Heidegger au *Passage de la Ligne*, texte que lui avait dédié cinq ans plus tôt son cadet à l'occasion du propre jubilé de l'aîné. Qu'il prenne la forme d'une lettre n'est pas anodin : loin de toute polémique, la véritable confrontation demande la *synousia* (l'être-avec) du dialogue. Et si le dialogue que Heidegger a mené avec et contre Jünger n'a pas eu la vivacité que celui qu'il a mené avec J. Beaufret (Jünger ne se réclamant jamais du questionnement propre à la philosophie), l'amitié réelle qui en a surgi atteste cependant qu'il a bien eu lieu.

Jünger raconte que c'est par l'intermédiaire d'une connaissance commune, le théologien H. Buhr, étudiant à Fribourg, que Heidegger commence à lire *La Mobilisation totale* (1930) et *Le Travailleur* (1932). En remerciement, il lui fait adresser par Buhr un exemplaire de sa conférence *De l'aître du fondement*, à la lecture de laquelle Jünger reconnaît n'avoir pas compris grand-chose... et d'un point de vue humain les choses en resteront d'abord là. Seul de son côté cependant, Heidegger ne s'en tiendra pas là et se rendra vraiment *chez Ernst Jünger* – en fait preuve l'ensemble exceptionnel du tome 90 où sont rassemblés notes de lectures, brouillons de séminaire, et remarques en marge des livres de Jünger. Nous sommes vraiment invités à entrer dans l'atelier du penseur et nous ne pouvons qu'être admiratifs de l'acuité de son regard. Notons que Heidegger ne se contente pas de « bûcher » *Le Travailleur*, ses notes portent également sur *Les Falaises de marbre* (1939), *Le Cœur aventureux* (1929), sans oublier le petit essai *Sur la douleur* (1934) qu'il considère comme l'ouvrage où Jünger est allé le plus loin (plus tard Heidegger continuera à lire les ouvrages de son ami ; il lui écrira le 19 août 1968 que ses souvenirs

entomologiques, *Chasses subtiles*, sont après *Le Travailleur* son meilleur livre).

Conscient qu'*Être et temps* n'a, quant au fond, été compris de personne, conscient également que l'échec flagrant du rectorat n'a fait que renforcer cette solitude, Heidegger sait qu'il va lui falloir désormais pleinement habiter cette solitude et entrer dans une nouvelle forme de travail plus souterraine – et en même temps, c'est peut-être le propre de cette solitude (tant humaine que politique et philosophique) qui lui fait découvrir l'urgence qu'il y a dorénavant à penser la catastrophe politique telle qu'elle se confond avec la situation métaphysique propre à notre temps. Et c'est la raison pour laquelle, *seul de son côté*, il se rend *chez Ernst Jünger*. Dans une note de séminaire Heidegger évoque la lettre qu'il a reçue d'un jeune soldat, son ancien étudiant Hans Hermann Groothoff, qui lui raconte comment, après avoir essayé de lire Hölderlin et Nietzsche et s'être rendu compte qu'au regard de la situation actuelle il était trop difficile d'y prendre pied, il s'est alors tourné vers Jünger avec cette fois le sentiment d'y trouver de quoi nourrir sa réflexion (GA 90, 225). Entre 1935 et 1945, Heidegger a prononcé trois cours essentiels sur Hölderlin et une série de cinq cours sur Nietzsche, qu'il a conçus comme de véritables leçons élémentaires de résistance spirituelle à la dévastation telle qu'elle était en train de désoler l'Allemagne. Il n'a donc pas pu ne pas être touché par ce que lui écrit son ancien étudiant quant à cette absence patente d'une voie d'accès à Hölderlin et à Nietzsche, et il reconnaît que le grand avantage de Jünger est d'avoir trouvé, sinon un lieu, du moins une position à partir de laquelle il devient possible de penser notre temps. Notons, en passant, que la réponse à Groothoff prendra la forme de deux essais, les deux versions de κοινόν (GA 69), textes « politiques » peut-être les plus profonds de Heidegger.

La confrontation de Heidegger avec la pensée de Jünger s'articule autour de trois axes. D'un côté, Heidegger reconnaît en Jünger le « seul véritable successeur de Nietzsche », au point que « ses écrits rendent caduque et superflu l'ensemble de la production littéraire actuelle ''sur'' Nietzsche » (GA 90, 227). Il est le seul à avoir *compris* la volonté de puissance – non pas cependant « comme un point de doctrine susceptible d'être encore discuté et éventuellement amélioré », mais au sens où Jünger est celui qui a réellement *fait l'épreuve* de l'*être* comme volonté de puissance et à partir de cette épreuve a vu comment le monde en sa totalité *apparaissait* désormais comme volonté de puissance – ivre de sa surpuissance. Parce que

l'expérience de la guerre mondiale fut la première rencontre de masse avec ce que le déploiement de la technique a de métaphysique, la pensée de Jünger va même plus loin que celle de Nietzsche, car il a perçu en quel sens, dans le déploiement de la technique, la volonté de puissance s'accomplissait désormais sous la figure du *travail*. Comme réalisation ontologique de la volonté de puissance, le travail *mobilise* le monde en sa totalité au point non pas tant de le détruire que d'en assurer la dévastation – la mise en ordre et l'organisation pouvant être plus dévastatrices que la guerre. Le « représentant humain de la volonté de puissance » s'appelle désormais le Travailleur, « sobre dénomination de ce que Nietzsche appelle le surhomme » (GA 90, 256). Ce nom ne désigne plus un état social, celui des « damnés de la terre », mais une nouvelle détermination métaphysique de l'humanité qui permet de saisir qu'à notre époque le soldat, par exemple, est un travailleur, mais aussi le sportif ou le penseur – non parce qu'ils apporteraient chacun à leur manière quelque chose d'utile à la société, mais parce que « trouvant leur tenue face à l'étant en entier en tant que volonté de puissance, ils *sont* cet étant chacun à leur manière » :

> Ce nom de *Travailleur* dénomme de façon métaphysique-anthropologique la figure *de* l'humanité, telle qu'elle s'accomplit dans la maîtrise de l'étant en entier, dont l'être est de part en part volonté de puissance [GA 90, 227].

Le mérite essentiel de Jünger tient, selon Heidegger, à son sens éminent de la description, qu'il accomplit de manière la plus libre, en particulier vis-à-vis de sa propre tournure d'esprit et de ses goûts. Il est au contact de la *substance* – d'où un style de pensée essentiellement dynamique. Et c'est ici que s'enracine le second axe – nettement plus critique – de la lecture de Heidegger : cette pensée *substantielle* et *dynamique* n'est aucunement celle d'un penseur, à qui revient la tâche de questionner ce qui fait l'*être* effectif de la réalité effective décrite (c'est peut-être dans la lettre à Kurt Bauch, du 1er mai 1942, que la critique de Heidegger se fait la plus crue, à propos du journal *Jardins et routes* paru cette année-là). Jünger décrit mais ne questionne pas, et ne se donne donc pas les moyens de voir que le nouveau monde que promeut le règne du Travailleur sera par nature toujours déjà ancien : c'est en réalité encore le vieux monde tel qu'il est porté par la métaphysique. Il y a là un point aveugle que *personne* ne voit. Ainsi Jünger considère-t-il comme allant parfaitement de soi « 1. le fait que l'être humain soit le centre et la mesure de la réflexion ainsi que son but [...] ; 2. le fait

que cet être humain soit compris comme sujet [...] ; 3. le fait que ce sujet ait dans sa consistance essentielle une animalité qu'il s'agit d'établir d'une manière ou d'une autre » (GA 90, 44). Autrement dit le Travailleur, qu'il apparaisse comme *homo faber*, *homo natura*, *homo ludens* ou *homo militans*, reste un *homo sapiens*, c'est-à-dire un *animal* métaphysique.

La critique est récurrente :

> Jünger *ne voit pas* l'essence et le fondement de la *subjectivité humaine* propre aux temps modernes – voilà pourquoi il ne voit pas non plus comment le « Travailleur » relève de cette subjectivité en l'accomplissant jusqu'à son terme [GA 90, 13].

De ce point aveugle découlent toutes les autres critiques. Jünger par exemple n'a aucune entente de ce qui constitue le véritable domaine de décision *(Entscheidung)*, puisqu'il prend la dé-cision comme un acte de la raison et de la volonté (alors que pour Heidegger, parce qu'elle met en jeu la scission étant|être, la dé-cision est l'épreuve de l'ouverture de la vérité de l'estre). De même, parce que le Travailleur est enraciné dans la métaphysique de la volonté, Jünger – pas plus au demeurant que personne d'autre – ne saisit qu'avec le déploiement technique de la volonté de puissance, celle-ci n'a plus du tout besoin d'être portée par un quelconque sujet. Lorsque nous voyons la puissance encore aux mains de quelqu'un, un maître par exemple, ce n'est donc pas encore de la puissance même qu'il s'agit :

> La puissance n'a besoin d'aucun support et ne peut *a fortiori* en posséder parce qu'elle n'est pas et n'est jamais un étant – quelque chose qui çà et là serait attestable et représentable. Elle est l'être même dévoilé à chaque fois de manière différente... [GA 90, 229].

Parce qu'elle relève de l'être, la puissance n'autorise aucun domaine en dehors d'elle-même ; on ne peut lui assigner un but qui serait comme un autre relativement à elle :

> La puissance n'a besoin d'aucune fin – elle est prise de puissance de son propre déploiement de puissance – et rien d'autre [GA 90, 229].

Cette assomption permanente de la surpuissance ne peut évidemment pas se passer de détruire ou d'anéantir, mais sur ce point également Jünger manque peut-être l'essentiel. Si les Travailleurs sont bien devenus « maîtres et possesseurs » du monde, c'est parce qu'ils sont d'abord (GA 90, 31) les « esclaves de l'oubli de l'être » :

> Ceux qui accomplissent les destructions sont, à l'instar de tous les puissants de ce monde, quel qu'en soit le genre, seulement ceux qui ont été enchaînés de la manière la plus dure par le déploiement de la puissance et rabaissés au rang de purs et simples esclaves [GA 90, 229].

En résumé, même si la tonalité reste essentiellement critique, nous découvrons en parcourant cet atelier certains linéaments de la pensée « politique » de Heidegger : la manière dont il se met face à l'urgence propre à son temps pour affronter les questions du biologisme et du racisme, du nationalisme et du socialisme, du national-socialisme et du communisme – et en général de tout ce qui relève du nihilisme, de la dévastation et de ce qu'il appelle alors la *Machenschaft* – explication critique qui trouvera sa forme définitive dans les textes réunis dans les volumes 67 et 69 ou encore dans le *Dépassement de la métaphysique* des *Essais et conférences*.

D'où l'importance du troisième axe de lecture, à savoir la dimension herméneutique proprement dite. Elle ne se limite pas à la question traditionnelle du sens de l'interprétation, telle que nous la retrouvons à l'occasion de toutes les lectures entreprises par Heidegger et dont il réaffirme ici le principe de la façon la plus parlante :

> La lecture des livres essentiels lorsqu'elle s'accomplit de bon aloi et au fil de la méditation du sens peut toujours seulement avoir pour but de parvenir dans les parages de ce qui *ne* se trouve *pas* dans les livres et ne peut au grand jamais s'y trouver [GA 90, 235].

Car dans le cas de Jünger la dimension herméneutique pose la question de la réfutation. Or, au sens où on l'entend habituellement, celle-ci est impossible. Certes il est clairement manifeste que, sans parler des conséquences, le point d'enracinement de Jünger est insuffisant ; mais pour le saisir il faudrait déjà commencer à situer le terrain sur lequel nous nous trouvons, à savoir le propre enracinement métaphysique de Nietzsche, à condition de pouvoir lui-même le saisir comme achèvement de la métaphysique occidentale. Par conséquent entreprendre de réfuter Jünger, cela revient à prétendre réfuter son propre temps, autrement dit réfuter la philosophie occidentale en son entier. Or pas plus qu'on ne peut *contredire* (le sens propre de *widersprechen*, réfuter) son temps, on ne peut *dépasser* la métaphysique. Au sens propre, Jünger reste irréfutable. La seule contradiction possible demeure en propre la possibilité de penser un autre commencement, qui ne serait pas le moins du monde un nouveau commencement, mais une manière de *libérer* le premier commencement

dans sa vérité. Le véritable contre-dire *(Wider-spruch)* est donc un re-dire *(Wieder-Spruch)* (GA 90, 27), pour peu qu'on ne l'entende pas au sens d'un recommencement historique, mais bien d'une nouvelle entente du dire.

Tel est le point ultime de ce qu'élabore Heidegger dans le silence de son atelier autour surtout, semble-t-il, des années 1939-1940 – mais il est beau de constater que c'est précisément autour de cette question herméneutique de la réfutation et du dépassement impossibles que va tourner le célèbre échange des années 1950-1955 *sur* cette Ligne – ce méridien zéro, comme l'appelle Jünger, où le nihilisme approche de son accomplissement.

Entre-temps deux événements notables ont eu lieu. En 1948, à l'initiative de Klostermann, Jünger et Heidegger se rencontrent pour la première fois à Todtnauberg, et comme l'atteste désormais leur correspondance, le courant passe entre ces deux hommes pourtant si différents dans leur être au monde comme dans leur rapport à la « culture » et à la philosophie. Dans l'allocution qu'il rédige à l'occasion du 80e anniversaire, voici comment Jünger évoque leur première rencontre dans la Forêt-Noire :

> Dès l'abord, il y eut là quelque chose – non seulement de plus fort que le mot et la pensée, mais plus fort que la personne même. Simple comme un paysan de conte qui peut à son gré se métamorphoser en « gardien du trésor, dans la profonde forêt de sapins », il avait aussi quelque chose d'un trappeur. C'était celui qui sait, celui que le savoir ne se borne pas à enrichir, mais égaye comme Nietzsche l'exigeait de la science. Il était, dans sa richesse, inattaquable – voire insaisissable, et l'eût été même si les huissiers étaient venus saisir ses vêtements – un regard madré, en coulisse, le révélait. Il aurait plu à Aristophane.

Ajoutons d'autre part qu'au moment de cette rencontre la pensée de Jünger a sensiblement évolué – ou plutôt c'est la manière dont Jünger se tient par rapport à sa propre pensée qui a considérablement changé. Ce n'est plus avec ce « regard froid et pénétrant » qui a marqué Heidegger (GA 90, 227) que Jünger cherche à ausculter la zone du nihilisme. La manière proprement an-archiste dont il s'est retiré, à partir de 1932, de toute vie publique et a résisté aux sollicitations du pouvoir nazi, toute la monstruosité dont il fut le témoin désengagé au cours de la Seconde Guerre mondiale lui ont fait comprendre que le désengagement politique (qu'il prenne dans sa langue le nom de *recours aux forêts* ou de la position de l'*anarque*) appelait nécessairement une attitude morale de haute tenue (aux antipodes de l'esthétisme amoral auquel pourtant certains imbéciles le réduisent). À la date du 6 mai 1945, après avoir rencontré un groupe de juifs libérés du camp de Bergen-Belsen, il consigne dans son Journal le propos suivant :

> Leur cortège m'a bouleversé ; c'était comme une fenêtre par laquelle je jetais un regard sur le plus profond dénuement. « Le nombre des victimes ne fait rien à l'affaire » – encore l'une des phrases par lesquelles je me suis inutilement compromis. Mais elle est juste, même psychologiquement, car seul l'aspect de l'individu, de notre prochain, peut nous ouvrir les yeux sur la souffrance du monde. Elle est théologiquement vraie, pour autant qu'un individu peut assumer la souffrance de millions d'hommes, la contrebalancer, la métamorphoser, lui conférer un sens. Elle constitue une barrière, une oubliette au sein d'un monde de statistiques, de fadeurs, de plébiscites, de propagande, de platitudes moralisantes, en une société où le mot de « sacrifice » effarouche l'esprit. Toutefois, même de nos jours, l'énorme accumulation de la douleur ne peut prendre sens que s'il s'est trouvé des hommes pour sortir de la sphère du nombre et pénétrer dans celle de la signification. Cela seul sublime la catastrophe et l'élève au-dessus du tournoiement vide, du tourbillon où se perdent sans cesse de nouvelles troupes de vengeurs.

« Pénétrer la sphère de la signification » et « sublimer la catastrophe » – ces deux expressions représentent l'horizon moral à partir duquel Jünger dénonce le nihilisme et la dévastation pour en appeler à un *dépassement*. Qui sont les nihilistes, ces travailleurs du rien ? « Nains quant à la vie véritable, Goliaths de la technique – et, pour cette raison, gigantesques dans la critique, dans la destruction, la mission qui leur est impartie, sans qu'ils en sachent rien » (Journal, 22 IX 45). Dans *Passage de la Ligne*, Jünger décrit l'évolution de la figure du nihiliste telle qu'elle s'est d'abord incarnée dans la littérature russe, en particulier chez les héros de Dostoïevski, jusqu'à leur prise de pouvoir dans la vie effective. Ainsi si l'on tient à observer de près un petit noyau nihiliste – « qu'on n'aille pas seulement songer à un groupe de dynamiteros, ou à un régiment qui se bat sous la tête de mort, mais par exemple à une réunion de médecins, de techniciens ou d'inspecteurs des Finances qui discutent les questions de leur spécialité ».

Dans sa réponse, Heidegger reprend en l'amplifiant sa critique herméneutique (qu'il appelle ici *topologique* en référence à la description purement *topographique* que Jünger esquisse de la Ligne). Il reconnaît tout ce qu'il doit à la justesse de vue de Jünger (GA 9, 391 ; *Questions i*, p. 206) : « Pour une bonne part ce que vos descriptions ont révélé et dont elles ont inventé le langage est aujourd'hui ce que tout le monde voit et dont tout le monde parle. » Mais le problème est de savoir comment nous pouvons être en rapport avec le nihilisme. Il ne suffit pas de *ne plus prendre part* au nihilisme pour *se tenir en dehors* de lui : c'est d'autant moins possible « que l'aître du nihilisme n'est rien de nihiliste et que l'histoire de cet aître est plus ancienne et reste plus jeune que les phases historiographiquement déterminables des différentes formes du nihilisme ». Si Heidegger est d'accord avec Jünger pour dire que l'on ne peut *définir* le

nihilisme, il n'y voit pas du tout les mêmes implications, car selon lui il appartient au nihilisme de masquer son propre aître. Avant d'imaginer un éventuel franchissement de la Ligne, il faut donc d'abord trouver son site et ce que celui-ci rassemble. L'être humain n'est pas seulement atteint par le nihilisme – il y prend essentiellement part. En ce sens l'aître de l'homme appartient à l'aître du nihilisme. D'autre part il est naïf de considérer l'accomplissement du nihilisme comme sa fin, alors qu'il est plutôt son véritable commencement, ce moment où la consolidation du nihilisme est telle qu'il en devient invisible (Heidegger aime rappeler que les deux guerres mondiales n'ont en rien arrêté le développement du nihilisme). Par conséquent, s'il faut vraiment parler en terme de site, il est urgent de voir que l'être humain ne fait pas que se tenir dans la zone critique, mais qu'il est lui-même cette zone, bref :

> D'aucune façon la Ligne, pensée comme la zone du nihilisme accompli, n'est quelque chose qui se tient là devant l'homme, quelque chose qu'on peut franchir. Alors s'effondrent également la possibilité d'un *trans lineam* et celle d'une traversée pour y parvenir [GA 9, 412 ; *Questions i*, p. 233].

À la critique explicite faite à Jünger de se mouvoir dans un horizon encore entièrement métaphysique s'ajoutent le reproche implicite de ne pas clarifier suffisamment ses concepts et plus largement de ne pas être assez attentif à la manière dont parle la langue. Et cet aspect de la Lettre en constitue peut-être le point le plus intéressant. Mots et concepts ne sont pas simplement un « système d'optique » qui permet de décrire la réalité et qui pourrait être « oublié ou relégué » après usage, comme l'affirmait une note imprudente du *Travailleur*. Cette entente par trop technique du concept correspond certes à la manière dont la pensée de la représentation conçoit la saisie conceptuelle *(Begriff)* comme une attaque *(Angriff)* menée contre le réel, mais n'appartient pas à la philosophie dans la mesure où *ce que saisissent* les concepts philosophiques et *cette saisie elle-même* « restent en un sens originel le même » (GA 9, 403 ; *Questions i*, p. 222). Cela ne veut pas dire pour autant que les concepts philosophiques (en particulier ceux chers à Jünger de Forme et de Valeur) ne doivent pas être repensés ou réécoutés à neuf. C'est précisément sur ce point que Heidegger formule sa critique la plus décisive :

> En quelle langue parle la pensée dont le plan fondamental ébauche un franchissement de la Ligne ? Faut-il que la langue de la métaphysique de la volonté de puissance, de la Forme et de la Valeur soit encore sauvée de l'autre côté de la Ligne critique ? Et si la langue, précisément, de la

métaphysique, et cette métaphysique elle-même [...] constituait *en tant que* métaphysique cette barrière qui interdit le passage de la Ligne, c'est-à-dire l'assomption du nihilisme ? [GA 9, 405 ; *Questions i*, p. 224].

Heidegger, autrement dit, en appelle à une métamorphose *(Verwandlung)* du dire exigeant un tout autre rapport de l'être humain à la parole. Ce dire non métaphysique doit commencer par apprendre à renoncer, à revenir à la source, à raturer – bref ce dire doit apprendre à dé-dire *(versagen)*. Ainsi, de même qu'*Être et temps* avait renoncé au mot *homme* en disant *être le là*, il faut être prêt désormais à renoncer au mot *être* lui-même « source d'isolement et de scission » (GA 9, 408 ; *Questions i*, p. 229). Pour souligner de manière éclatante cette exigence, Heidegger se met à partir de là à raturer le mot « être » en le surlignant d'une croix de Bourgogne : être. Cette biffure, explique-t-il, a une double fonction : elle permet de repousser l'habitude de se représenter l'être comme un En-Face « qui se tient en soi et ensuite seulement advient à l'homme », mais le signe est aussi positif car il montre les quatre contrées du Quatuor, le ciel, la terre, le divin et l'humain, à partir de leur rassemblement à même le croisement de la croix.

C'est seulement si nous prenons la mesure du fait que « tout dépend ici de la droitesse du dire » (GA 9, 409 ; *Questions i*, p. 230) que nous pourrons reposer entièrement à neuf la question *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Heidegger relit devant Jünger sa conférence en tous points inaugurale de 1929 pour lui montrer en quel sens la question du rien n'est autre que la question de l'être. Mais la lumière avec laquelle Heidegger éclaire ici la question de la métaphysique ne provient pas d'un au-delà de la métaphysique : ce que nous apprend le dédire, c'est qu'à l'idée d'*Überwindung*, de dépassement, il faut substituer celle de *Verwindung*, d'appropriation. *Verwinden* veut dire à première vue la même chose qu'*überwinden* : surmonter, mais là où *Überwindung* dit le triomphe de celui qui s'est fait violence pour tourner et tordre *(winden)* la difficulté et enfin l'emporter, *Verwindung* dit la manière dont on s'approprie ce dont il retourne pour mieux l'accepter tout en le laissant retourner à sa propre liberté. La *Verwindung* de la métaphysique n'est rien d'autre que sa libération.

Cette relation du dialogue que Heidegger a entretenu avec Jünger serait incomplète si nous ne disions mot de la manière dont à son tour Jünger voyait Heidegger. Dans tout ce qu'il accomplit, Jünger aime à se définir

comme un amateur – et la définition qu'il en donne est on ne peut plus parlante :

> [...] il est permis à l'amateur de se servir d'un grand mot pour définir le service dont il s'acquitte, un service qu'il fait souvent à son insu, pressentant simplement que son plaisir est une affaire sérieuse. Ce mot, c'est *révélation* et il est à l'antipode de la connaissance. La différence consiste en ce que la nature contemplative de l'esprit cherche à se satisfaire dans la révélation, et sa nature active dans la connaissance. On pourrait également dire que par la connaissance le monde se conçoit comme un travail, et grâce à la révélation, comme un jeu – ces deux mots dans la plus haute acception que l'on puisse donner à ces vocables [*Rivarol et autres essais*, p. 238 s.].

En matière de philosophie, Jünger reconnaît volontiers qu'il ne connaît pas Heidegger. Il n'y a ainsi aucune trace directe ou indirecte qu'il ait jamais lu *Être et temps* ; dans une lettre à Carl Schmitt du 21 janvier 1978, évoquant les rapports entre Jaspers et Heidegger, il conclut : « Je connais trop peu l'œuvre de l'un et de l'autre. » Un passage amusant de la correspondance entre Heidegger et Jünger est le moment (1969) où il appert que Jünger n'avait pas du tout compris à quel point Heidegger avait une « relation négative » à Schopenhauer (alors que Jünger, comme maints amateurs de son temps, doit l'essentiel de sa formation philosophique à l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*). C'est en revanche Friedrich Georg Jünger qui est un grand lecteur de Heidegger, et il n'est pas absurde d'imaginer que c'est par l'entremise de son frère que Ernst Jünger a pu faire des incursions *chez* Heidegger.

Du jour cependant où il a fait sa connaissance, Jünger a immédiatement reconnu le génie et l'importance de Heidegger – aussi bien d'ailleurs d'un point de vue humain que philosophique. Dans une lettre du 24 février 1995 à A. Kiel, Jünger raconte en ces termes son unique entrevue avec Jaspers : « Nous discutions dans une pièce assez grande et Jaspers s'était assis dans un coin – peut-être parce qu'il craignait d'être contaminé. Impression générale : timide. En cela encore à l'opposé de Heidegger, qui recherchait les contacts humains. » Il est assez remarquable de voir que, bien que *De « la Ligne »* soit en quelque sorte une fin de non-recevoir par rapport au *Passage de la ligne*, l'échange n'a en rien troublé leur amitié. Jünger reste extrêmement reconnaissant à Heidegger d'avoir à ce point pris au sérieux *Le Travailleur* ; et même s'il avait pu prendre connaissance des notes souvent très critiques du tome 90, on peut sans crainte affirmer que son jugement n'aurait pas changé, tant il avait perçu en quel sens la confrontation que Heidegger a menée avec la question de la technique est

partie du *Travailleur*. Enfin, sur la question de l'engagement politique de Heidegger, l'attitude de Jünger, sans être du tout ambiguë, demeure ambivalente : il laisse percevoir parfois un certain sentiment de fierté à avoir su débusquer le nazisme avant sa prise de pouvoir et n'hésite pas à imputer à Heidegger une certaine naïveté, celle du contemplatif qui entre dans l'action ; mais parallèlement il est prêt à tout moment à défendre Heidegger précisément en raison du courage qu'il a eu à vouloir accomplir quelque chose à ce moment-là. Du point de vue philosophique, les choses sont aussi claires : même s'il ne pratique pas souvent la lecture des textes de Heidegger, il a saisi leur importance historiale. La dernière phrase de l'hommage du 80e anniversaire (« En outre ce sont les grandes transitions que l'on remarque le moins ») le montre aisément. Parmi les questions qui ont intéressé Jünger au premier chef, deux ressortent plus particulièrement, parce qu'il y trouvait évidemment ses propres méditations : il s'agit de la question de la technique et celle de langue.

En ce qui concerne ce dernier point, le reproche que lui adresse Heidegger dans sa Lettre n'est qu'à moitié justifié. S'il l'est entièrement en ce qui concerne la langue métaphysique, ce n'est plus le cas dès qu'il s'agit de penser ou même simplement d'écouter la langue. Dans ses Journaux, Jünger fait souvent état de sa considération pour les traités de Hamann sur le langage, en particulier celui sur la lettre *h*. Et les propres écrits de Jünger sur la langue comme *Éloge des voyelles* (1937) ou *Langage et anatomie* (*Sprache und Körperbau*, 1947) sont de purs petits bijoux. Nous pouvons donc aussi regarder les *Volants* qu'il adresse à Heidegger à l'occasion de son 80e anniversaire comme la réponse ironique de l'écrivain à la critique du philosophe. Le recueil se compose de réflexions mêlées sur des usages langagiers et autres particularités dialectales ou étymologiques. Sur ce terrain de l'étymologie, Jünger peut traiter d'égal à égal avec Heidegger d'autant plus que l'un comme l'autre ont une entente libre du bruissement étymologique de la langue – et leur correspondance atteste de leur souci commun de la langue comme foyer de l'être. Le 8 juin 1980, Jünger recopie dans son Journal cette lettre de Jacobi : « On risque moins que jamais de s'égarer lorsqu'on suit aussi profondément que possible les racines des mots. Pour moi, je n'ai pas d'autre manière de philosopher... » – pour noter aussitôt : « Son correspondant était Lavater. La citation aurait charmé Martin Heidegger. »

La toute dernière mention de Heidegger dans le Journal à la date du 9 novembre 1995 est un concentré d'esprit jüngerien : « J'aimerais adjoindre au *Gestell* de Heidegger le *Geschirr*. L'être au repos et en mouvement. » Le lecteur allemand entend d'abord immédiatement la note d'humour, puisqu'au sens le plus courant *Gestell* veut dire étagère et *Geschirr* vaisselle – mais *Gestell* parle à partir de *stellen* poser et mettre à disposition (l'être en repos), alors que *Geschirr* parle à partir de *scheren* couper, ourdir (l'être en mouvement) – *die Schere*, les ciseaux, étant pour Jünger le symbole du passage d'un temps à un autre et le titre de son dernier ouvrage « métaphysique » (1990) : « Les ciseaux sont un exemple comme un autre de la puissance qui réside dans les choses [...]. Elle agit dans l'ouverture et la fermeture avant même de couper » (*Les Ciseaux*, § 105).

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – E. Jünger, *La Cabane dans la vigne (Journal IV, 1945-1948)*, trad. H. Plard, Paris, C. Bourgois, 1980 ; *Soixante-dix s'effacent*, t. II, trad. H. Plard, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1985 ; *Les Ciseaux*, trad. J. Hervier, Paris, C. Bourgois, 1990.

Bibliographie – E. Jünger et M. Heidegger, *Briefe 1949-1975*, Klett-Cotta - Klostermann, 2008. Cette édition donne en annexe les trois principaux textes ayant rythmé leur dialogue : a) E. Jünger, *Über die Linie* (*Passage de la Ligne*, trad. H. Plard, nouvelle édition aux Éditions Le Passeur, Nantes, 1993, avec une excellente préface de J. Hervier) ; b) M. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (*Contribution à la question de l'être*, trad. G. Granel, *Questions i*) ; c) E. Jünger, *Federbälle* (*Volants*, dans E. Jünger, *Rivarol et autres essais*, trad. J. Naujac, L. Eze, Paris, Grasset, 1974 – où l'on trouvera également la belle allocution de E. Jünger, *À M. Heidegger pour son 80e anniversaire*, que les éditeurs allemands de la correspondance ont curieusement omise) ; la correspondance proprement dite a été traduite par J. Hervier et publiée en 2010 aux éditions Bourgois. Pour une première rencontre avec E. Jünger, voir : J. Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*, Paris, Gallimard, 1986. – J.-M. Palmier, *Ernst Jünger, Rêveries sur un chasseur de cicindèles*, Paris, Hachette, 1995. – *Les Prochains Titans*, Entretiens de E. Jünger avec A. Gnoli et F. Volpi, Paris, Grasset, 1998. – Pour les « amateurs », signalons la dizaine de volumes parue des *Carnets Ernst Jünger*, l'excellente revue dirigée par D. Beltran-Vidal. À noter dans le n° 11 de ces *Carnets Ernst Jünger* (2011, p. 95-118), le texte de

G. Fagniez, « Ernst Jünger, des *Orages d'acier* au *Travailleur* – et retour. Essai de lecture philosophique ». – Voir enfin P. Trawny, *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*, Berlin, Matthes & Seitz, 2009.

→ Communisme. Douleur. Étymologie. Lénine. Nihilisme. Pouvoir. Rectorat. Topologie (de l'Estre). Totalitarisme. Travail.

Jünger, Friedrich Georg (1898-1977)

Lorsqu'on évoquait devant lui la question de la technique, Ernst Jünger aimait à rappeler l'importance du travail de son frère cadet Friedrich Georg ; ainsi en 1998 à l'occasion d'entretiens peut-il déclarer :

> [...] pour la confrontation sur la technique, il ne faut pas oublier mon frère Friedrich Georg. Il a fréquenté Heidegger beaucoup plus assidûment que moi et a traité la question dans un de ses ouvrages les plus importants, *Die Perfektion der Technik*, que les écologistes devraient lire aujourd'hui, et dans lequel Heidegger est présent comme terme de comparaison constante. Je crois que *Le Travailleur* et *La Perfection de la technique* sont comme le positif et le négatif d'une photographie du phénomène [*Les Prochains Titans*, p. 56].

Le parcours des deux frères Jünger a par un certain côté, en effet, quelque chose de parallèle (et il est fort regrettable que l'œuvre de Friedrich Georg ne soit pas accessible en français). Profondément marqués tous les deux par la démesure de la Première Guerre mondiale, après des études assez rapides (de zoologie et de philosophie pour l'aîné – de droit pour le cadet), ils se font connaître comme publicistes dans les milieux nationalistes des années 1920, « proches » tous les deux de la figure d'Ernst Niekisch qui prône un national-bolchevisme (qui vaudra à ce dernier d'être emprisonné du premier au dernier jour du règne de Hitler), avant de marquer l'un comme l'autre une claire hostilité au national-socialiste et à l'Acteur (F. G. Jünger *dixit*) qui l'incarne, et de s'engager résolument dans l'écriture, avec, là aussi, un horizon d'intérêts communs : la faune et la flore, le mythe sous toutes formes, la technique moderne et ses conséquences tant politiques que métaphysiques, la parole et les langues, la pensée de Nietzsche... Ces destinées parallèles ont pourtant quelque chose de trompeur, car ce qui d'emblée distingue Friedrich Georg d'Ernst, c'est que le premier « a bu à la source des Muses » : il est et demeure avant tout un poète – venu à la poésie sous l'invocation du monde poétique de Trakl, où la figure de l'Étranger et

le sentiment du déracinement tant terrestre que spirituel *(die Heimatlosigkeit)* seront prédominants.

En 1942, Friedrich Georg Jünger s'installe de façon définitive à Überlingen, sur les rives du lac de Constance, et se lie d'amitié avec Clemens von Podewils et son épouse Sophie Dorothée, ainsi qu'avec son nouvel éditeur V. Klostermann. C'est sous les auspices de ce dernier que Heidegger, désireux de faire la connaissance de l'auteur des *Dieux grecs* (et sans doute pas celui de la *Perfection de la technique* qui, bien qu'écrit en 1939, ne fut publiée qu'en 1946), rencontre pour la première fois F. G. Jünger le 15 octobre 1942. Bien que leur correspondance ne soit pas encore publiée, nous devinons que l'estime mutuelle fit place très vite à une amitié véritable. Même si le projet de fonder une revue en commun, plusieurs fois remis sur le chantier, ne put jamais aboutir (essentiellement, au fond, en raison de la volonté de Heidegger de rester en retrait vis-à-vis d'un certain monde public), le petit groupe d'amis eut la possibilité de travailler de concert à l'occasion des séances de conférences organisées par l'Académie des Beaux-Arts de Munich sous la houlette de C. von Podewils. Pour l'inviter à prendre la parole à l'occasion de la session de 1953, Heidegger écrit ainsi à F. G. Jünger le 19 août 1953 :

> Vous êtes poète et êtes à même *également* de penser et dire ce qui *est*. Il peut certes apparaître pour le moins hasardeux de « discourir » *au sujet de* la poésie, surtout lorsque quelqu'un a, ouverte devant soi, la voie royale, en l'occurrence celle qui consiste à parler-en-poème purement et simplement. Cependant la poésie, comme l'art en général, partage la même situation que la *pensée*. Même si c'est de façon native que la pensée revient réflexivement sur elle-même, alors que, bien que cela ne soit pas nécessaire pour le poète, il lui faut pourtant bien aussi de temps en temps poétiser *à l'aune du foyer essentiel de la poésie* et de sa « vocation » poétique – aujourd'hui spécialement, la pensée ne peut vraiment pas se passer d'une méditation sur elle-même qui sorte de l'ordinaire.

Cela fait désormais longtemps que Heidegger a compris que l'Université est définitivement morte et qu'il n'y a rien à attendre des universitaires, aussi savants soient-ils. D'où la joie sans doute qu'il éprouve à se lier avec de véritables *amateurs* du savoir. Contrairement à Ernst Jünger, Friedrich Georg, lui, va à la suite de leur rencontre se mettre très sérieusement à lire et à étudier la pensée de Heidegger, mais de manière entièrement libre. Les essais qu'il publie à partir des années 1950 n'ont pas la fulgurance de ceux de son frère, mais ont pour eux la simplicité d'une vision et d'une analyse phénoménologiques élémentaires. Toute son œuvre, qu'elle soit poétique, romanesque ou philosophique, peut se définir comme une méditation

incessante autour du thème nietzschéen de l'éternel retour, du retour perpétuel *(Wiederkehr)* du même – qu'il apparaisse à travers la « Perfection » de la technique (qui n'est rien d'autre que son achèvement, c'est-à-dire sa propre destruction), la figure du Jeu, ou encore de la présence du Rythme à même la parole poétique. Le travail du poète le met en effet directement en rapport avec la pensée du retour perpétuel :

> La parole ne devient pas poétique par le fait que j'introduirais du rythme dans sa structure arythmique. Le poème advient bien plutôt par le fait que la parole est toujours déjà rythme. Comment cela arrive-t-il ? La parole est rythme parce qu'elle revient perpétuellement sur elle-même et son poème consiste en ce qu'elle rend parlante la justesse de ce retour perpétuel sur elle-même.

Ce bel essai de 1952 *(Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht)* constitue aussi sa réponse au célèbre *Probleme der Lyrik (Problèmes du lyrisme)* de Gottfried Benn, paru en 1951, qui avait suscité la réserve tant de Heidegger que d'un poète comme P. Celan. Chez F. G. Jünger, le rythme qui tient la langue permet de penser phénoménologiquement l'origine de la parole :

> Nous devons bien plutôt partir du fait que l'origine de la parole est quelque chose qui lui est donné en même temps qu'elle se donne. Cela veut dire que, puisque la parole est devenir, elle n'a pas son origine derrière elle, mais auprès d'elle. À même son devenir, elle ne se sépare pas de son origine, mais la tient auprès d'elle.

Dans les papiers posthumes de Friedrich Georg Jünger, on a retrouvé une traduction complète en hexamètres allemands de l'*Odyssée* – le poème du retour perpétuel.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – E. Jünger (avec A. Gnoli et F. Volpi), *Les Prochains Titans*, trad. M. Bouzaher, Paris, Grasset, 1998. – F. G. Jünger, *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

Bibliographie – F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik & Maschine und Eigentum*, Francfort, Klostermann, 1953 ; *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, Stuttgart, Klett, 1952 ; *Sprache und Denken*, Francfort, Klostermann, 1962. – A. Geyer, *Friedrich Georg Jünger, Werk und Leben*, Vienne - Leipzig, Karolinger, 2007.

Justice

Die Gerechtigkeit /die Fuge

Il y a à l'œuvre dans la pensée de Heidegger, sous des figures qui ne sont pas toujours aisées à reconnaître à première vue, toute une puissante méditation de la *justice*. La figure de certaines institutions juridiques immémoriales – telle la *Zusage* ou l'*Überantwortung* – sous-tend (de manière d'autant plus prégnante que discrètement athématique) les analyses de la « responsabilité » et de l'« appel du souci », dans l'Analytique existentiale d'*Être et temps*, ainsi que la pensée de l'« aître de la langue » dans et à partir d'*Acheminement à la parole*. Mais la pensée de la justice culmine dans l'interprétation de celle-ci comme ressortissant à l'« ajointure », ou à l'« ajointement de l'Estre », en tant que *Fuge* et *Seynsfuge* – ainsi dans les Cours sur *Schelling* (1936 et 1940) et dans l'impressionnant essai des *Chemins qui ne mènent nulle part* consacré à la méditation de *La Parole d'Anaximandre* (GA 5, 321-373), où la pensée puise aux ressources du travail du texte secrètement à l'œuvre dans les Traités impubliés des années 1935-1945, ceux-là mêmes dont les *Compléments à la philosophie* (GA 65) inaugurent la série intentionnellement scellée, et où s'était élaborée, à l'insu de tous, la pensée de l'*Ereignis*.

Bien loin d'avoir négligé la question de la justice – laquelle gît déjà de manière implicite dans les assises mêmes de l'Analytique existentiale, c'est-à-dire à même la « structure d'être du souci » déployée aux § 39-44, 46-53 et 61-66 d'*Être et temps* –, Heidegger s'est attaché à son patient déchiffrement dans les Cours sur *Nietzsche*, de 1936-1937 à 1941-1942. Dans ce qui se révèle alors comme la métaphysique de Nietzsche, la figure de la justice *(die Gerechtigkeit)* apparaît entre-tissée dans la trame de l'histoire de la métaphysique occidentale, et Heidegger entreprend quant à lui de la hausser, au prix d'une puissante et inédite métamorphose déjà à l'œuvre dans sa lecture du *Chorlied* de l'*Antigone* de Sophocle (GA 40, 169), de la *République* de Platon (*Parménide*, GA 54, 135-144), dans les Cours sur *Schelling*, sur *Parménide* (1942-1943), sur *Héraclite* (1943-1944), enfin dans *La Parole d'Anaximandre* (1946), jusqu'aux plus secrètes et aux plus hautes instances de l'Estre comme *Ereignis*.

L'immémoriale institution originaire de l'*Überantwortung* – laquelle consiste à remettre quelque chose (ou quelqu'un) à la *responsabilité* d'une autre *instance de droit* – est ce qui sous-tend la thématique de la « responsabilité du *Dasein* », la structure d'être de ce dernier impliquant qu'il y soit « remis à la responsabilité de son propre être » – et à nulle autre instance en dernier ressort (*ÊT*, 41-42). Quant à l'institution de la *Zusage* – celle du *consentement* et de la *promesse* –, c'est elle qui sous-tend toute la thématique du « don de la parole » à la faveur duquel la « langue parle », à qui veut l'entendre et pour cela se met « à son écoute » afin de lui « répondre » : ce qui proprement s'appelle « parler ». Toute parole et tout mot *(Wort)* est alors réponse *(Antwort)* de la part de qui s'est mis à l'écoute de « ce qui lui est dit et adressé *[zugesagt]* » à même l'« aître de la langue », dans un langage qui parle à qui sait l'écouter, pour ce qu'« il est le langage de l'Être comme les nuages sont les nuages du ciel ». Ce dont il s'agit dans la *Zusage* (GA 12, 164 s.), c'est de l'« adresse » par laquelle « se dit à nous » (et « s'est toujours déjà *dit à nous* ») l'aître de la langue (et de la parole) – à charge pour nous d'écouter ce qui s'y dit (« en toute langue ») et d'y répondre – en toute plénière responsabilité –, cela dût-il ressortir au questionnement (« la piété du penser ») plus encore qu'à l'assertion. Toute une *acoustique de la responsabilité* (d'origine implicitement *juridique*), eu égard à l'aître de la parole comme aussi à la puissante thématique de l'« appel du souci », sous-tend ainsi la pensée de Heidegger, depuis l'Analytique existentiale d'*Être et temps* jusqu'à la pensée qui, dans *Acheminement à la parole*, se donne pour tâche de « porter l'aître du langage à la parole ».

Dans l'économie de ses Cours sur *Nietzsche*, Heidegger prête une très grande attention à l'entente singulière de la justice qui se fait jour dès la seconde des *Considérations intempestives*, puis dans les fragments préparatoires à *La Volonté de puissance* : la justice y apparaît « comme fonction d'une puissance qui voit beaucoup plus loin alentour, au-delà des petites perspectives du bien et du mal », et par conséquent au-delà des conceptions qui furent celles du christianisme, de l'humanisme et des Lumières, de la morale bourgeoise ou du socialisme (GA 67, 190-191). Pensée « à partir de la volonté de puissance », « à partir de l'Être de l'étant tout entier », l'entente *nietzschéenne* de la justice permet d'envisager le droit comme « volonté de perpétuer un rapport de puissance passager ». La justice apparaît alors comme ressortissant à l'instance ultime de la « vérité

de l'étant comme volonté de puissance » : comme le dernier mot de la « métaphysique elle-même » s'accomplissant comme métaphysique de la volonté de puissance ; ce qui permet à Nietzsche de faire tout le premier l'épreuve (plus que jamais métaphysique) du « nihilisme comme histoire des institutions de valeurs », mais ne lui permet pas de penser l'aître du nihilisme lui-même (GA 67, 190-191 – voir GA 46, 170-185 s. ; GA 47, 250 ; GA 48, 264-265 ; GA 50, 70 s.).

Méditant (dans le corps d'un ouvrage écrit en 1946, dont l'essai des *Chemins* est extrait) le célèbre fragment d'Anaximandre sur l'« infini », selon lequel, dans la lecture qui en est académiquement donnée : « des choses d'où la genèse est aux étants, d'elles aussi leur vient la perdition, selon la nécessité ; car ils s'y rendent mutuellement justice et expiation de l'injustice [δίκη καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας], selon l'ordre du temps » –, Heidegger y commente et articule tout autrement l'affleurement de la justice [δίκη] et de l'« expiation [τίσιν] » que les étants sont censés devoir « se rendre mutuellement de leur injustice [τῆς ἀδικίας] » : il le fait en termes d'« articulation *[Fügung]* » de « gonds », d'« ajointements » et de « jointures *[Fugen]* », en tenant soigneusement à l'écart toutes « nos représentations juridiquement morales » (GA 5, 354 s. ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 426 s.). – Ce que semble bien vouloir dire l'antique fragment, c'est que les étants, en tant que tels, seraient « essentiellement dans l'ἀδικία », autrement dit : dans l'injustice. Si l'on entend par δίκη le « ''droit'' *[das Recht]* », voire le « ''châtiment'' *[die Strafe]* » – et par τίσιν, l'« expiation *[die Buße]* » –, il est impossible d'échapper à une représentation de l'« injustice des choses » (trop facilement imputable à un prétendu « pessimisme », voire à une sorte de nihilisme qui fût propre à l'expérience grecque de l'Être) et selon laquelle toutes choses dussent avoir à « payer le prix de leur injustice » (GA 5, 356 s.) en succombant à la « destruction ». Mais ne convient-il pas d'entendre *tout autrement* le sens – *ontologique* – et la teneur – *historiale* – de la parole d'Anaximandre ?

À qui se soucie de ne pas réduire l'entente de la justice *(Gerechtigkeit)* à celle de la vengeance *(Gerächtigkeit)*, il convient de prendre acte de ce que l'ἀδικία, dans le contexte *ontologique* du Dict d'Anaximandre, renvoie plutôt à un état de choses où les choses entrent *en* « disjointure » et sont sorties « hors de leurs gonds *[aus den Fugen]* » : « Hors de l'ajointure *[aus der Fuge]* » qui décemment devrait être la leur. À cette lumière, la Justice (plutôt que δίκη : « chose dite – chose due ») serait donc justement *die*

Fuge : l'*ajointement* ou l'*ajointure*, mais aussi *der Fug* : la « convenance » et la « décence » – selon quoi les étants, ayant « égard les uns aux autres », paraissent et « viennent à la présence » tout un temps qui est celui de leur « séjour passager », puis doivent laisser la place à d'autres, qui viennent à leur tour « à présence d'aître, selon l'ordre du temps », et sans commettre l'« indécence *[Unfug]* » de chercher indûment à « persévérer dans l'étant » plus qu'« il ne leur est permis » par la Justice ainsi conçue : à l'aune de l'« ajointure de l'Estre *[die Seynsfuge]* » dont il était déjà question dans les Cours sur *Schelling* et dans les Traités impubliés. La Justice n'est plus alors *Gerechtigkeit*, mais bel et bien *Fuge* et *Seynsfuge*, et à ce titre en étroite relation avec la « sextuple fugue (ou *ajointure*) » – *die sechsfache Fuge* – selon laquelle s'ajointe et articule la pensée de l'*Ereignis* dans les *Compléments à la philosophie* (GA 65, IV-XVI). Cette puissante *sémantique de la « fugue »* (si l'on accepte de rendre par là en français quelque chose de l'ajointure que dit l'allemand *die Fuge*) lie aussi la pensée de la justice à celle du mal *[das Böse]* – lui-même pensé en termes de « disjointure », de « déboîtement », d'indécente et scabreuse « désarticulation ». Ainsi, dans le Cours sur *L'Hymne de Hölderlin « Andenken »*, où il appert que :

> Le mal n'est rien de seulement moralement mauvais : Nul défaut ni manque au sein de l'étant. Mais c'est l'Estre lui-même comme dégondement et méchanceté [ou « comme indécence et traîtrise » : *das Seyn selbst als Unfug und Tücke*] [GA 52, 102].

Dans une lettre à Hannah Arendt (15 février 1950), Heidegger fait remarquer qu'il est un lieu, au cœur de l'Estre, où qui saurait un jour en soutenir la vue apercevrait enfin « que la justice n'est pas fonction de la puissance *[daß die Gerechtigkeit keine Funktion der Macht]* », mais « le rayonnement de la bonté qui sauve *[der Strahl der rettenden Güte]* ». Ce temps et lieu insigne ne serait autre que celui de « la plus intime articulation de l'Estre *[das innerste Gelenk des Seyns]* » :

> Il faut que l'être humain éprouve la plus intime articulation de l'Estre, pour qu'il puisse aller jusqu'à se tenir là où il soutienne et endure que la justice n'est pas fonction de la puissance, mais bien le rayonnement de la bonté qui sauve.

Gérard Guest.

→ Anaximandre. *Dikè*. Écoute. Mal. Nietzsche. Nihilisme. Répondre. Responsabilité. *Sprache*.

K

Kafka, Franz (1883-1924)

Heidegger a très peu lu Kafka. D'après ce qu'il a dit, il a au moins lu *Le Terrier*. Lectrice assidue de Kafka, Hannah Arendt offre à Heidegger en juin 1950 les livres d'« un des maîtres de la prose moderne » et où elle trouve à penser :

> Le thème central des romans de Kafka est le conflit entre un monde qui est décrit comme une machinerie fonctionnant sans heurt et un héros qui cherche à la détruire [...]. Le héros de Kafka n'est nullement mû par des convictions révolutionnaires, il représente seulement à lui tout seul la bonne volonté qui, presque sans le savoir ni le vouloir, met à nu les structures cachées de ce monde [*La Tradition cachée*, p. 112].

Alors que dès 1924 les textes de Kafka commencent à se propager, Heidegger donne la préséance à d'autres lectures, notamment Trakl qu'il a découvert en 1912. Ce n'est pas négligence ; le 27 juin 1950, il écrit à H. Arendt :

> Entre-temps sont arrivés les volumes de Kafka. Je te remercie de tout cœur de m'avoir fait un tel présent. Je n'ai pu pour l'instant que les feuilleter avec curiosité, non sans remarquer qu'une véritable lecture représentera un travail considérable.

Soulignons : Kafka mériterait « une véritable lecture », « un travail considérable ».

Le fond de leur discussion de l'été 1967 sur la question du temps à partir d'une parabole de Kafka est visible dans la Préface qu'écrit H. Arendt à son recueil d'essais *La Crise de la culture* et dans les lettres du 24 septembre et du 27 novembre 1967 – c'est l'occasion pour Heidegger de rappeler que la distinction temps et éternité ne suffit pas pour la pensée :

> Le texte de Kafka est fort instructif. Je partage ton interprétation. Seulement, dans ce qui me préoccupe sous le nom d'« allégie » *[Lichtung]*, il ne s'agit pas seulement du jeu affranchi de l'espace et du temps, mais de ce qui à espace et temps comme tels, accorde l'espace-et-temps, et par là ne se confond nullement avec le supra-temporel et l'extra-spatial. Distinguer temps et éternité c'est se tirer d'affaire à peu de frais. Suffisante peut-être pour la théologie, cette distinction reste encore par trop grossière pour la pensée.

L'« allégie » *(Lichtung)* à partir de quoi il y a temps n'est pas l'éternité. Arendt le voit bien :

> Je ne t'ai envoyé le texte de Kafka qu'en raison de son concept d'avenir – l'avenir vient sur nous. [...] Je sais : la clairière *[Lichtung]*, c'est au beau milieu de la forêt qu'elle se trouve. [...] Ce petit non-espace-temps au cœur même du temps, [...] tout être humain nouveau [...] doit le découvrir et le frayer laborieusement à nouveau.

Outre Arendt, des amis de Heidegger se sont essayés à la « véritable lecture », une lecture méditative de Kafka : Beda Allemann par exemple, dans « Kafka et l'histoire » *(L'Endurance de la pensée, pour saluer Jean Beaufret)*. Walter Biemel lit, quant à lui, la nouvelle *Le Terrier (Der Bau)* (dans l'hommage pour le centenaire de Heidegger : *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*). Jan Patočka, enfin, compatriote de Kafka, et résistant au communisme, explique dans un séminaire de 1973 :

> *Le Terrier* de Kafka – c'est la terreur par excellence. L'écrivain saisit là le *Gestell* [dispositif] et les efforts désespérés de l'homme pour y consolider sa position et assurer son existence, pour assurer donc quelque chose qui n'existe pas, le mode de vie dans lequel nous n'existons pas. Dans la vie subordonnée au *Gestell*, n'importe qui peut être échangé contre n'importe quoi ; plus personne n'a le sentiment d'être quelque chose de particulier. [...] Dans *Le Terrier*, il nous montre l'aliénation extrême qui est le lot de l'homme sous le règne du *Gestell* et pourtant son œuvre poétique est tout le contraire du *Gestell*, sa compréhension ne se situe pas dans ce cadre. L'art ici retourne le *Gestell* en son contraire [*Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, p. 297-298].

De Heidegger et de Kafka, nous pourrions dire avec Biemel :

> L'expérience du penseur et l'expérience de l'artiste ne sont pas séparées par quelque gouffre béant ; tout au contraire, ce qui se fait jour ici, c'est une consonance qui n'a pas encore été suffisamment méditée jusqu'à présent [« La vérité de l'art »].

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – B. Allemann, « Kafka et l'histoire », *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968. – H. Arendt, *La Tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 2000. – W. Biemel, « Zur Deutung unserer Zeit bei Kafka und Heidegger », *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, W. Biemel, F.-W. von Herrmann (éd.), Francfort, Klostermann, 1989 ; « La vérité de l'art », *Po&sie*, Paris, Belin, n° 124. – J. Patočka, *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, trad. A.-M. Roviello, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

→ *Gestell*.

Kant, Emmanuel (1724-1804)

Que Kant soit un des auteurs de prédilection de Heidegger, un de ceux dont il a le plus parlé, est assez notoire. Mais comment rendre compte de ce goût si prononcé pour Kant ? Finalement, lui demandait un jour J. Beaufret, de Kant ou de Hegel, lequel au fond préférez-vous ? Hegel, lui répondit Heidegger, est un sommet de la philosophie, mais à la longue il se répète, le système tourne sur lui-même, cela finit par devenir mécanique, tandis qu'*avec Kant, c'est toujours excitant (immer erregend)* !

À l'intérêt que porta très jeune Heidegger à Kant, il y a un certain nombre de raisons évidentes : le sérieux du jeune étudiant, qui se doit d'avoir lu à la loupe les trois *Critiques*, sans négliger pour autant les autres œuvres. On l'imagine à dix-huit ans arpentant le chemin de campagne avec la *Critique de la raison pure* sous le bras (aujourd'hui ce chemin est asphalté et urbanisé dans sa première partie, on y a implanté, à la fin de la vie de Heidegger, un lycée qui a pris son nom aussitôt après sa mort, et pourtant... Quel plaisir c'eût été pour Heidegger si en 1973 les édiles de Meßkirch l'avaient inauguré sous le nom de lycée Emmanuel-Kant !). À la passion philosophique qui caractérise déjà Heidegger s'ajoutent des raisons d'époque : dans le premier tiers du XXe siècle, la philosophie de Kant est la philosophie régnante dans la plupart des universités européennes, tout professeur de philosophie se doit de lui avoir consacré un livre – un *Kantbuch* (« bouquin sur Kant ») devenant une sorte de sésame, de brevet d'intellectuel. Et puis c'est quand même avec Kant, tournant capital, que la philosophie s'est mise à parler allemand...

Si l'on regarde les choses d'un point de vue simplement « professionnel », Heidegger n'a rien d'un marginal (Walter Benjamin, lui, est un *outsider* complet). Il a fait une carrière tout à fait classique et opéré, en devenant professeur d'université, une remarquable ascension sociale. Et comme tant d'universitaires de sa génération, il a lui aussi commis son *Kantbuch*. Seulement, paru en 1929, *Kant et le problème de la métaphysique* n'est pas un quelconque livre sur Kant tant il est vrai qu'il a réduit à néant quantité de « bouquins sur Kant ». La rumeur court même qu'avec ce livre Heidegger aurait assassiné le néo-kantisme, forfait qui n'aurait rien d'étonnant de la part de quelqu'un dont on sait à quel point il a mal tourné dans les années suivantes...

Axer la pensée de Kant sur le « problème de la métaphysique » était en tout cas un fameux pavé dans la mare à une époque où presque tout le monde voyait la signification principale de la *Critique de la raison pure* dans une théorie philosophique de la connaissance scientifique. L'époque croit à la science et, croyant à la science, tient pour acquis que la métaphysique a fait son temps. Il semble presque que rationalisme et métaphysique soient devenus des termes incompatibles. Dans ces conditions, la seule tâche honorable qui reste à la philosophie est de se mettre au service de la science, de s'en faire la « servante » *(ancilla scientiae)* en l'aidant de son mieux à assurer ses concepts de base et à clarifier ses méthodes – perspective dans laquelle peuvent être exploités certains aspects de l'œuvre de Kant. Le pavé, c'est la force avec laquelle le livre affirma que la métaphysique n'est aucunement périmée. Il n'est tout simplement pas vrai que Kant, comme le prétendait déjà Mme de Staël, ait nié l'existence de la métaphysique, lui qui, reprenant le titre de Bacon, vise avant tout sa « Grande Instauration ».

Si Kant « critique » la raison, ce n'est pas pour porter atteinte à son prestige, voire la détrôner, c'est au contraire pour la réhabiliter. Elle en a bien besoin, pense-t-il, vu le discrédit où est tombé son « enfant chéri », la métaphysique (*Prolégomènes*, § 57). Il part d'une situation où la surappréciation de la raison lui semble avoir conduit au complet discrédit de la métaphysique pour laquelle Voltaire et l'esprit du temps sont sans pitié (avant Kant, Wolff est bien obligé de reconnaître qu'elle est devenue la risée de tous, voir E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, p. 167, note 1). Ce qui est évidemment curieux, c'est ce besoin que ressent Kant en plein Siècle des Lumières, donc en climat de rationalisme triomphant (bientôt la Révolution française ouvrira des Temples de la Raison) de *réhabiliter* la raison. Mais son originalité est justement d'avoir poussé le soupçon jusqu'à discerner dans quelle mesure déterminable cette raison tant magnifiée depuis Descartes et Leibniz peut compter, elle aussi, au nombre de ce que Montaigne et Pascal appellent des « puissances trompeuses » – du moins tant qu'elle n'a pas été *critiquée*. En somme et contrairement à Leibniz (voir *Discours de la conformité de la foi et de la raison*, § 65 – en tête de la *Théodicée*) ce rationalisme ne croit plus qu'il soit impossible à la raison de se tromper. Il lui faut donc critiquer la raison, non pour la renier et l'invalider en tant que source de vérité (au sens de certitude) mais pour

d'autant mieux l'assurer sur ses bases, pour que son *règne* arrive et mette fin à ce qui n'a été jusqu'ici qu'une douteuse et même calamiteuse régence.

Kant a si peu mis fin à la métaphysique que, dès la génération suivante, la philosophie allemande va faire preuve de la plus extraordinaire vitalité. Pour Fichte, Schelling et Hegel la philosophie aura commencé par la lecture de Kant et le jeune Schelling (il a alors vingt ans) d'affirmer :

> La *Critique de la raison pure* est, *comme telle*, inexpugnable et irréfutable, alors que chaque système, pour autant qu'il mérite ce nom, peut être réfuté par un autre qui est *nécessairement* son opposé. La *Critique de la raison pure* subsistera comme quelque chose d'unique, aussi longtemps qu'il y aura de la philosophie, alors que chaque *système* est obligé de tolérer la présence d'un autre qui est justement son opposé [Cinquième *Lettre philosophique sur le dogmatisme et le criticisme*, 1795].

« Kant », dit pour sa part Hölderlin, « est le Moïse de notre nation » (lettre à son frère, 1er janvier 1799).

Le livre de 1929 a été écrit en quelques semaines (comment ne pas penser aux conditions dans lesquelles Mozart ou Schubert ont écrit certains chefs-d'œuvre ?), mais si Heidegger a pu réaliser cet exploit, c'est que le livre était mûr dans son esprit, après plus de vingt ans de méditation approfondie d'une œuvre « qui est peut-être la plus originale de toute la philosophie » (J. Beaufret) et après la confrontation *(Auseinandersetzung)* avec le néo-kantisme qu'ont représenté les années passées à Marbourg. Le livre consiste pour une grande part dans une comparaison du texte publié en 1781 avec celui de la réédition de 1787. Étudiant les remaniements apportés par Kant à son texte primitif, Heidegger relève en quoi les « améliorations » introduites dans cette seconde version infléchissent la signification et la portée philosophique du livre – ce que personne évidemment n'avait interprété avant lui comme il le fera – et ont pour effet d'atténuer le rôle dévolu dans l'édition originale à l'imagination transcendantale. Et, préférant nettement le texte de 1781 à celui de 1787, Heidegger va jusqu'à écrire : « Kant recule devant la doctrine de l'imagination transcendantale » (§ 31). Il faut dire que, pour écrire ce livre, Heidegger avait pris son élan en consacrant son cours de l'hiver 1927-1928 à une interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure* (GA 25) et qu'à une époque où *Être et temps* venait de paraître avec la mention « première partie », ce livre laissait pressentir, selon le programme annoncé pour la seconde partie (*ÊT*, § 8), la mise en œuvre de la première section destinée à s'intituler : « La doctrine kantienne du schématisme et du temps comme

pierre d'attente pour une problématique de la temporalité. » Résolument phénoménologique, l'interprétation de Kant se démarque fortement de tous les « retours à Kant » qui ont occupé depuis le dernier tiers du XIXe siècle un certain devant de la scène ; commandée par le souci de l'« appropriation productive » elle se démarque de toute lecture simplement « historique ». Différence entre la chose pensée et un objet d'érudition.

La lecture phénoménologique de Kant n'est pas une lubie de Heidegger et en s'attachant dans *Être et temps* au concept de phénomène (§ 7A), il avait déjà montré en quoi l'espace et le temps (*ÊT*, 31), tels que Kant les envisage, constituent des phénomènes au sens le plus proprement phénoménologique. Une lettre célèbre de Kant en témoigne : dans un premier temps d'élaboration du livre, sa première partie (l'Esthétique transcendantale) devait s'appeler la « Phénoménologie en général ». Au regard de Heidegger la *Critique de la raison pure* a quelque chose d'une ontologie phénoménologique. C'est pourquoi le style universitaire dans lequel Kant est célébré lui semble si dérisoire. Ce n'est pas en lui élevant des statues qu'on honore un penseur. Le seul hommage à rendre à un penseur, c'est la pensée. Kant est « toujours excitant » parce que chez lui il y a toujours une fraîche *ressource* pour la pensée – ce devant quoi Heidegger s'est toujours senti petit (dans sa simplicité souabe Heidegger est intrigué et déconcerté par la subtilité un peu slave de Kant !). À la question : « Comment se fait-il que vous n'ayez jamais rien écrit sur la *Critique de la faculté de juger* ? », Heidegger répondit un jour : « Moi ? Écrire sur la *Critique de la faculté de juger* ? Oh non... C'est beaucoup trop difficile ! »

Il y a pourtant bien dans *Kant et le problème de la métaphysique* quelque chose comme une intention de « dépasser » et de le dépasser dans le sens d'une « ontologie fondamentale », d'une analytique de la finitude et d'une « métaphysique du *Dasein* », mais ce n'est là qu'une première forme de ce que Heidegger va par la suite entendre par « dépassement de la métaphysique » et qui ne saurait se confondre avec la façon dont Fichte, Schelling et Hegel ont pensé « dépasser » Kant. Dans cette philosophie de l'« idéalisme allemand », dit Heidegger, « Kant fut, avec tous les honneurs, enjambé, mais non dépassé. Et c'est ce qui ne pouvait arriver pour la simple raison déjà que la position fondamentale de Kant n'était pas attaquée, mais seulement abandonnée, elle ne fut pas même abandonnée, n'ayant pas même été occupée – elle fut tout au plus contournée. L'œuvre de Kant,

subsista comme une forteresse non conquise à l'arrière du nouveau front » (*Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 70, GA 41, 58 ; voir la lettre à Rickert du 2 juillet 1929).

Ressource ontologique tout autant que phénoménologique, la pensée de Kant n'a cessé d'accompagner Heidegger et c'est sans doute pourquoi G. Granel a pu dire : « Heidegger, en se ''séparant'' de Husserl, emporte Kant avec lui. »

François Vezin.

Ouvrages cités – É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1981. – F. W. Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1950.

Bibliographie – Outre les grands textes consacrés surtout à la *Critique de la raison pure* (le cours d'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, *Kant et le problème de la métaphysique* et *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui fournissent une interprétation quasiment littérale de l'Analytique transcendantale), Heidegger a travaillé la morale kantienne dans le cours sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 177-218 et la question de la liberté sert de fil conducteur à celui de 1930 : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, GA 31. En 1930 et 1936, il a consacré des séminaires à la *Critique de la faculté de juger*, qui sont encore inédits (à paraître notamment dans le tome 84 de l'édition intégrale). – De J. Beaufret, « Kant et la notion de *Darstellung* », *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973, clarifie les grands enjeux de l'interprétation de Kant par Heidegger. De Beaufret également, il existe des cours de khâgne sur la *Critique de la raison pure*, la morale chez Kant et la *Critique de la faculté de juger*, rassemblés aux pages 17 à 175 des *Leçons de philosophie*, t. II, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1998. – F. Fédier, *L'Imaginaire*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2009, p. 148-197 (extrait d'un cours de khâgne consacré à l'imagination dans l'*Anthropologie* de Kant). – G. Granel, *L'Équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970.

→ Cohen. *Critique de la raison pure*. Davos. Néo-kantisme. Sensibilité. Transcendance.

Kantorowicz, Ernst (1895-1963)

Heidegger n'a jamais fait partie du cercle de Stefan George *(George-Kreis)* mais il s'y est beaucoup intéressé, avant tout parce que Norbert von Hellingrath en était membre et qu'à ce titre il pouvait considérer son édition de Hölderlin comme émanant de ce cercle. Indirectement, il a été en rapport avec lui du fait des relations personnelles qu'il a eues avec Max Kommerell, Hans Georg Gadamer ou Edgar Salin (à ces noms peut s'ajouter celui de Imma von Bodmershof). La publication par l'historien Ernst Kantorowicz de son livre sur l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen (1194-1250), en 1931, fit sensation en Allemagne (Hitler se piquait d'en être un admirateur) et le livre impressionna Heidegger qui y vit, entre autres, une production remarquablement originale, typique du cercle de Stefan George. « Entrer dans l'univers théologique-juridique de l'empereur allemand Frédéric II (figure de la vérité mystico-politique reconstituée par Kantorowicz) serait une cure de jouvence pour les historiens de métier qui, par un réflexe hérité du passé, refusent allégrement de tenir compte de cette dimension », écrit Pierre Legendre.

Avec les frères Gundolf, E. Kantorowicz était particulièrement proche de George. Comme d'autres disciples juifs de S. George, E. Kantorowicz dut quitter l'Allemagne et s'installa aux États-Unis où il fut reconnu comme un maître de l'histoire médiévale. Plusieurs de ses livres sont maintenant traduits en français, notamment son essai *Mourir pour la patrie* (Pro Patria Mori) *dans la pensée politique médiévale*.

François Vezin.

Ouvrage cité – E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. L. Mayali, A. Schütz, Paris, Fayard, coll. « Les quarante piliers », 2004.

→ George. Hellingrath. Kommerell.

Kaschnitz, Marie Luise (1901-1974)

Curieusement, M. L. Kaschnitz, dont quelques livres ont été traduits en français, est très peu connue en France alors qu'elle compte en Allemagne parmi les écrivains du XXe siècle très consacrés et très lus. Sa notoriété ne

pouvait échapper à Heidegger qui, on s'en doute, savait s'informer et ne pouvait notamment ignorer les relations vraiment amicales qui existaient entre elle et Paul Celan. Ce dernier l'a rencontrée à Francfort-sur-le-Main dans les jours qui ont suivi sa visite à Todtnauberg (juillet 1967) dont il n'a pas manqué de lui parler et dont elle a pu mesurer l'effet sur le poète : « Qu'ont fait avec lui ceux qui sont à Fribourg, que s'est-il passé en lui là-bas ; on ne le reconnaît plus ! » s'exclama-t-elle en présence de Gerhart Baumann qui l'a rapporté dans ses *Souvenirs de Paul Celan* (p. 72). Comme P. Celan, M. L. Kaschnitz est une lectrice assidue de Trakl auquel elle a consacré une conférence, dont le texte a été édité en 1971 mais on ne sait pas s'il est arrivé sous les yeux de Heidegger.

Ce qui, en revanche, est sûr, c'est le prix qu'attachait Heidegger à un mince ouvrage (une quarantaine de pages) écrit en 1965-1966 et intitulé : *Description d'un village* – sorte de poème en prose, dit H. W. Petzet (*La Marche à l'étoile*, p. 207). Le village en question, situé dans les parages de Fribourg-en-Brisgau, s'appelle Bollschweil. Il est lié aux meilleurs souvenirs d'enfance de M. L. Kaschnitz et c'est là qu'elle est maintenant enterrée. Heidegger a adoré ce texte au point que, peu après sa parution, il s'en est procuré un certain nombre d'exemplaires pour en faire des cadeaux à Noël qu'il distribuait à la ronde. Le pays d'origine (en allemand, *die Heimat*) a toujours été pour Heidegger une source d'inspiration en même temps qu'un sujet de méditation et d'interrogation. De ce thème, qui leur tenait tellement à cœur, M. L. Kaschnitz a su parler en termes si simples et si justes que Heidegger en est resté sensiblement et durablement impressionné.

François Vezin.

Ouvrages cités – G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1986. – M. L. Kaschnitz, *Beschreibung eines Dorfes*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1979. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

→ Celan. *Heimat*.

Kästner, Erhart (1904-1974)

Il ne faut évidemment pas confondre Erhart Kästner avec Erich Kästner (1899-1974), l'auteur d'*Émile et les détectives* ! Né à Augsbourg, Erhart Kästner a une formation de germaniste et travailla à la bibliothèque d'État de Dresde à partir de 1930. Il a été de 1936 à 1938 le secrétaire de Gerhart Hauptmann. C'est la guerre qui l'amène comme soldat en Grèce, en Crète et dans les îles de la mer Égée. Sa fonction consiste à veiller sur les monuments et sites historiques de Grèce et à y accueillir les troupes allemandes. Son livre *Grèce*, « livre de soldat pour les soldats », paraît en 1942 (en 1943, trois tonnes d'exemplaires de ce livre sont expédiées à Athènes pour être distribués). Il se retrouve, en juin 1945, en Égypte où il est prisonnier des Anglais et va rester à Toumilat (entre Le Caire et Suez), en plein désert, jusqu'à sa libération en février 1947. D'où son livre *Écrit sous la tente à Toumilat*, qui paraît en 1949. En 1950, il prend la direction de l'importante bibliothèque de Wolfenbüttel (fondée par Leibniz) mais retourne régulièrement en Grèce (notamment à Délos), qui lui tient toujours très à cœur et à laquelle il consacre d'autres beaux ouvrages (très appréciés par Heidegger). Quand il prend sa retraite, en octobre 1968, il s'installe à Staufen dans le voisinage de Fribourg-en-Brisgau, ce qui facilite grandement ses contacts amicaux avec Heidegger, qu'il a poussé à se rendre en Grèce et qu'il a conseillé pour ses voyages (il y a dans la traduction de *Séjours*, p. 112-113, une note sur E. Kästner). M. Ernst, P. Celan, J. Lacarrière, J. Bissier, P. Huchel comptent parmi ses relations. Son livre *Rébellion des choses*, paraît en 1973.

Parmi les textes de Heidegger qui ont rencontré un grand écho chez E. Kästner, il y a la conférence de 1950 *La Chose*, dont il a aussitôt fait un compte rendu très élogieux. C'est H. W. Petzet qui a édité les lettres qu'il a échangées avec Heidegger (éd. Insel, 1986). Le style d'Erhart Kästner ne ressemble guère à celui de Bernanos mais il aurait certainement été d'accord pour dire avec ce dernier : « Un homme d'honneur peut se passer de radio, de cinéma, d'auto, de Frigidaire, mais il ne peut se passer d'honneur ! »

François Vezin.

Ouvrage cité – E. Kästner, *Zeltbuch von Tumiland, Jedermann braucht etwas Wüste*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1951 ; *Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen*, Francfort, Insel, 1973.

→ Délos. Grass. Grèce.

Keats, John (1795-1821)

Parmi les poètes anglais, Heidegger admirait particulièrement Keats qui est évoqué dans une lettre à H. Arendt (14 décembre 1951) :

> Traduire en anglais des poèmes de Hölderlin – je peux imaginer que cela pourrait donner une réussite de premier plan, d'autant que je me suis remis à lire Keats (texte anglais avec traduction en regard) depuis quelque temps.

Dans une lettre à Elfride, il écrira en 1968 que « chez K. il y a d'authentiques rapports à la Grèce ». Il est vrai que toute la poésie de Keats est baignée de lumière grecque et bien qu'il ne sût pas le grec, il est parmi les poètes anglais, comme l'écrit le traducteur Robert Davreu, « celui qui a compris le plus intimement cette source inépuisable que n'a cessé d'être, en dépit des ruptures, l'expérience grecque du monde » (J. Keats, *Seul dans la splendeur*, p. 11). Le lien que fait Keats dans ses lettres entre beauté et vérité en témoigne, ainsi que nombre de poèmes dont : « Après m'être plongé pour la première fois dans *L'Homère* de Chapman », « Sur les marbres d'Elgin », « Mère d'Hermès ! », « À Homère », ou encore deux des grandes odes : « À Psyché » et « À une urne grecque ». Heidegger était sensible à cet aspect et, de ce point de vue, l'association faite avec Hölderlin est très suggestive – pas uniquement parce que Keats et Hölderlin sont auteurs tous deux d'un « Hypérion ». Chez les deux poètes, en effet, le rapport à la Grèce est un enjeu véritable parce qu'elle est historialement assumée dans leur poésie et il se pourrait à cet égard que les « Midnight Hours » de l'« Ode à Psyché » ne soient pas sans rapport avec la « Nuit sainte » de *Pain et vin* de Hölderlin.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – J. Keats, *Seul dans la splendeur*, trad. R. Davreu, Paris, La Différence, coll. « Orphée », 1990.

→ Hölderlin.

Kehre

Essayer de rendre en français ce que signifie chez Heidegger le terme *Kehre* met vite au contact des vicissitudes dans lesquelles on s'aventure

pour peu que l'on tente vraiment d'entendre ce qu'il dit.

La signification habituelle dans laquelle est prise ce mot, à savoir celle de *tournant*, égare bien plus qu'elle n'éclaire. Qu'il y ait rapport entre *Kehre* et le fait de « tourner », voilà qui ne souffre toutefois aucun doute. Mais – et nous voici tout d'un coup au cœur de la question, celle de l'accointance que nous devrions avoir avec notre propre langue –, s'il est vrai que le verbe *tourner* sert en français à former de nombreuses locutions parlantes (« le temps va tourner », « le lait tourne », « *N*. a mal tourné »), il est évident que l'on ne saurait parler d'un *tournant du lait*, d'un *tournant du temps*, pas plus que d'un sujet qui serait devenu « mauvais » du fait d'un *mauvais tournant*.

Ce qu'il ne faut pas oublier, quand on veut entendre l'acception dans laquelle Heidegger prend le terme *Kehre*, c'est l'écart entre le *fait* de tourner et l'illusion qui nous fait croire que nous allons connaître ce fait en repérant un itinéraire, alors que le « tournement » lui-même ne peut rien laisser du tout derrière lui, vu qu'il est essentiellement *mobile*.

Il faut être conscient que les substantifs, dans notre langue écrite, ont une bien plus grande tendance que les « substantifs » de l'allemand (ou de l'anglais) à désigner des états stables. Ainsi « tournée » ne convient pas mieux que « tournant » pour traduire *Kehre* – car « la tournée » désigne elle aussi spontanément un itinéraire, par exemple : la tournée du facteur.

Quant au mot *tournement* (« tornement » : c'est-à-dire le fait de tourner, le mouvement de ce qui tourne – comme l'indique Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, t. VII, p. 758 s.), il n'existe plus qu'en composition (retournement, contournement, détournement, etc.) – comme si ce qui se dit par ce mot avait de lui-même tendance à refuser de s'inscrire, ou de se fixer. Pour nous autres, Français, voilà qui devrait au moins être un indice à bien prendre en considération : il n'y a guère de mot pour dire en notre langue tout ce qui répugne à quelque genre de fixation que ce soit.

Il en est tout autrement en allemand. Le mot *Kehre* y est attesté depuis très longtemps. Il serait apparenté au grec *gyros*, qui survit dans notre suffixe -gyre (ou -gire). *Girer* existait autrefois dans notre langue, où il disait le mouvement de virer. En nos langues, ce mouvement peut se dire de bien d'autres manières, par exemple, pour ne prendre que deux exemples tirés du latin, à l'aide des dérivés de *vertere*, et ceux de *volvere*.

Comment Heidegger en est-il venu à parler de *Kehre* ? La lettre adressée à Jean Beaufret le 12 décembre 1946 (la *Lettre sur l'humanisme*) donne sur

ce point une indication qu'il y a lieu de citer et de commenter. Le texte se trouve à ce moment de la lettre où Heidegger explique quelles ont été ses difficultés après la publication d'*Être et temps*. Il précise : ce que la plupart des lecteurs n'a pas été en mesure de suivre, c'est que la pensée qui se déploie dans ce livre s'engage dans le mouvement de quitter la subjectivité. (On n'insistera jamais assez sur ce point : la subjectivité n'est pas, quoi qu'on en pense, le dernier mot qui se puisse dire sur la manière d'être singulière de l'être humain.) Où tout se complique encore, ajoute Heidegger, c'est que :

> [...] lors de la publication d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, « Temps et être », fut réservée. *Hier kehrt sich das Ganze um* [en première approximation : C'est là que tout se renverse]. Le texte en question fut réservé parce que la pensée s'avéra inapte à trouver les mots pour dire de manière suffisante *diese Kehre* [en première approximation : ce renversement] [GA 9, 327-328].

Le pronominal *sich umkehren* dérive du verbe *kehren*, lequel a donné naissance au substantif féminin *die Kehre*. Il s'agit pour nous maintenant de comprendre le rapport entre verbe et substantif.

Le préfixe *um-*, devant le verbe *kehren*, modifie l'acception du radical d'une manière précise. *Umkehren* est le mouvement par lequel ce qui se trouvait *devant* se retrouve *derrière* ; ce qui se trouvait *à droite* se retrouve *à gauche* ; ce qui se trouvait *en bas* se retrouve *en haut*. En notre langue, lors d'un tel changement, nous parlons volontiers de renversement, voire d'interversion. Et lorsque l'on considère ce changement à partir de ses effets, autrement dit si l'on porte plutôt attention à ce qui se passe, l'interversion ayant eu lieu, on parlera volontiers de retournement.

Pour ce qui concerne la phrase qui nous requiert, il est clair que Heidegger mentionne une telle interversion : celle qui intervient au moment où, délaissant l'ordre qui va de l'*être* au *temps*, il entreprend d'étudier ce qui se passe lorsqu'on examine la situation dans l'ordre inverse, à savoir en partant du temps pour aller à l'être. Il est alors licite de traduire

> *Hier kehrt sich das Ganze um*

en disant :

> Ici tout s'inverse.

C’est la suite du texte qui nous met face à une véritable difficulté de traduire. Car Heidegger poursuit en *ne* reprenant *pas* ce qui a été écrit (c’est-à-dire le verbe *sich umkehren*, à partir duquel peuvent se dériver deux substantifs féminins : *die Umkehr* et *die Umkehrung*). Il est significatif que Heidegger introduise ici le substantif *Kehre* à l’aide du démonstratif féminin *diese*. Ainsi l’attention est orientée sur ce qui s’est passé en fait de mouvement pour que l’intervertissement dont il vient d’être question ait pu avoir lieu.

Ce qu’il faut maintenant savoir, c’est que le mot *die Kehre* est en allemand d’emblée aussi intelligible que peu usité. Peu usité, parce que l’acception immédiate dans laquelle il s’entend recouvre tout le vaste registre des mouvements où quelque chose *tourne* – donc aussi le mouvement de retournement par lequel il devient possible, par exemple de « rebrousser chemin ». Mais l’essentiel, pour nous, c’est de ne pas rabattre cette idée de rebroussement sur la *Kehre* elle-même.

Heidegger, expliquant que la langue métaphysique est incapable de dire *cette Kehre*, vise tout autre chose que le changement d’ordre entre « être » et « temps » (ce changement où c’est désormais le « temps » qui précède l’« être »). Autrement dit : Heidegger approfondit son questionnement, et rétrocède, du plan où il est question de la relation que peuvent entretenir *être* et *temps*, à un autre plan – bien plus inapparent : celui où ce dont il retourne, c’est bel et bien : *diese Kehre*. Peu importe comment nous allons à présent traduire ce terme. L’important est de bien situer dans quel domaine cela a lieu. Répétons-le donc : c’est dans le cadre d’un changement de localisation de la pensée, là où il s’agit de penser *autrement* – c’est-à-dire en quittant le site de la métaphysique. Mais en parlant ainsi, fait-on déjà assez attention à la véritable difficulté que recèle cette entreprise ?

C’est pourquoi Heidegger n’emploie pas les termes *Umkehr* ou *Umkehrung* pour dire ce changement d’orientation. Ce retournement-là ne peut se limiter à ce que nous rebroussions chemin. Pour la même raison, il faut se garder de traduire *Kehre* par *tournant*. Car ce qui nous pousserait à le faire – d’une manière implicite, mais d’autant plus retorse que cet implicite fait corps avec la conscience que nous avons de nous-mêmes –, c’est une conviction aussi trompeuse qu’irrépressible, celle d’être les acteurs de ce *tournant*.

Un texte, écrit par Heidegger à l’extrême fin de sa vie (publié en 2007, à l’usage des membres de la Société Heidegger), va même jusqu’à parler de

la *représentation d'un « tournant »* comme de *ce qui barrait le chemin, et n'a pu que lentement être surmonté*.

Ce qui est souligné ici, c'est l'inadéquation d'une manière de dire – celle qui parle de *tourner* – avec l'allure du mouvement par lequel il s'agit de se laisser porter, ou plus exactement encore : avec l'attitude qu'il s'agit de prendre. Cette attitude, Heidegger la nomme :

> *Die Einkehr in die Einfalt der nennenden Entsage*.

On notera cette fois qu'en lieu et place de *Kehre* apparaît le mot *Einkehr*. Dans ce mot, où résonne encore, comme en sourdine, le radical *kehr*, ce qui s'entend à présent, c'est le latin *divertere* : quitter un chemin pour en suivre un autre, sans esprit de retour. Autrement dit : quitter tout à fait.

Traduisons :

> Entrer une fois pour toutes dans la simplicité du dire qui ne prend son essor que de la nomination de ce qu'il dit.

Là, présumons-le tout au moins, il y a quelque chance pour que soit quitté pour de bon le site de la métaphysique. Pour de bon, c'est-à-dire sans plus avoir à s'en détourner.

François Fédier.

Ouvrages cités – Fr. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris, F. Vieweg Libraire-éditeur, 1881. – M. Heidegger, *« Kehre »? « Sagen der Kehre »*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2007.

→ *Apports à la philosophie*. Auto-interprétation. *Être et temps*.

Kierkegaard, Søren (1813-1855)

Heidegger signale bel et bien, dans le préambule du *Cours* du semestre d'été 1923, intitulé *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, de quels auteurs, alors, son travail se recommandait – du moins, à quels amers il s'orientait alors, dans la genèse d'*Être et temps* :

> Compagnon dans ma quête *[Begleiter im Suchen]* me fut le jeune *Luther*, et modèle : *Aristote*, que Luther avait en détestation. Impulsions reçues : de *Kierkegaard* ; et les yeux, c'est *Husserl* qui me les a greffés [GA 63, 5-6].

Kierkegaard figure bien ainsi nommément (autrement qu'Aristote, invoqué comme modèle *[Vorbild]*) comme le penseur *religieux* qui, sans être invoqué comme Luther à titre de « compagnon dans la quête », aura cependant donné des impulsions *(Stöße)* (certainement décisives) à l'entreprise de l'« Analytique existentiale » d'*Être et temps*. Il n'est, pour en juger, que de se reporter au cours de 1941 sur *La Métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*, dont un chapitre essentiel, préalable à l'étude du concept schellingien d'existence, est consacré au « concept kierkegaardien d'existence » dans son rapport à l'« existentialisme » et à la « problématique d'*Être et temps* » (GA 49, 19-75).

Dûment mentionné à ce titre dans *Sein und Zeit*, Kierkegaard (de même que Pascal) n'y fait pas moins l'objet de réserves explicites : même si l'apport *existentiel* des analyses kierkegaardiennes (et pascaliennes) de la condition temporelle, de la finitude et du caractère « mouvementé » de l'existence humaine lui est expressément reconnu, les réserves portent sur le fait que toute « problématique *existentiale* » fait défaut à Kierkegaard (ainsi du reste qu'à Pascal). Des trois notes de bas de pages où Kierkegaard est évoqué, la première porte sur l'angoisse *(Angst)* et renvoie à l'ouvrage de 1844 *Le Concept d'angoisse*, la seconde à la problématique *existentielle* (avec un renvoi aux *Discours édifiants* et au *Concept d'angoisse*), la troisième enfin au concept de l'« instant » – l'*Augenblick* – et à la conception de la « temporellité » que ce concept « présuppose ». L'on imagine mal que les impulsions kierkegaardiennes dont parle Heidegger ne concernent pas aussi l'ensemble de l'analyse du « souci », celles de l'« être-en-faute » et de l'« être-vers-la-mort » ; lesquelles impliquent la lecture et la méditation de l'ouvrage de 1849 : *Sygdomen til Döden – Krankheit zum Tode – La Maladie à la mort*.

Dans la longue note afférente au § 40 d'*Être et temps*, consacré à l'analyse de l'angoisse, Heidegger souligne combien le « problème anthropologique de l'être de l'être humain » a accordé d'importance « aux phénomènes de l'angoisse et de la peur » (soigneusement distinguées l'un de l'autre), ainsi qu'« aux phénomènes de la foi, du péché, de l'amour et du remords », et cela « ontologiquement dans le cercle de vision de la théologie chrétienne », au fil conducteur de l'« être de l'homme à Dieu » (*ÊT*, 190). Il en prend à témoin saint Augustin, Luther et Kierkegaard, soulignant que c'est ce dernier « qui s'est avancé le plus loin dans l'analyse

du phénomène de l'angoisse, et cela à nouveau dans le contexte théologique d'une exposition ''psychologique'' du problème du péché originel ». Référence étant faite au *Concept d'angoisse*.

La note afférente au § 45 d'*Être et temps*, qui introduit à la seconde section de l'ouvrage (« *Dasein* et temporellité »), articule à la reconnaissance du rôle de pionnier joué par Kierkegaard quant à la « saisie existentielle du problème de l'existence » une double réserve, que Heidegger maintiendra par la suite :

> Au XIXe siècle, *S. Kierkegaard* s'est expressément saisi du problème de l'existence comme problème existentiel et l'a pensé avec pénétration. Mais la problématique existentiale lui est si étrangère qu'il continue de se tenir, eu égard à l'ontologie, sous l'emprise de *Hegel* et des vues de Hegel sur la philosophie antique. En quoi il y a philosophiquement plus à apprendre de ses écrits « édifiants » que de ses écrits théoriques – à l'exception du traité sur le concept d'angoisse [*ÊT*, 235].

L'absence d'accès à la problématique « existentiale » et la soumission à la tradition métaphysique hégélienne, cette *double réserve* semble devoir limiter l'apport de Kierkegaard à une saisie purement et simplement *existentielle* de la finitude de l'existence. Et c'est bien cette reconnaissance assortie d'une double réserve, que répète (avec quelques nuances) la note afférente au § 68 d'*Être et temps* (s'agissant de « la temporellité de l'ouvertude de l'être-le-là ») :

> *S. Kierkegaard* a bel et bien vu, et de la manière la plus pénétrante, le phénomène *existentiel* de l'instant *[Augenblick]* ; ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il soit aussi parvenu à l'interprétation existentiale qui y répond. Il en reste au concept ordinaire du temps et détermine l'instant à l'aide du maintenant et de l'éternité. Lorsqu'il parle de « temporellité » *[Zeitlichkeit]*, il pense à l'« être-dans-le-temps » de l'homme. Le temps comme intra-temporanéité *[als Innerzitigkeit]* ne connaît que le maintenant, et jamais l'instant *[Augenblick]*. Celui-ci vient-il à être éprouvé existentiellement, alors seulement une temporellité plus originaire est présupposée, mais existentialement inexplicite.

Si Kierkegaard – sans être pourtant « ni théologien ni métaphysicien » (mais en ayant accès à ce qui leur est « essentiel ») – a soupçonné quelque chose de cette « temporellité plus originaire », c'est à la faveur d'un « étrécissement du concept d'existence par la christianité » (*Nietzsche II*, GA 6.2, 430), donc en tant qu'« écrivain religieux » (GA 5, 249) plutôt qu'en « penseur » original. Si l'expérience de l'« intériorité spirituelle » propre à la « religiosité chrétienne » marque en effet de son empreinte tout « existentialisme » moderne, il le doit à « une certaine forme de renouveau de pensées kierkegaardiennes » (GA 27, 374). Ce statut hybride d'« écrivain

religieux » ne suffit certes pas à faire échapper Kierkegaard ni à l'emprise métaphysique de Hegel et de l'idéalisme allemand, ni non plus à l'emprise « onto-théologique » de la « théologie chrétienne ». S'il arrive à Heidegger de présenter « Marx et Kierkegaard » comme « les plus grands des hégéliens », encore que « contre leur gré » (*Hegel et les Grecs*, GA 9, 432-433), il n'en reste pas moins qu'il reconnaît à Nietzsche le statut de « penseur », à la hauteur même d'Aristote, sans pouvoir le reconnaître à Kierkegaard. Le rapprochement courant de Nietzsche et de Kierkegaard lui paraît méconnaître (au prix « d'une méconnaissance de l'aître même du penser ») que Nietzsche est un « penseur métaphysique » qui se meut « dans la proximité d'Aristote », alors que Kierkegaard en demeure « essentiellement éloigné ». Car « Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un écrivain religieux » ; « non pas cependant un écrivain religieux parmi d'autres, mais le seul qui soit à la mesure du destin de son époque ». En quoi réside « sa grandeur » (GA 5, 249 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 301).

Si Kierkegaard, de par la médiation même de la « métaphysique de Hegel » (qu'il combat), « reste philosophiquement pris », d'une part dans la tradition d'un certain « aristotélisme dogmatique qui ne le cède en rien à celui de la scolastique médiévale », et, d'un autre côté, « dans la subjectivité de l'idéalisme allemand » –, justice doit lui être strictement rendue : il ne saurait être question « de vouloir dénier, de manière unilatérale, les impulsions qui sont parties de Kierkegaard eu égard au renouveau de la considération accordée à l'''existentiel'' ». Mais il importe de ne pas davantage perdre de vue que « Kierkegaard ne soutient pas le moindre rapport à la question décisive qui s'enquiert de l'aître de l'Être » (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 216).

Gérard Guest.

→ Angoisse. Augustin. Chestov. Christianisme. Existence. Existential. Existentialisme. Hegel. Instant. Luther. Nietzsche. Pascal. Rien. Temporellité. Temps. Théologie.

Klee, Paul (1879-1940)

La rencontre de Heidegger avec l'œuvre de Paul Klee, relativement méconnue si on la compare à sa relation avec Van Gogh (les trop fameux souliers...) ou Cézanne, est sans conteste « décisive » (Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 155) pour le penseur. Le caractère presque fortuit de cette rencontre ne manque d'ailleurs pas d'étonner si on la met en regard de la nécessité avec laquelle elle semble s'imposer dans le parcours de Heidegger. En 1959, Hildy et Ernst Beyeler, galeristes à Bâle, y font venir la collection Klee de l'industriel américain David Thompson, la troisième au monde. Elle est exposée dans une maison patricienne d'un faubourg de Bâle, ainsi transformée en « Musée Klee temporaire ». C'est Heinrich Wiegand Petzet qui propose à Heidegger une visite privée de cet ensemble exceptionnel de plus de 80 œuvres, visite dont il donne un récit dans son livre de souvenirs sur Heidegger (p. 156). On y découvre le penseur méditant les œuvres de Klee de longues heures solitaires et silencieuses. De toute évidence, Heidegger fut très profondément touché par ces œuvres. Avec elles, Heidegger avait sous les yeux cette « mutation » *(Wandel)* de l'art dont les prémices apparaissaient chez Cézanne, mais qui cette fois s'accomplissait véritablement chez Klee (Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 143, 154).

C'est en effet principalement à partir de l'histoire de l'être que Heidegger porte le regard sur l'œuvre de Klee. Aux yeux de Heidegger, l'art moderne est d'« essence métaphysique » (GA 66, § 11) – et c'est au sein d'un tel déploiement métaphysique de l'art que Klee constitue une mutation. Ce caractère foncièrement métaphysique de l'art occidental doit donc être rapidement esquissé, qui se concentre dans la notion de *Bild* (image). Cet art est en effet porteur de la distinction de la représentation et du représenté, du sensible et de l'idéel. C'est par cette ascendance « eidétique » qu'il est essentiellement « image » (voir « L'art et la pensée », GA 16, 552-557). Or, à l'époque moderne, le *Bild* est explicitement une émanation de la subjectivité s'entourant d'un monde qu'elle conçoit désormais comme *Weltbild* (« image du monde »). La « représentation » artistique devient peu à peu un aspect de la maîtrise du monde, une confirmation de la « réflexion » du sujet – domination dont la *perspective* est l'un des signes les plus notoires. L'art moderne signe l'ultime subjectivation de l'être : la nature, ci-devant modèle de l'artiste, devient l'instrument de son « style », le moyen d'exhiber son « génie ». Les lectures que Heidegger mène de Nietzsche (« La volonté de puissance en tant qu'art », *Nietzsche I*) mettent

particulièrement en relief ces traits métaphysiques de l'essor de l'art moderne.

C'est bien par rapport à un tel « achèvement » artistique de la métaphysique – le devenir-art de la métaphysique – que Klee constitue la ressource la plus précieuse pour une mutation décisive. Et ici, nous nous trouvons face à une situation herméneutique particulière : Heidegger, qui a lu les textes de Klee – ses notes de lecture ont été publiées par G. Seubold dans les *Études heideggeriennes*, n° 9 –, ne considère pas qu'ils sont véritablement à la hauteur de ce qui se joue dans son œuvre plastique. Petzet évoque en ce sens l'« auto-interprétation erronée » de Klee (p. 157). Nous trouvons pourtant chez Klee un artiste qui, loin de se poser en seigneur et maître du réel, cherche à instaurer un « dialogue avec la nature ». Le *credo* de l'artiste : « Ni servir ni dominer, mais se faire intermédiaire », tranche en effet sur la subjectivisation puissamment à l'œuvre dans l'art moderne. Sa visée rejoint justement ce que Heidegger entrevoit pour l'art, l'ouverture d'un espace, d'un milieu où l'apparition est possible comme mouvement d'apparaître. La description de l'acte créateur esquissée par la conférence *Sur l'art moderne* donnée par Klee à Iéna (1924) formule admirablement une possibilité non métaphysique de l'art – et ce sont précisément ces formules qui retiennent l'attention de Heidegger. L'« image » y est battue en brèche autant que faire se peut : la « nature naturée », son « image finie » et ses « formes arrêtées » y sont présentées comme un simple moment que l'artiste laisse derrière soi au profit du regard plongeant dans la « nature naturante », dans l'« essence du processus créateur dans la nature », dans la « création comme genèse ». Le mot d'ordre de Klee, relevé par Heidegger, *« Vom Vorbildlichen zum Urbildlichen ! »* (« du modèle à l'original », ou : « à la matrice »), peut être entendu comme une tentative de dépassement du *Bild* lui-même pour rejoindre l'origine de l'apparition :

> [Heidegger] disait d'œuvres comme *Roses héroïques* que c'était, non des tableaux *[Bilder]*, mais des états ; Klee était à même de donner à « voir » des accords du Dasein *[Stimmungen]* dans cette configuration qu'est le tableau *[im Gebild]*. La *Sainte à une fenêtre* apportait avec elle un monde tout entier. Moins son œuvre était pensée comme un objet, plus elle était « apparaissante » (au sens du *phaïnesthaï* grec) [Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 159].

La plus profonde vocation de l'art n'est donc pas la représentation d'« objets », mais bien la présentation du mouvement même d'apparaître, y compris dans la réserve qu'il implique. C'est la vérité comme *alèthéia* qui,

si elle n'est que partiellement reconnue par Klee essayiste, est plastiquement accomplie par le peintre Klee – qui devance par là la pensée philosophique dans sa tentative pour se délivrer de sa forme « représentative ». Heidegger put même y voir la nécessité de rédiger une deuxième partie de *L'Origine de l'œuvre d'art*, qui reçût moins sa tournure propre du geste de fondation et de configuration que de l'Événement même de l'être. Ses commentateurs ont pu débattre de la légitimité de cette révision par le Heidegger tardif de ses premières positions (von Herrmann, Pöggeler, plus récemment Siegbert Peetz). À tout le moins, cette rencontre de Klee par Heidegger nous indique la difficile tâche d'une pensée de l'art qui se déploierait à partir de l'*Ereignis* même.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – *Études heideggeriennes*, n° 9, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.

Bibliographie – W. Biemel, « La vérité de l'art », *Po&sie*, n° 124, Paris, Belin, 2008. – S. Peetz, « Welt und Erde. Heidegger und Paul Klee », *Études heideggeriennes*, n° 11, Berlin, Duncker & Humblot, 1995. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

→ Image. Japon.

Klostermann, Vittorio (1901-1977)

Vittorio Klostermann commença, dans les années 1920, par être le gérant de la maison d'édition Cohen à Bonn. Il en prit la direction en 1929 et publia à son initiative, en 1929, *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger et *Les Dieux de la Grèce* de W. F. Otto. Mais la crise économique de l'automne 1929 allait avoir raison de la maison Cohen. V. Klostermann fonda alors sa propre entreprise d'édition, en 1930, à Francfort-sur-le-Main où il attira un certain nombre d'anciens auteurs publiés par Cohen. C'est ainsi qu'il acquit les droits de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, et du livre de Heidegger sur Kant. Dès le début, il est en contact avec Heidegger qui le conseille activement comme en témoigne tout un échange de lettres. H. Nohl, un élève de Dilthey, joue aussi un rôle de conseiller. Dans les années 1930, Francfort devient ainsi un point de

rencontre entre W. F. Otto, K. Riezler et K. Reinhardt comme avec M. Kommerell ou H. G. Gadamer. Marié à l'actrice Helene Gries, il a deux fils, Michael et Vittorio. C'est au tout début de la guerre qu'il fait la connaissance à Überlingen, chez l'historien d'art Theodor Hetzer, des frères Jünger. V. Klostermann était anthroposophe.

Il n'est pas possible ici de couvrir tous les champs d'activité de la Maison Klostermann (environ 1804 titres publiés en 2000). Elle a surtout une réputation d'édition philosophique et dans ce domaine les élèves de Heidegger (W. Bröcker, K. Löwith, H. Marcuse, G. Krüger, etc.) sont bien représentés, avec notamment le *Meister Eckhart* de Käte Oltmanns (1935).

Après des décennies de collaboration aussi fructueuse que confiante, le projet de l'édition intégrale est longuement discuté entre Klostermann et Heidegger et l'entreprise est finalement décidée. Sa mise en route se fait dans les toutes dernières années de la vie de Heidegger, qui est secondé dans le travail par son fils Hermann et F.-W. von Herrmann, son « assistant privé », et qui y consacre désormais tout son temps. Deux volumes paraîtront du vivant de Heidegger. Engagée à un bon rythme grâce aux fils de V. Klostermann (mais, hélas, Michael Klostermann mourra prématurément en 1992), l'édition comporte aujourd'hui 81 volumes parus sur les 102 prévus. Financièrement l'affaire est saine, elle s'autofinance et paraît donc sans subventions.

François Vezin.

Bibliographie – H. Heidegger, Allocution à Lausanne le 20 mai 2004, *Les « Apports à la philosophie » de Heidegger*, E. Méjía, I. Schüßler (éd.), Francfort, Klostermann, 2009, p. 15-17. – Heidegger rend hommage à Vittorio Klostermann dans le texte intitulé *Wink in das Gewesene* qui figure dans le tome 13 de l'édition intégrale.

→ Édition intégrale.

Kojima, Takehiko (1903-1996)

Takehiko Kojima rendit visite à Martin Heidegger en 1955 et échangea avec lui une correspondance entre 1963 et 1965, dont les deux lettres principales ont été traduites en français par Jean-Marie Sauvage dans la revue *Philosophie*, n° 43. Né en 1903, Kojima avait étudié avec Kitarô

Nishida (1870-1945) et Hajime Tanabe (1885-1962), les deux pères fondateurs de l'École de Kyôto.

Sa lettre ouverte qui demande à Heidegger un mot pour le Japon va droit au cœur de ce qui fait question dès que l'on évoque le rapport entre Orient et Occident. Kojima tranche à la racine les fantasmes sur le métissage, l'altérité, la rencontre de l'« autre » et tout ce qui constitue le kit de la pensée cosmopolite. Le Japon n'est pas l'autre mais, depuis la Restauration de l'ère Meiji, il suit « sans s'en détourner, cette voie qui conduit à une européanisation du monde. Il s'est réellement aliéné pour accueillir tout ce qui est européen. Et ceci sans avoir préparé un espace pour cet accueil et d'une manière beaucoup plus insouciante que sa mère l'Europe elle-même ».

La lettre ouverte de Kojima frappe d'abord par son ton, tant on y sent le Japonais être en demande à l'égard de Heidegger, avec une urgence qui le requiert ardemment :

> L'aube japonaise est comme une imitation du crépuscule, tout se passe comme dans un rêve éveillé. Toujours plus de production, toujours plus de technique, toujours plus de conférences. On ne peut même pas y découvrir une trace de la fuite des dieux. On prêche seulement à grand fracas le « bannissement de la guerre » et on rêve d'une imitation de la paix.
> À vrai dire le Japon n'est pas le seul à vagabonder dans ce rêve éveillé. Les héritiers de la philosophie européenne des Lumières : les États-Unis, le Japon moderne au milieu de la Révolution Industrielle, la Russie depuis la Première Guerre mondiale, la Chine depuis la Seconde et avec elle les nouveaux États naissants d'Asie et d'Afrique, ce monde totalement européanisé à l'extérieur de l'Europe suit le chemin d'une déshumanité *[Menschenlosigkeit]* d'une manière beaucoup plus insouciante que sa mère l'Europe elle-même. Peut-être cela est-il dû au fait que les fondements du monde technique moderne, qui s'originent bien en Europe, y sont aussi ancrés plus profondément et plus solidement, de telle sorte que l'agonie de l'humanité mourante, qui est perceptible dans ce monde technique, est éprouvée plus vivement en Europe [*Philosophie*, nº 43, p. 7].

Kojima tente également de penser la limite même du Japon dans sa ressource la plus secrète, telle qu'elle est niée par l'acharnement de la technique devenue planétaire – et dont Hiroshima est le signe constamment présent à l'arrière-plan de ses propos.

La réponse longuement méditée de Heidegger est déstabilisante d'abord par le fait qu'avant d'être réponse elle est une méditation qui déplace la demande vers un questionnement qui se maintient comme questionnement. Pour prendre la pleine mesure de cet échange – et de ce à quoi il faut s'attendre quand on pose de vraies questions à Heidegger – le lecteur pourra

avec profit comparer la lettre de Kojima aux trois questions de Jean Beaufret qui donnèrent lieu à la *Lettre sur l'humanisme*.

Dans les quelques pages serrées de sa réponse à Kojima, Heidegger reprend les mots de son correspondant pour les méditer et les interroger avec soin.

C'est ainsi que la déshumanité est pensée comme la manière dont l'homme, « livré à la force de l'interpellation *[Herausforderung]*, se barre à lui-même le chemin qui mène au propre de son *Dasein* ».

Heidegger invite également à faire l'épreuve de la technique jusqu'au point où toutes les représentations habituelles tombent – et tout particulièrement celles qui nous conduisent à nous penser comme maître ou esclave de la technique. Plus radicalement encore, notre demande de comprendre, de trouver solution, est précisément ce qui en barre l'accès et c'est ainsi l'intensité du *questionnement* de Kojima qui devient, pour peu qu'elle soit patiemment endurée en ses ressources les plus secrètes, la véritable tâche. Cette patience, c'est celle du « pas qui rétrocède » *(Schritt zurück)* explique Heidegger. Mais, insiste-t-il :

> Le pas qui rétrocède ne signifie pas une fuite de la pensée vers un âge passé, ne signifie surtout pas un retour à la source de la philosophie occidentale. Le pas qui rétrocède ne signifie pas non plus la marche qui rétrograde à l'encontre du progrès entraînant toute mise à disposition sur commande *[Bestellen]*, donc la tentative désespérée d'arrêter l'avance du progrès technique. Le pas qui rétrocède est plutôt le pas qui sort de la route sur laquelle adviennent l'avance et le recul du dispositif *[Gestell]*.

Fabrice Midal.

→ Atome. Europe. *Gestell*. Kyôto (École de). Pas qui rétrocède.

Kolbenheyer, Erwin Guido (1878-1962)

Né à Budapest, Kolbenheyer était un écrivain populaire en Allemagne dans les années 1920 puis très en vogue sous le IIIe Reich. Il a étudié à Vienne la philosophie, la psychologie et la zoologie et la partie théorique de son œuvre développe en mélangeant ces disciplines une sorte de matérialisme mystico-biologique. C'est quelqu'un en qui se retrouvent tous les préjugés vitalistes, positivistes, biologisants, puis nationalistes qui ont aussi alimenté le terreau dans lequel a poussé la vision du monde nazie.

Avec sa conception des spécificités biologiques des peuples (allemand en particulier), il est représentatif de ce que P.-A. Taguieff nomme le « projet de *scientifisation* de la politique (comme théorie et comme pratique) qui, en référence au darwinisme ainsi qu'au ''socialisme scientifique'', a exercé une fascination nouvelle dans le dernier tiers du XIXe siècle » (*Classer/Penser/Exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale*, *Revue d'histoire de la Shoah*, nº 183, p. 71).

Entre 1933 et 1944, ses textes rendent compte de cette conception qu'incarne alors son soutien au régime hitlérien qui lui vaudra après la guerre une interdiction d'écrire pendant cinq ans. Il a tenu, le 29 janvier 1934 à Fribourg, la conférence *Valeur et efficacité vitales de la poésie dans un peuple* à laquelle Heidegger a répondu le lendemain en commençant son cours par une allocution violemment critique (GA 36-37, 209-213). En cette date symbolique un an après l'accession de Hitler à la Chancellerie, Heidegger profite clairement de l'occasion pour s'expliquer avec les idéologues nazis très friands du charlatanisme biologique à la Kolbenheyer, et il évoque ainsi la conférence de la veille en soulignant avec ironie le « tonnerre d'applaudissements que je n'envie pas à Monsieur Kolbenheyer ». Les attaques de Heidegger sont surtout dirigées contre le biologisme et le vitalisme (tous deux hérités de la confusion métaphysique du XIXe siècle) et contre la conception biologique du peuple à laquelle il oppose une pensée *historiale* fondée sur la *liberté*, et il va jusqu'à dénoncer en Kolbenheyer le « comportement typique d'un bourgeois réactionnaire, national et *völkisch* » pour l'accuser enfin de ne rien comprendre à la « véritable réalité *allemande historiale* et *politique* ». C'est ainsi, poursuit-il, que la « révolution est falsifiée en simple *affairement organisationnel* ». Cette audacieuse prise de position publique est très intéressante, car elle révèle, alors même que Heidegger est encore dans son élan révolutionnaire, l'abîme qui a toujours séparé sa pensée de la vision du monde nazie. Elle fait apparaître en toutes lettres, au cœur même de l'engagement de Heidegger, pourquoi il est grandement problématique d'associer, sans autre forme de procès, le nom du penseur au nazisme.

Quelques mois plus tard, une fois définitivement venue la désillusion et abandonnés les espoirs mis en Hitler, Heidegger se gaussera à nouveau de Kolbenheyer dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935, après avoir dénoncé comme « profondément dépourvues de vérité et d'être » les conceptions que

se font Spengler et Rosenberg de la poésie (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 26-27).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – P.-A. Taguieff, « Racisme aryaniste, socialisme et eugénisme chez Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) », *Revue d'histoire de la Shoah*, nº 183, « Classer/Penser/Exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale », juillet/décembre 2005.

→ Biologie. Nazisme. Peuple. Racisme.

Kommerell, Max (1902-1944)

En mars 1938, Kommerell écrit de Paris à Helene Wili :

> J'ai toujours regardé comme la chose la plus importante de faire la connaissance et, partout où c'est possible, d'arriver à aimer les êtres qui au fond donnent son allure à une époque, c'est-à-dire les rares êtres vraiment formés, mais également ceux (ils sont au contraire beaucoup) qui sont avec génie en quête de quelque chose.

Son livre *Le Poète, guide dans le classicisme allemand* (1928) – il y est question de Klopstock, Goethe, Herder, Jean-Paul, Schiller, Hölderlin – est salué par Walter Benjamin comme « un chef-d'œuvre » quand bien même il s'agit pour Benjamin de se situer *contre* lui (voir W. Benjamin, *Œuvres*, t. II, p. 216-227).

Enthousiasmé, à 17 ans, par la lecture de Hölderlin, Kommerell en découvre les hymnes tardifs dans l'édition qu'en a faite, en 1914, Norbert von Hellingrath : « Hölderlin est tout pour moi, commencement et terme et presque la mesure de toutes choses » (1921). Élève de Friedrich Gundolf, il est proche au début du Cercle de Stefan George dont il fut un moment secrétaire. Professeur de littérature à Marbourg en 1941, il se lie avec K. Reinhardt, W. F. Otto et E. R. Curtius. Rencontrant Heidegger à propos de Hölderlin, il pressent chez lui une pensée sans précédent et lui rend visite à Todtnauberg, fin août 1941. Le texte de Heidegger consacré au poème de Hölderlin « Comme au jour de fête » l'impressionne ; il remercie : « Ce qu'il faut apprendre de vous, c'est que Hölderlin est un destin ; en sa parole a lieu notre destin et il est un destin pour celui qu'il touche, comme Empédocle ; Hölderlin ne laisse rien sans le métamorphoser. » Pourtant la façon dont Heidegger entend les textes l'effraie. À K. Reinhardt, il écrit le

19 janvier 1942 : « Heidegger a des moyens d'expression étrangers à l'interprétation d'un poète. » À H. G. Gadamer, il écrit le 22 décembre 1941 :

> Heidegger m'a envoyé son essai, c'est un accident de chemin de fer productif, devant lequel les gardes-barrières de l'histoire de la littérature doivent lever les bras au ciel (dans la mesure de leur honnêteté). Je ne puis me résoudre à le lire comme interprétation. Il se passe ici quelque chose.

Tout à son désarroi, il achève finalement ainsi sa lettre à Heidegger :

> Pour risquer après tant de franchise une dernière chose : votre essai pourrait, je ne dis pas qu'il l'est, pourrait même être *ein Unglück* [un désastre].

Heidegger, loin de n'y voir que du négatif, lui répond :

> Vous avez raison. Cet écrit est un désastre. *Être et temps* fut aussi un accident désastreux. Et toute présentation immédiate de ma pensée serait aujourd'hui le plus grand des désastres. Peut-être y a-t-il là un premier témoignage du fait que mes tentatives parviennent parfois dans la proximité d'une vraie pensée. Toute *pensée* droite est, à la différence des poètes, dans son effet immédiat un accident désastreux [*Philosophie*, nº 16, p. 16].

Dans l'hommage qu'il lui rend en cours le 1er août 1944, Heidegger pourra dire de Kommerell, mort trop tôt, qu'il fut le « seul et unique de sa spécialité avec lequel il a pu un temps entretenir de fructueuses conversations au sujet de la détermination historiale de la pensée et du dict poétique » (GA 16, 364).

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – W. Benjamin, « Contre un chef-d'œuvre. Max Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1910-1944* », Olten - Fribourg, Walter Verlag, 1967. – À propos du livre de M. Kommerell, *L'Écrivain comme guide dans la littérature classique allemande », Œuvres*, t. II, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000.

Bibliographie – M. Kommerell, *Le Chemin poétique de Hölderlin*, trad. D. Le Buhan, E. de Rubercy, Paris, Aubier, 1989 ; « La dernière scène de Faust II », trad. C. Delobel, *L'Enseignement par excellence. Hommage à F. Vezin*, textes rassemblés par P. David, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 43-57 (il s'agit d'un des textes de l'ouvrage publié chez V. Klostermann *L'Esprit et la lettre de la poésie*. *Goethe, Schiller, Kleist, Hölderlin*).

→ *Être et temps*.

Krieck, Ernst (1882-1947)

Instituteur et pédagogue, zélateur précoce du national-socialisme, qui le fait professeur puis recteur de l'université de Heidelberg – dont il révoque Karl Jaspers –, Krieck joua, avec Alfred Bauemler, un rôle décisif dans la « mise au pas » de l'université allemande. À l'occasion des réunions de la « Communauté de travail des universitaires allemands sur la politique culturelle », Heidegger, « horrifié », peut se pencher sur l'abîme qui sépare son projet, mûri depuis 1919, d'une profonde rénovation de l'université et l'alignement de la science sur l'idéologie *Blut und Boden* voulu par Krieck. Le jugement que Heidegger porte, dès mars 1933, sur Krieck est néanmoins significatif de ses illusions à l'égard de la « révolution » allemande : le personnage respire la mesquinerie du parvenu, le programme politico-culturel est « tout à fait subalterne ». Néanmoins, « il faut s'engager », dit Heidegger à Jaspers : dès lors qu'il s'agit d'« œuvrer au service d'une grande mission », de ressourcer l'Université allemande à la faveur d'un retour en deçà de l'esprit « technicien » qui l'a vidée de sa substance, cette terrible gageure doit être soutenue. Krieck, loin d'être à la hauteur d'une telle tâche, et sans doute partie prenante de « ce qui est mis sur le marché aujourd'hui [été 1935] comme philosophie du national-socialisme, et qui n'a rien à voir avec la vérité interne et la grandeur de ce mouvement » (*Introduction à la métaphysique*, p. 202, GA 40, 208), n'en représente pas moins à l'Université le seul national-socialisme « réel », aux antipodes des « possibilités » qu'espéra y trouver Heidegger. Les intrigues de Krieck – qui fait rédiger, afin de lui barrer le chemin de Berlin, un rapport présentant Heidegger comme un des esprits les « plus inutiles qui soient pour notre enseignement supérieur » –, de même que ses violentes attaques, en 1934, de la pensée de Heidegger, « ferment de décomposition et de dissolution du peuple allemand », reflet de la « pensée étrangère du Juif », contribueront à le rappeler à cette réalité.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – E. Krieck, « Germanischer Mythos und Heideggersche Philosophie », *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009, p. 193-195.

→ Organisation. Parti nazi. Peuple. Racisme.

Krummer-Schroth, Ingeborg (1911-1998)

Historienne d'art, I. Krummer-Schroth, qui a été l'élève de Kurt Bauch et de Hans Jantzen, a aussi été l'élève de Heidegger dont le sens pédagogique l'a toujours laissée admirative. Étudiante à l'époque du rectorat, elle a été un bon témoin de la traversée des années hitlériennes de Heidegger. Elle se souvenait de la mine sombre de Heidegger au lendemain de l'assassinat des chefs de la S.A. (voir *Écrits politiques*, p. 208 et 235) : il ne disait pas un mot mais, à sa mine catastrophée, elle voyait qu'il mesurait l'énormité de son erreur. Par la suite, les relations devinrent entre eux tout à fait amicales et cette délicieuse personne, appartenant au cercle des intimes, fut une des meilleures amies d'Elfride Heidegger (elles se tutoyaient). Quand en décembre 1944, peu après le bombardement de la ville, Heidegger quitta Fribourg pour Messkirch, elle était du voyage. Sympathie et connivence avec H. W. Petzet et J. Beaufret complétaient le tableau. Il y a un texte d'elle dans *L'Endurance de la pensée* (livre d'hommage à Jean Beaufret paru en 1968). Elle dirigeait à l'époque où elle l'a écrit le Musée des Beaux-Arts de Fribourg *(Augustinermuseum)* où se trouve la tenture brodée vers 1320 qui donne d'Aristote une très pittoresque image et à laquelle est consacré son essai. Elle a beaucoup étudié l'œuvre du sculpteur et architecte baroque Wenziger, qui a vécu à Fribourg, et elle a joué un rôle dans l'acquisition par la ville des quatre statues des saisons de cet artiste (pour fêter l'événement le chœur franco-allemand, dirigé par Christoph Kühlewein, donna en concert *Les Saisons* de J. Haydn).

Dans le texte qu'il lui a adressé pour son cinquantième anniversaire (GA 16, 583-584) Heidegger donne très bien à entendre que, pour elle, l'histoire de l'art n'est pas et ne saurait être une discipline « antiquaire » (au sens de Nietzsche) car la méditation du rapport de l'homme d'aujourd'hui à l'art n'a cessé d'être au cœur de son travail.

François Vezin.

Ouvrage cité – I. Krummer-Schroth, « L'image d'Aristote sur une tapisserie médiévale », *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968.

→ Art. Bauch.

Kuki, Shûzô (1888-1941)

Shûzo Kuki était le fils d'un haut fonctionnaire japonais. Il est souvent nommé le comte Kuki en raison de ses origines aristocratiques. À l'automne 1921, il effectua un long voyage de huit ans en Europe. Il se rendit d'abord en France où, avec un goût très sûr, il choisit d'étudier avec Bergson, puis en Allemagne avec H. Rickert, puis E. Husserl. Impressionné par le jeune Heidegger, d'un an son cadet – et dont il avait déjà eu connaissance à Paris grâce au texte de son collègue Tanabe, « Un nouveau tournant dans la phénoménologie » –, il le suivit à Marbourg de novembre 1927 à mai 1928, percevant l'importance historiale de sa pensée et se liant d'une profonde affection avec lui.

De retour à Paris, il rencontra Jean-Paul Sartre qui l'aida à perfectionner sa compréhension de la philosophie française. En retour, il l'introduisit à la pensée de Heidegger et c'est ainsi notamment grâce à Shûzo Kuki que Sartre approfondit sa découverte de Heidegger.

Kuki chercha à situer la pensée de son pays par rapport à la culture européenne. À Pontigny, en 1928, il présenta ainsi deux conférences : « La notion du temps et la reprise sur le temps en Orient » et « L'expression de l'infini dans l'art japonais ». Son travail consista désormais à penser la singularité propre de l'être japonais en cherchant à ouvrir un dialogue avec les pensées de l'Occident.

Au Japon, il devient professeur de philosophie occidentale contemporaine, sans pour autant appartenir à ce que l'on appelle l' « École de Kyôto ». Il y rédigea, en 1933, le premier livre sur Heidegger.

L'engagement de Kuki impliquait de ne pas restreindre la pensée à sa dimension philosophique, mais homme d'une extrême culture, sa pensée était tout entière enracinée dans l'écoute de la poésie. Sa remarque, « c'est un crime de se faire un voile d'une philosophie grise », dit bien son exigence personnelle que l'on retrouve d'un bout à l'autre de son chemin, de ses essais philosophiques, de sa réflexion sur l'art comme de ses poèmes.

Kuki travailla avec Martin Heidegger sur la notion de contingence, sujet de sa thèse de doctorat et qui donna lieu à son livre *Le Problème de la contingence*, où il médite sur le néant en rejetant le « savoir fourvoyé dans la généralité abstraite » et « l'éthique formellement rationnelle ». Méditant à partir d'*Être et temps*, le comte Kuki tente de penser le hasard et la surprise face à la résolution, pour dessiner les contours d'une autre éthique

à même de « bondir vers l'intériorité » – et de penser ainsi la singularité de la manière d'être japonaise. Dans ce souci, Kuki se tourna plus particulièrement vers l'époque Heian (714-1185), un des sommets de la culture japonaise, dominée par l'art du samouraï et du bouddhisme et qui trouva son essor dans la poésie *(Waka)*, indépendante de l'influence de la poésie chinoise.

« D'un entretien de la parole », qui est le texte crucial, dans *Acheminement vers la parole*, où Heidegger entre en dialogue avec le Japon, commence par une évocation émouvante du comte, de sa mort prématurée et de la tombe où « ce qui vient charmer avec grâce *[Iki]* » se montre dans son harmonie. Le mot *Iki* renvoie au maître-livre du comte Kuki *La Structure de l'Iki*, dont il acheva une première version durant son séjour à Paris en 1926. Ce texte est marqué par le souci de penser « philosophiquement » la singularité unique du style raffiné qui prit naissance à l'époque Edo (1600-1868). C'est à penser à son tour l'*Iki* que Martin Heidegger s'engage dans l'*Entretien* et il rappelle que « ce que dit ce mot, je ne pouvais, dans les entretiens avec Kuki, chaque fois que le pressentir de loin ». Les commentateurs de ce texte ont rarement pris la mesure de ce qu'il a d'étonnant. Martin Heidegger s'engage à penser en direction du thème central de la pensée de son ami avec une bouleversante intensité, cherchant par-delà les années à lui être fidèle.

L'enjeu de la réflexion du comte Kuki consista à montrer en quoi notre mot « chic » ou le terme anglais *elegance* sont impropres à rendre la singularité du terme japonais – que nous devons apprendre à écouter en son originalité la plus propre. Heidegger reprend le thème des échanges qu'ils eurent trente ans auparavant sur cette difficulté de la traduction et sur l'apparence de facilité qu'on lui prête trop souvent – faute de méditer assez l'aître de la parole.

Ce dialogue est aussi pour Heidegger l'occasion de méditer son propre chemin de pensée, que l'« inclination bienveillante » de l'amitié du comte sut déceler si tôt.

Pour le comte Kuki, l'importance du geste de Heidegger reposait dans son effort pour repenser le sens de l'herméneutique – permettant d'ouvrir une entente pour toucher à la vérité de l'art japonais en se libérant des présupposés métaphysiques de l'esthétique. Mais pour Heidegger, cette direction restait encore impropre à conduire assez décisivement face à

l'ampleur de la tâche, car il restait à « métamorphoser la question sur la parole en une méditation sur le déploiement de la Dite ». C'est en marchant sur cette voie, que Martin Heidegger chercha à répondre à son ami, à être fidèle à sa demande et à son attente et c'est ainsi également qu'il ouvre la possibilité d'un véritable dialogue entre l'Occident et l'Extrême-Orient.

Il n'est pas anodin que ce texte décisif de Martin Heidegger sur son rapport à l'Extrême-Orient ait été rendu possible par la dimension même de l'amitié – sans doute parce que seule l'amitié sait surmonter la difficulté de rencontrer un homme d'une autre langue, d'un autre horizon et que seule, elle permet d'approcher le risque le plus aigu de manière suffisamment libre.

Fabrice Midal.

Ouvrages cités – S. Kuki, *Le Problème de la contingence*, trad. O. Hisayuki Tokyo, Éd. de l'Université de Tokyo, 1966 ; *La Structure de l'Iki*, trad. C. Loivier, Paris, PUF, coll. « Libelles », 2004.

→ Amitié. Dialogue. Japon. Sartre. *Sprache*.

Kyôto (école de)

L'École de Kyôto a donné au XXe siècle naissance au courant philosophique japonais le plus important. Sa singularité repose au premier chef sur le rapport qu'elle établit entre la tradition philosophique et la tradition religieuse du bouddhisme zen – mais, comme le souligne Otto Pöggeler dans son texte *Westliche Wege zu Nishida und Nishitani*, ces notions de religion et de philosophie ont-elles le même sens au Japon et en Europe ?

Cette question, qui a travaillé tous les penseurs de l'École de Kyôto, est au cœur du dialogue que nombre d'entre eux ont établi avec Martin Heidegger et des incompréhensions qui ont entouré pour une part la réception de sa pensée. Le mot « philosophie » *(hirozoho)* n'a été introduit qu'à une époque récente au Japon, aux alentours du XVIe siècle par des jésuites, et elle est définie comme le fait de chercher à « connaître le fondement des choses ». La notion se répand au XIXe siècle par l'expression *gakushi* (maîtresse ou reine des sciences). Le philosophe est alors comparé au lettré chinois confucéen cherchant la sagesse et Nishi Amane (1829-

1897) emploie pour cette raison le terme *tetsugaku* (qui signifie apprendre – *gaku* – la sagesse – *tetsu*).

Mais y a-t-il bien une *philosophie* japonaise ? Le bouddhisme zen et celui de la Terre Pure n'en sont-ils pas des formes primitives ? Ou, au contraire, est-ce que ces deux écoles ne sont pas des religions qui entravent le développement d'une pensée philosophique rationnelle aujourd'hui nécessaire ? La tâche n'est-elle pas de fonder enfin une philosophie authentiquement japonaise, comme le pensa par exemple Tetsurô Watsuji ? Doit-on montrer que Dogen est un véritable philosophe et non un homme religieux uniquement attaché à la tradition canonique ? Et le Shintô, n'est-il pas la vraie philosophie japonaise, comme l'affirma Muraoka Noristugu, car il ne vient pas de Chine ou d'Inde mais est authentiquement national ?

La perspective de Heidegger, qui donne à voir en quel sens la philosophie est à proprement parler le mode grec de penser, rend immédiatement caduques ces discussions qui sont au cœur des préoccupations de l'École de Kyôto. La philosophie, dit Heidegger dans *La Parole d'Anaximandre*, est un mode d'interrogation qui n'a nulle prétention à établir des vérités éternelles, à la différence des sciences et de la foi. Cette affirmation de la singularité de la philosophie n'implique nulle supériorité de la pensée occidentale mais en pose au contraire la limite. En ce sens, Heidegger est peut-être le premier penseur de l'Occident à prendre pleinement acte du danger d'eurocentrisme qui conduit systématiquement à tout comprendre à partir de la référence européenne posée comme norme universelle – et ce même par des Japonais cherchant à être « philosophes ». Les Occidentaux, en effet, sont particulièrement aveugles à leur eurocentrisme, comme en témoigne l'affirmation de l'universalité de la raison, des droits de l'homme ou encore de la technique – et du projet métaphysique qui la sous-tend.

En pensant la « fin de la philosophie » et en prenant en vue le destin de l'Occident dans sa singulière étrangeté, Heidegger, qui ne pense dès lors plus dans le cadre des présupposés de la métaphysique grecque, a pu ménager une écoute pour la pensée d'Extrême-Orient dans ce qu'elle a de proprement original. Il donne ainsi également la possibilité d'éviter la confusion poignante où se sont perdus nombre d'auteurs japonais quant à la place du bouddhisme « comme religion » face à la pensée comme « système philosophique » – discussions où se perd aussi bien l'originalité du bouddhisme que celle de la philosophie.

Le chef de file de l'École de Kyôto est Kitarô Nishida (1870-1945). Formé à la philosophie occidentale et à la pratique monastique du bouddhisme zen, il fut l'un des premiers penseurs japonais à tenter d'établir un dialogue entre l'Orient et la métaphysique occidentale. Son ouvrage, *Recherches sur le Bien (Zen no kenkyû)* paru en 1922, est considéré comme l'œuvre par laquelle la philosophie japonaise a pu accéder à la maturité.

Nishida, qui ne quitta pas le Japon, entretint néanmoins un dialogue avec Edmund Husserl et Henrich Rickert, mais pas avec Heidegger. Ses étudiants furent en revanche nombreux à étudier auprès de l'auteur d'*Être et temps*. Le dialogue entre les philosophes de l'École de Kyôto et Heidegger fut d'une telle importance que la ville natale du philosophe allemand, Meßkirch, fut jumelée le 3 mai 1985 avec Unokê, la ville natale de Nishida.

Heidegger découvrit quant à lui très tôt la pensée de Nishida. Hajime Tanabe, figure majeure de la pensée japonaise, en fit une présentation à un groupe de plusieurs philosophes allemands, dont Heidegger, chez Husserl. Hajime Tanabe ayant été un très proche étudiant de Nishida – auquel il succéda à l'université de Kyôto –, il était tout particulièrement qualifié pour présenter le sens de sa pensée.

Lors d'une discussion qu'il eut avec Heidegger dans les années 1950, le célèbre commentateur du Zen, D. T. Suzuki, lui demanda ce qu'il pensait de Nishida. Heidegger lui répondit : « Nishida est occidental. » Remarque poignante car l'effort de Nishida était de surmonter la modernité occidentale s'imposant au Japon afin de mettre au jour la singularité d'un être-au-monde nippon. La méditation sur le lieu *(basho)*, au cœur de deux des grands écrits de Nishida (*Basho*, 1927 et *Logique de lieu et vision religieuse du monde*, 1945) tente de penser hors du paradigme occidental moderne classique marqué par le dualisme cartésien et l'espace homogène de la cosmologie newtonienne. Mais les concepts qu'emploie Nishida et la confusion sur le sens de la philosophie lui ferment l'accès à l'être-au-monde qu'il tente de nommer, le rendant prisonnier de ce à quoi il s'oppose.

Dans *Droit à la question de l'être*, Heidegger insiste sur l'engagement qui fut le sien toute sa vie :

> Il ne faut, ici non plus, aucun don ni aucune grimace prophétique pour être capable de penser que s'annoncent, en vue de la construction planétaire, des Rencontres à la hauteur desquelles ne sont pas ceux qui aujourd'hui se rencontrent, de quelque côté qu'ils soient. Cela vaut pour la parole européenne et pour la parole est-asiatique de la même manière, et cela vaut avant tout pour le domaine d'un éventuel dialogue entre elles. Aucune des deux n'est capable d'ouvrir ni de fonder de soi-même ce domaine [GA 9, 424 ; *Question i*, p. 250].

Heidegger montre ainsi que la tâche pour penser la singularité extrême-orientale en dialogue avec l'Occident devenu planétaire implique une méditation qui n'a pas encore commencé de manière assez décisive et dont son œuvre tout entière aura cherché à établir le site.

Fabrice Midal.

Ouvrage cité – O. Pöggeler, « Westliche Wege zu Nishida und Nishitani », *Philosophie der Struktur : « Fahrzeug » für die Zukunft ? Festschrift für Heinrich Rombach*, G. Stenger, M. Röhrig (éd.), Fribourg - Munich, Karl Alber Verlag, 1995.

→ Bouddhisme. Dialogue. Europe. Japon. Occident.

L

Lacan, Jacques (1901-1981)

Au nom de raisons idéologiques qui trahissent une immense paresse intellectuelle, l'influence décisive et la profondeur du rapport de Lacan à Heidegger sont rarement prises en compte dans toute leur ampleur. En un sens, il est impossible de lire Lacan sans avoir lu Heidegger qui préside si profondément au renversement qu'opère Lacan au sein de la psychologie et de la psychanalyse.

Lacan prend connaissance pour la première fois des textes de Heidegger dès 1933, quand il suit le séminaire d'Alexandre Kojève et participe avec Alexandre Koyré et Henry Corbin au groupe de l'École pratique des hautes études. Dès cette époque, il lit très attentivement *Être et temps* qui lui permet de sortir de l'enfermement de la pensée française et tout particulièrement du concept flou d'« élan vital » alors dominant.

Après la guerre, Lacan lit à neuf Heidegger. Ce qui le frappe alors, c'est la pensée de la vérité comme *alèthéia*. Là où le moi chez Freud est le fruit d'une opération de synthèse dans la droite ligne de la philosophie classique, Lacan, grâce à sa lecture de Heidegger, y voit un principe de méconnaissance – là, c'est à l'insu du sujet que se dévoile la vérité. Lacan tente ainsi de penser à fond le fait que la vérité de la parole n'est pas, contrairement à ce que posent la plupart des conceptions courantes et intellectuelles, située dans le moi. Le moi est même un principe qui s'oppose à l'éclosion de la vérité. Et là où Freud pense la psychothérapie comme le fait de faire cesser la souffrance du sujet – « là où était le ça, le moi doit survenir », Lacan la pense comme espace où a à se déployer la vérité du sujet – dans une perspective *éthique* radicale qui ne peut être comprise qu'en se libérant de la conception du sujet comme *cogito* (ce qui est l'un des grands apports de la pensée de Heidegger).

Alors que Lacan n'a pas pu rencontrer Freud, il rencontre Heidegger une première fois à Fribourg au tout début des années 1950, puis à nouveau en France en 1955 – où il le conduit à la cathédrale de Chartres –, et lui rend enfin visite chez lui, en 1975. Une photo célèbre de Lacan prise en France en compagnie de Heidegger et de sa femme nous montre, de manière très frappante, la joie qui les habite d'être ensemble réunis. Quand on songe aux

liens qui furent ceux de Lacan et Heidegger, il faut aussi évoquer Jean Beaufret qui entreprit un moment une analyse avec Lacan.

En 1956, dans le premier numéro de la revue *Psychanalyse* dont il a la charge et où l'ambition qui l'anime s'affirme, il publie le texte intitulé *Logos* de Heidegger (voir *Essais et conférences*), qu'il traduit lui-même ; c'est un texte en dialogue avec Héraclite consacré à la vérité comme *alèthéia* et à son occultation dans l'histoire de la métaphysique. Pour Lacan, comme il l'écrit dans la présentation du numéro :

> Quant à la présence ici de M. Heidegger elle est à elle seule, pour tous ceux qui savent où se tient la méditation la plus altière du monde, la garantie qu'à tout le moins y a-t-il une façon de lire Freud qui ne témoigne pas d'une pensée si bon marché que le répète tel tenant patenté de la phénoménologie.

C'est Jean-Paul Sartre qui est ici visé.

Pour un lecteur de Heidegger, ce qui frappe d'abord à la lecture de Lacan, c'est l'importance que celui-ci donne à la parole. Lacan nous fait sentir, nous expose même, à la manière dont la parole parle et nous parle et combien le métier d'homme consiste d'abord à se mettre à son écoute à elle. Dans cette perspective, la cure analytique est d'abord la possibilité pour un être humain d'être enfin à l'écoute d'une parole qui parle pour de bon. En ce qui concerne la lecture que Heidegger fit de Lacan, nous ne savons pas grand-chose. Dans une lettre envoyée à Medard Boss le 4 décembre 1966, figure cette remarque :

> Vous aurez sans doute également reçu le gros livre de Lacan *(Écrits)*. Je n'arrive pas à lire par moi-même ce texte manifestement baroque. Mais d'après ce que j'entends dire, cela fait à Paris autant de bruit qu'en son temps *L'Être et le Néant* de Sartre [*Séminaires de Zurich*, p. 382].

Dans la lettre du 24 avril 1967, on trouve enfin une boutade devenue célèbre à propos d'une lettre reçue de Lacan : « J'ai l'impression que le psychiatre a besoin d'un psychiatre. »

Fabrice Midal.

→ Boss. *Daseinsanalyse*. Psychiatrie.

Laisser

Lassen a le double sens, dans la langue allemande, de « laisser » et de « faire », et c'est l'unité de ce double sens qui intéresse Heidegger (comme le mettent bien en lumière les notes de Ph. Arjakovsky et H. France-Lanord dans *La Dévastation et l'attente*, p. 75 s.). S'il ne s'agit pas de s'affairer en tous sens en prétendant forger de toutes pièces ce qui ne pourrait être que *par* nous, il ne s'agit pas davantage de se laisser aller en laissant en l'état ce qui pourrait être *sans* nous. Est ici en jeu, en amont de l'opposition entre activité et passivité, une manière d'être et d'entrer en rapport avec ce qui est en l'amenant à être de telle ou telle manière.

Le sens pleinement positif du verbe *lassen* apparaît dès *Être et temps*, lorsque Heidegger montre dans le § 60 que la résolution signifie « se laisser appeler » *(Sich-aufrufen-lassen)* hors de la perte dans le on pour qui tout est par avance décidé et fixé. Entendre cet appel silencieux qui, mettant chacun face à l'étrangeté de son être, appelle contre toute attente et ne peut être prévu ou provoqué, revient à « laisser agir en soi » *(In-sich-handeln-lassen)* le Soi-même le plus propre, et c'est à partir d'un tel laisser que chacun peut être responsable en se décidant à « vouloir avoir conscience ». Que le « vouloir » se fonde sur un « laisser » paraît certes étrange, comme Heidegger lui-même le notera plus tard en se référant au § 60 d'*Être et temps*, dans l'*Introduction à la métaphysique* (GA 40, 23), dans la conférence intitulée *L'Origine de l'œuvre d'art* (GA 5, 55), et dans le Supplément apporté à cette conférence ; mais cela montre que la résolution, plutôt que la décision volontariste d'un sujet souverain se posant lui-même comme but et imposant sa volonté est à penser comme l'ouverture lucide à ce qui, préalablement à toute décision déterminée, rend possible l'existence. Si cette dernière, en sa finitude, n'est pas une totalité obtenue par l'addition de parties distinctes et successives, elle se déploie en son entier à partir de l'unité des trois ekstases temporelles qui, s'impliquant mutuellement, se rapportent diversement les unes aux autres selon la manière dont l'être humain soutient ce rapport. L'avenir, montre Heidegger dans le § 65, vient alors en premier et demande à être entendu comme un « se laisser venir à soi » *(Sich-auf-sich-zu kommen lassen)* : vient en effet à chacun la possibilité d'être lui-même en propre lorsqu'il laisse venir à temps et en son temps plutôt qu'à contretemps, et s'avance ainsi vers l'être-été comme vers ce qui ne cesse d'être à venir, en laissant mûrir le passé qui, dégagé de ses formes sclérosées, est rassemblé autour de ce qui lui fut source et où venir puiser à nouveau pour aborder à neuf la situation présente sans se replier sur

un présent isolé. L'unité du temps naissant est ainsi inépuisable ressource de sorte que chacun n'en a jamais fini de venir à lui-même.

Dans la mesure où être soi-même signifie avoir à être de manière temporelle et non se replier sur un moi insulaire, est rendue possible la rencontre inattendue de l'autre. À Hannah Arendt, Heidegger confie ainsi dans une lettre (8 mai 1925) :

> Qu'est-il du reste en notre pouvoir de faire, sinon de nous ouvrir l'un à l'autre et de *laisser* être ce qui est ? De le laisser *être* de telle sorte que cela nous soit joie pure et source vive d'où jaillisse chaque jour nouveau en notre vie.

Tout à l'inverse, indique Heidegger dans le § 68, la morne atonie de l'indifférence qui ne tient à rien, ne pousse à rien et se laisse aller *(sich überlassen)* à ce qu'apporte chaque jour, cette atonie montre la « puissance de l'oubli dans les dispositions quotidiennes de la préoccupation immédiate » qui, vivant au jour le jour et absorbée par le seul présent, dispose à croire que le temps n'est que passage. Se laisser vivre en « laissant » tout « être » comme il est (« laisser être » étant alors mis par Heidegger entre guillemets) a ici le « sens ekstatique d'un être-été impropre » où le passé est laissé derrière soi et traîné comme un boulet : rien n'est à venir qui ne soit déjà venu de sorte que, montre le § 71, le lendemain n'est jamais qu'un éternel hier.

À de multiples reprises, après *Être et temps*, Heidegger a écarté le sens négatif que peut prendre le verbe *lassen* : il ne s'agit ni de l'indifférence, ni de l'omission *(die Unterlassung)* se détournant de ce qui est en question (GA 9, 188), ni de la nonchalance *(die Lässigkeit)* ou de la négligence *(die Vernachlässigung)* laissant aller les choses par lassitude et n'ayant souci ni soin de rien (GA 8, 190). Laisser-être signifie plutôt faire inlassablement apparaître, sans faire obstacle, l'incessante venue à la présence (être) de ce qui est resté impensé par une tradition métaphysique ayant posé que le présent (étant) seul est, que le passé n'est plus présent et que l'avenir n'est pas encore présent. S'il n'est alors ni possible ni souhaitable de répéter à l'identique le début de notre histoire, il est nécessaire de revenir à l'origine qu'abrite en retrait ce début. En 1934-1935 à propos de l'hymne de Hölderlin « Le Rhin », Heidegger montre en ce sens que l'origine ne se peut délaisser *(verlassen)* et être laissée en arrière *(zurückgelassen)* comme un simple début détaché de ce qui lui fait suite (GA 39, 234). Elle n'est pas ce qui libère de soi *(aus sich entläßt)* autre chose et le laisse aller *(überläßt)* en

l'abandonnant à lui-même (GA 39, 241), mais elle ne cesse de mettre et de maintenir en mouvement à la manière dont la source, ne se limitant pas à surgir en amont du fleuve, est à chaque endroit du cours entier et de son écoulement en permanence ressourcé.

Prolongeant à la fois le dialogue avec Hölderlin et ce qui s'annonçait déjà dans la conférence prononcée en 1930 sous le titre *De l'essence de la vérité*, Heidegger montre, en 1936, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, que *laisser être* se présente comme la tâche la plus difficile (GA 5, 16 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 31). Laisser une œuvre être comme œuvre (et non comme produit à consommer) de manière à en faire apparaître la vérité à partir de l'origine où le créateur est allé puiser, suppose d'écarter ce qui fait écran : non seulement l'affairement autour des œuvres qui les transforme en objets dont faire commerce, mais également les concepts hérités de la métaphysique qui, en imposant une interprétation déterminée, font de l'œuvre un symbole d'autre chose qu'elle-même, ou un objet esthétique dont on s'attend à ce qu'il flatte nos sens, ou encore l'expression d'un vécu faisant écho à nos états d'âme. Laisser être une œuvre sans en forcer l'accès et sans se laisser aller à des idées préconçues exige que, partant d'elle et non de nous, nous retenions nos manières ordinaires de faire, d'estimer et de classer, de connaître et de regarder (GA 5, 54 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 74). Place est alors laissée au choc de l'inhabituel grâce auquel tout se montre sous un autre jour, comme pour la première fois, et nous transforme de fond en comble. La vérité à l'œuvre ne signifie donc pas que quelque chose serait représenté conformément à une réalité déjà donnée (l'hymne de Hölderlin « Le Rhin », donné par Heidegger en exemple, ne décrit pas plus un paysage naturel qu'il n'en fait le symbole d'une réalité suprasensible) : s'élançant au-delà de la réalité présente en reprenant à sa source le plus ancien, elle fait apparaître des possibilités en retrait et encore en attente. Laisser l'œuvre être une œuvre accomplit alors la garde de l'œuvre (GA 5, 54). Ceux qui en sont ainsi les gardiens en sont les garants en ce sens que, répondant de et répondant à la vérité qui s'y manifeste, ils lui permettent d'être encore à l'œuvre, la responsabilité historique qu'ils assument consistant à féconder le don reçu pour être à même de donner à leur tour. En laissant être il ne s'agit donc pas, précise Heidegger à la fin de la conférence, de forcer mais de lentement préparer le devenir de l'art : loin d'appartenir à un passé révolu comme le pensait Hegel, peut-être est-il

encore à même de s'élancer au-devant de nous comme ce qui est en avance sur nous.

Car l'incapacité à laisser être reste, loin derrière ce que donne à penser Hölderlin, le trait de notre époque où domine un sujet se voulant souverain. Contemporains de l'explication avec Nietzsche engagée à partir de 1936 et qui conduira Heidegger à renoncer tout à fait au langage de la volonté, les *Apports à la philosophie* (1936-1938) montrent que le délaissement de l'être *(die Seinsverlassenheit)* est la détermination la plus originaire de ce que Nietzsche, le premier, a reconnu être le nihilisme (GA 65, 119), mais qu'il a consolidé sous la forme de la volonté de puissance en croyant le dépasser. Seul importe désormais le faire d'une action se voulant efficace en produisant des effets dont elle apparaît comme la seule cause efficiente, chercher à façonner la réalité effective en la forçant à prendre une certaine figure étant une façon pour la volonté de s'assurer d'elle-même sans but autre que d'accroître sa puissance. Le délaissement de l'être a ainsi pour conséquence, écrit Heidegger en 1939-1940 dans *L'Histoire de l'estre* (GA 69, 44), la « guerre sans limite » qui, métaphysiquement, est essentiellement autre que toutes celles qui ont précédé. Et, montre-t-il dans l'important § 26 du *Dépassement de la métaphysique*, les prétendus dirigeants, aveugles aux présupposés métaphysiques portant l'histoire qu'ils prétendent « faire », ne sont jamais que des agents d'exécution : pris dans un service inconditionnel le faisant corvéable à merci, l'être humain est condamné à un affairement sans répit destiné à masquer le vide dont il procède mais qui se creuse à mesure que l'on tente artificiellement de le combler. L'impératif de faire pour faire est ainsi une lente usure, et une effrayante contrefaçon faisant obstacle à l'apparition de ce qui la rend possible. Si un rapport autre à ce qui est ne peut donc être volontairement provoqué par l'action de l'homme, il n'adviendra pas non plus sans l'endurante méditation de l'être humain : à ce dernier il revient de faire apparaître le péril comme péril en laissant mûrir en lui la lente venue au jour de ce qui s'est engagé dès le début de notre histoire et en préparant la possibilité de s'en dégager.

Laisser être répond alors, en une réciproque appartenance, à la manière dont l'être lui-même se déploie comme laisser, c'est-à-dire comme le mouvement donnant à l'être humain la possibilité d'être lui-même en propre lorsqu'il se tient au cœur du temps véritable et soutient dans sa plus large extension, qui s'étend d'un bout à l'autre de notre histoire, le jeu par

lequel chacune des trois dimensions se tend vers les autres. L'ampleur de sens que prend alors le verbe *lassen* est indiquée en 1956-1957 dans deux notes très concises de *La Constitution onto-théologique de la métaphysique* (note 102, GA 11, 72) et du *Principe d'identité* (note 94, GA 11, 97), et apparaît pleinement dans la conférence de 1962 *Temps et être* comme dans le *Séminaire du Thor* (séance du 11 septembre 1969) où l'on peut lire :

> Le sens le plus profond de être, c'est laisser.

Le *lassen* traversant ainsi toute l'œuvre de Heidegger, on ne peut prétendre qu'après une période marquée par un volontarisme « héroïque », Heidegger se serait ensuite réfugié dans une passivité « quiétiste » non sans chercher à lisser rétrospectivement les bords abrupts de ses élans de jeunesse. Et il devient possible de comprendre l'importance accordée à la *Gelassenheit*, dont Heidegger précise qu'elle reste apparentée à la résolution dont parle *Être et temps* : cette parole demande à être entendue à partir du préfixe *ge-* qui dit le recueillement d'une manière d'être « entièrement rassemblée sur l'unique tâche de laisser être » (F. Fédier dans *Acheminement vers la parole*, p. 250) et à même de se déployer dans la pluralité de ses dimensions sans jamais cesser d'être une.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *La Dévastation et l'attente*, trad. Ph. Arjakovsky, H. France-Lanord, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 2006.

→ *Gelassenheit*. Hantaï. Liberté. Signe ?. Terre. Vérité.

Langue française

Heidegger comprenait le français, suffisamment par exemple, pour attirer l'attention sur la différence, dans le *Discours de la méthode*, entre « bâtir *sur* des fondements » et « bâtir *dans* un fonds » (aux pages 14 et 15 de l'édition Gilson qu'il pratiquait) (GA 11, 74) ; suffisamment aussi pour faire la différence entre « me voilà ! » et, écrit-il à Beaufret, « si je puis dire dans un français peut-être impossible : être-le-là ». Est alors en jeu la traduction de *Dasein*, et il lui arrivera aussi d'insister sur d'autres points de traduction, en particulier celle, fautive, de *Sein zum Tode* par « être-pour-la-mort » au lieu de être-*vers*-la-mort. À l'inverse, il lui est aussi arrivé, pour la

conférence de l'Unesco en particulier, de modifier le texte allemand grâce à ce qui était apparu au fil du travail de traduction en français et il y a également plusieurs mots français sur lesquels il s'est arrêté ici ou là pour en souligner la richesse – notamment : délivrer, correspondance, appartenance, disposé, accorder, avenant, berger, regard, représentation, par cœur. Enfin, pour bien apprécier quel intérêt il portait à la langue française, il faut rappeler qu'il existe un ouvrage de Heidegger dont l'original est en français, à savoir les *Séminaires du Thor* (ceux de 1968 et de 1969), qui ont d'abord paru dans une édition hors commerce grâce aux soins de Roger Munier et qui ont été repris avec les séminaires de 1966 et de 1973 (à Zähringen) pour figurer dans *Questions iv*. Cet ensemble d'environ 140 pages a ensuite été traduit en allemand par Curd Ochwadt et figure aujourd'hui dans le tome 15 de l'édition intégrale. C'est d'ailleurs juste après son premier retour du Thor, en septembre 1966, que Heidegger a eu dans l'« Entretien avec le *Spiegel* » ce propos maladroit et surtout absurde s'il est sorti du contexte des séminaires : « C'est une chose que les Français aujourd'hui me confirment sans cesse. Quand ils commencent à penser, ils parlent allemand : ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue. » Il ne s'agit en fait que d'une allusion directe aux difficultés de traduction rencontrées au cours des séances de travail et au désarroi, il est vrai, que l'on éprouve *pour commencer* quand on approche Kant, Hegel ou Heidegger. Mais cela ne rend pas compte de ce que Beaufret (au contact de qui Heidegger a pu entrer *dans* le français) lui écrivit dans une lettre (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 11) : « Plus essentielle fut parfois [...] votre découverte, dans le français, d'un certain bonheur de dénomination dont il vous arrivait de vous émerveiller. »

Ce bonheur, Heidegger l'évoquait dans une lettre à son ami dès le 23 novembre 1945 :

> Excellente également la remarque : « mais si l'allemand a ses ressources, le français a ses limites » ; ici s'abrite une indication essentielle sur les possibilités d'apprendre l'un de l'autre de manière mutuelle et réciproque au sein d'une pensée productive [*Lettre sur l'humanisme*, p. 183].

Que pouvons-nous donc apprendre d'essentiel grâce aux limites du français, entendues ici non pas au sens limitatif, mais aristotélicien, comme : le point à partir d'où quelque chose commence à se déployer ? Quelle est la richesse propre à l'horizon français ? C'est d'abord son exigence de clarté, qui n'est pas pur rationalisme, mais ressource pour une

palette presque infinie de nuances – ainsi, la quasi-absence d'adjectifs ou de verbes substantivés oblige souvent le français à moduler par un subtil équilibre de touches ce que les ressources conceptuelles du grec ou de l'allemand atteignent d'un seul trait. Cependant, même si le « français moderne n'a plus cette plasticité qui permettait les inventions d'un Rabelais ou d'un Montaigne » (J.-M. Déprats, « Traduire Shakespeare », p. lxxxiv), cette prodigieuse *plasticité* reste en réserve dans notre langue et il arrive ainsi à Littré lui-même d'écrire dans son *Dictionnaire* : « Ce mot qui a existé, et qui manque aujourd'hui pourrait être repris en des cas où il serait clair et bien employé. » Traduire Heidegger pourrait être ainsi une occasion pour la langue française de redécouvrir à neuf la richesse de ses limites – chaque langue n'étant jamais un stock figé de signifiants, mais bien : l'aventure même, l'histoire, de l'être-au-monde. C'est dans cette direction que fait signe F. Fédier lorsqu'il rapporte dans *Heidegger : Anatomie d'un scandale* ce qui suit :

> Combien de fois ai-je entendu Heidegger me dire ce que la langue française réserve à une pensée non encore déployée, et qui échappe aux possibilités de la philosophie allemande [p. 49].

Pour faire le saut hors de la conceptualité métaphysique dans laquelle l'allemand est si à l'aise et ainsi préparer le déploiement de cette autre manière de s'y prendre pour penser *(der andere Anfang des Denkens)*, les limites françaises sont donc une chance inouïe.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – J.-M. Déprats, « Traduire Shakespeare », dans W. Shakespeare, *Tragédies*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2002. – F. Fédier, *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988.

Bibliographie – A. Malblanc, *Stylistique comparée du français et de l'allemand*, Paris, Didier, 2006.

→ Séminaires du Thor.

Langue grecque

Le propre de la langue grecque *(hellènikè phônè)* est de s'être pensée comme *logos*, au point que dans la pensée initiale des Grecs *logos* soit purement et simplement le nom même de l'être. Dans une page essentielle de son cours sur la *Lèthè*, Heidegger esquisse les grands moments de l'histoire en creux de l'Occident en les rassemblant à partir de trois rubriques qu'il présente comme pédagogiques : l'avenance du premier commencement qui s'articule comme *être et parole* ; la transition métaphysique qui s'articule comme *être et raison* ; l'instant présent à venir qui s'articule comme *être et temps* – où *temps* n'est simplement que le *prénom*, c'est-à-dire le nom préalable, de ce qui se déploie comme le « fond d'initialité de la parole aussi bien que de la raison » (*Parménide*, GA 54, 113). Ainsi, au commencement de la pensée occidentale, la parole est apparue dans la lumière de l'être – le « temps d'un éclair » précise Heidegger (GA 7, 233) sans que personne saisisse ce qu'il éclairait dans sa proximité. S'agit-il du jour où Héraclite nomma le *Logos* pour penser dans ce mot le pli du diptyque Un|Tout ? Peut-être bien – à condition toutefois de ne jamais oublier que *parole* se dit en grec de façon multiple : aussi bien *logos* que *muthos*, *épos*, *rhèma*, *onoma*, sans oublier *phônè*, *ops*, *phatis*, *glôssa*, etc. Bref, quelle qu'en soit la guise, mythique, poétique, plastique, rhétorique, dialogale, dialectique ou philosophique, parce que « les Grecs habitaient dans cet aître de la parole » (GA 7, 233), parler n'a de sens pour eux que dans l'horizon de la Dictée du dire, comme invite à l'entendre le beau mythe des cigales du *Phèdre*. Cette Dictée musique du dire qui ouvre la parole est l'adresse de l'être à l'homme de telle sorte que celui-ci le prenne en garde en le laissant déployer son allégie et sache du même coup nommer ce qui est. C'est parce qu'ils sont entretenus par l'être que les hommes s'entretiennent – parce qu'il est appelé par l'être que l'homme répond *(ant-wortet)*. Et la chose au fond la plus radicalement étonnante de notre histoire, c'est qu'à l'adresse de l'être l'être humain ait répondu... en grec. *Anthropon zoon logon échon*, nous enseigne la philosophie. Pour comprendre un tant soit peu ce que cherche à nous montrer Heidegger, il faudrait traduire la phrase canonique d'Aristote de la manière suivante : « L'être humain est ce vivant qui répond en grec – qui parle grec. » C'est au demeurant le sens de la question que Socrate adresse à Ménon au sujet de son serviteur à titre de condition préalable avant l'exercice de réminiscence de la duplication du carré : « Est-il Grec et parle-t-il grec *(hellènizei)* ? » – autrement dit : est-il à même de s'ouvrir au *logos* – alors même que ce qui

va se manifester est essentiellement *alogon*, indicible, à savoir l'incommensurabilité de la diagonale ?

C'est dans la conférence : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tenue en France en 1955, que Heidegger a formulé de la manière la plus simple cet état de fait historial :

> Lentement commence à poindre pour notre méditation que la langue grecque n'est pas une simple langue comme les langues européennes que nous connaissons. La langue grecque, et elle seule, est λόγος [GA 11, 13 ; *Questions ii*, p. 20].

Et c'est dans le but de faire entendre cela à ses contemporains que Heidegger – à rebours en quelque sorte de Nietzsche – peut compter comme le premier penseur de l'histoire à être devenu instituteur de grec et philologue – un instituteur très particulier puisque se donnant pour tâche de « prendre ce qui a été pensé de façon grecque pour le penser d'une façon encore plus grecque » (GA 12, 127 ; *Acheminement vers la parole*, p. 125) – autrement dit instituteur de grec aussi bien que d'outre-grec. Si les Grecs ont bien habité l'aître de la parole, ils ne l'ont en effet jamais proprement pensé : « Nous ne trouvons nulle part de trace permettant de supposer que les Grecs aient pensé l'aître de la parole directement à partir de l'aître de l'être » (GA 7, 233 ; *Essais et conférences*, p. 277). Il ne nous revient donc pas de nous transformer en érudits, mais de nous mettre en état de réentendre à neuf la langue grecque.

Le rapport que Heidegger n'a cessé d'entretenir avec celle-ci constitue donc bien une clef essentielle pour l'entente de sa pensée. Précisons ici, pour faire taire les grincheux, que Heidegger avait une maîtrise parfaite de cette langue qui lui a permis de pratiquer assidûment la lecture en grec de tous les poètes classiques jusqu'au terme de sa vie ; l'ancien élève du lycée de Constance n'hésitait jamais, selon Petzet, à rendre hommage à son professeur de grec, l'ecclésiastique Sebastian Hahn *(vir pius, doctus, vere nobilis)* et c'est à lui encore qu'il pense lorsque se manifestent les premières déceptions de son voyage en Grèce (voir la note du traducteur dans *Séjours*, p. 106). Au-delà même de toute maîtrise, Heidegger avait pour la langue grecque un amour profond qui l'a conduit à être proche des philologues classiques et de tous les véritables amateurs de cette langue. La correspondance avec Max Müller montre que dans les années 1950, Heidegger fréquentait avec ses amis J. Lohmann ou E. Wolf le club Graeca de l'université de Fribourg, fondé par M. Müller et E. Fink, qui réunissait

régulièrement les amateurs de grec de différentes disciplines pour lire et commenter des textes grecs. Heidegger fréquentait déjà un tel groupe à l'université de Marbourg dans les années 1920 en présence de la fine fleur de la philologie allemande. Pour autant, on ne trouve chez lui aucune « mystique » de la langue grecque, et même si la connaissance du grec était la condition *sine qua non* pour qu'un étudiant puisse s'inscrire à ses séminaires, nous lisons dans ses cours magistraux maintes mises en garde pour prévenir la confusion possible entre le savoir des mots et l'entente de ce dont il s'agit. Ainsi dans son cours sur Platon du semestre d'hiver 1931-1932, évoquant la traduction « indépassée à ce jour et aussi la plus belle » de Schleiermacher, il précise immédiatement :

> Aussi peu suis-je partisan de ne travailler qu'avec des traductions, autant je voudrais mettre en garde contre l'opinion selon laquelle la maîtrise de la langue grecque garantirait à elle seule l'intelligence de Platon et d'Aristote. Ce serait exactement aussi stupide que de vouloir dire : du seul fait que nous entendons l'allemand, nous comprenons déjà Kant ou Hegel... [*De l'essence de la vérité*, GA 34, 130].

Et s'il est permis aujourd'hui à n'importe quel helléniste de *s'étonner* devant l'audace de telle ou telle traduction proposée par Heidegger de Parménide, d'Aristote, de Pindare ou de Sophocle, il devra cependant commencer par reconnaître, s'il est honnête, que Heidegger n'a jamais cessé lui-même de remettre en question ses propres traductions pour en proposer de nouvelles, allant ainsi de l'interprétation du grec à l'écoute de l'outre-grec, à l'exemple de ses deux grands cours sur Héraclite où un même fragment peut se voir traduit successivement de cinq ou six façons différentes.

C'est à l'occasion d'ailleurs du second de ces cours que Heidegger s'autorise une plaisanterie dont le sel permet de saisir l'enjeu de la question :

> Nous devons nous décider à mettre sérieusement en doute les bien-fondés de la « logique ». Et il ne suffit plus d'en appeler à Aristote comme au « père de la logique ». Et il serait enfin temps après deux millénaires et demi de se demander une bonne fois qui est la mère de la logique. Elle semble avoir été oubliée et ignorée [GA 55, 239].

À cette question ironique de Heidegger, J. Beaufret ne craignit pas de répondre un jour en déclarant que le « plus grand des philosophes grecs est la langue grecque elle-même » (*Études heideggeriennes*, n° 1, p. 103). Derrière la subtilité de cette réponse se cache une question d'une redoutable

complexité. Les plus grands philologues ont souvent en effet mis en avant les prédispositions philosophiques du grec tant d'un point de vue « sémantique » (l'étymologie) que « grammatical » (la logique). C'est le cas par exemple, bien avant E. Benveniste, de J. Burckhardt dont nous pouvons citer ici quelques analyses tirées de son *Histoire de la civilisation grecque* :

> On dirait que le grec renfermait déjà virtuellement en soi la philosophie à venir : il se prête avec une souplesse infinie à toutes les pensées, dont il est l'enveloppe la plus transparente, mais surtout aux pensées philosophiques. Nous avons affaire à un monde linguistique totalement détaché des individus [...]. La philosophie [...] se contenta d'exploiter le fonds déjà existant de mots destinés à désigner tout ce qui était d'ordre général et intellectuel [...]. Combien il était facile au grec de créer un mot composé pour désigner un concept, ou de se tirer d'affaire en rattachant tous les verbes et tous les noms à des prépositions ; combien il lui était facile d'employer les neutres des adjectifs et des participes pour désigner des principes, des éléments, etc. Rappelons par ailleurs l'existence du gérondif, la richesse infinie de toutes les désignations et nuances de ce qui dans le verbe est relatif et absolu, les nuances apportées à l'idée verbale par la voix moyenne, l'infinitif substantivé et surtout la possibilité de substantiver n'importe quel mot grâce à l'article. [...] Au total on sera obligé de dire que cette langue n'est pas seulement un outil dont on a peu à peu fait l'acquisition, mais qu'elle est déjà philosophique... [t. III, p. 374 s.].

Avec cette conclusion Heidegger ne peut qu'être d'accord ; c'est le cas en particulier chaque fois qu'il s'arrête sur la spécificité du verbe *être* en grec, tel qu'il se donne à entendre de la manière la plus courante dans le mode à la fois verbal et nominal du participe : *on* – étant|être, ce qui est, l'étant. C'est ainsi que Platon nomme ce qui demande à être pensé à même *ce qui est* au moyen d'une expression d'une audace inouïe, mais, insiste Heidegger, dont il pouvait « tranquillement exiger de ses contemporains qu'ils l'entendent » (GA 55, 74) : *to ontôs on*, l'étantement étant ! L'interprétation de cet *étant à hauteur d'étant* a conduit Platon à le ressaisir à partir de l'être de l'étant entendu cette fois comme *ousia* : littéralement l'étantité (ce qui deviendra l'essence et la substance pour toute la tradition philosophique) ; *ousia* : participe substantivé féminin de *on*, qu'il reprend à la langue quotidienne des Grecs où il veut dire le capital, la propriété, le domaine (voir l'espagnol *estancia*). Que la transposition opérée par Platon ait pu s'accomplir aussi spontanément confirme en quelque sorte aux yeux de Heidegger l'hypothèse de Burckhardt :

> La langue *préphilosophique* des Grecs était déjà *philosophique* [*De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, GA 31, 50-51].

Autrement dit la langue grecque « n'a pas été investie par de la terminologie philosophique, mais philosophait elle-même déjà en tant que langue et que configuration de langue ».

En revanche, prétendre comme Burckhardt que la langue grecque est en soi « un monde linguistique totalement détaché des individus », va radicalement à l'opposé de l'intuition essentielle de Heidegger, celle qui lui a permis par exemple de réinterpréter complètement à neuf la pensée « logique » d'Aristote en partant de sa *Rhétorique* (c'est l'enjeu du cours du semestre d'été 1924 et plus avant de toute la préhistoire aristotélicienne d'*Être et temps*), c'est-à-dire la phénoméno-logie de la parole quotidienne, y compris dans son dévalement rhétorique. Ainsi la *phronèsis* n'est souci de la pensée en train de s'accomplir que parce que le monde où nous habitons est monde de parole :

> Le regard de la φρόνησις lorsqu'elle regarde à la ronde tout autour de soi s'accomplit selon la modalité de l'adresse et de l'entretien de la parole propres au caractère concret de notre rapport courant aux objets. C'est toujours dans une parole qui lui est adressée selon une modalité déterminée, dans l'adresse de la parole (λόγος), que le monde vient à la rencontre [GA 62, 354].

Par conséquent, dans la langue grecque, il n'y a pas, au sens strict, de catégorie logique en soi, c'est-à-dire « détachée » des individus, pas même chez Aristote, puisque *kategoreuein* parle à partir d'*agoreuein* qui veut dire parler devant les autres en public.

En quel sens alors la langue grecque est-elle mère de la logique ? En quel sens le grec est-il le plus grand des philosophes grecs ? J. Beaufret répond à cette question dans un autre de ses essais, *Heidegger et la pensée du déclin* :

> Est-ce vraiment parce qu'en fait ils parlaient grec que les hommes de ce parler ont parlé de l'être et l'ont parlé ? Ou au contraire n'est-ce pas plutôt comme ayant à parler de l'être qu'ils ont précisément parlé grec ? En ce sens la prétendue « situation linguistique » [alléguée par Benveniste] appartiendrait à son tour à une situation, ou, si l'on veut, à un ἦθος, à un séjour infiniment plus ample et plus profond que ce qu'en isole en le contournant, sous le nom de situation linguistique, l'étude scientifique du langage. Plus originellement que la langue comme γλῶσσα ou γράμμα, donc plus originel que l'ἔθνος lui-même, celui des ethnographes, serait dès lors l'ἦθος, celui qui, dit presque intraduisiblement Héraclite [DK B 119], est ἀνθρώπῳ δαίμων, le sommet divin de l'homme, et qui constitue secrètement le fond du paysage, ou, si l'on veut, du pays « où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une prairie, une forêt ou une rivière ». Le propre de la langue elle-même, et primordialement, « paradigmatiquement », disait Lohmann, de la langue grecque, serait dès lors, non pas un « système de signes » mais, dit Heidegger, de « se laisser dicter ce qu'elle est par l'énigme de l'être » – *am Rätsel des Seins dichten* [*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 167].

Dans son cours sur la *Lèthè*, pour faire apparaître cette Dictée à partir de son fond d'initialité, Heidegger en venait simplement à citer ces trois vers de la IVe *Ode néméenne* de Pindare :

> Oui, le Dit plus longtemps que les actes survit,
> lui qu'avec la faveur des Grâces
> la langue puise au fond du cœur.
> [*Parménide*, GA 54, 115].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974. – J. Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, trad. Th. Mugler, t. III, Vevey, Éd. de L'Aire, 2002.

→ Burckhardt. Étymologie. Grèce. Homère. Lohmann. Mythe. Phénomène. Philologie.

Langue latine

Il se trouve encore des doctes pour parler de l'« aversion bien connue » de Heidegger envers tout ce qui est romain et en particulier la langue latine. Un regard simplement philosophique nous enseigne cependant que « le bien connu, précisément parce qu'il est bien connu, n'est pas connu » (Hegel). Concernant le rapport de Heidegger à la langue latine, un examen libre de préjugé réserve en vérité bien des surprises. Il se pourrait en effet que la pensée de Heidegger soit une chance historiale pour la langue latine, une possibilité pour elle d'être *aujourd'hui* découverte sous un jour tout nouveau, et ce à travers notamment le défi singulier que pose la traduction des textes de Heidegger aux langues romanes.

En ce qui le concerne, Heidegger n'a évidemment nul mépris pour le latin qu'il pouvait savourer par exemple comme « latin magnifique » des *Confessions* (à Elisabeth Blochmann, le 13 avril 1933), et c'est aussi dans une langue d'inspiration augustinienne qu'il parle d'amour à Hannah Arendt : « *Amo*, à savoir *volo ut sis*, a pu dire saint Augustin : je t'aime – je veux que tu sois ce que tu es » (13 mai 1925). Heidegger, qui pratiquait le grand *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de A. Ernout et A. Meillet (voir *Essais et conférences*, GA 7, 48), n'a pas manqué de souligner à de multiples reprises la richesse de telle ou telle tournure latine

(par exemple : *memoria tenere*, garder mémoire, en GA 8, 144, ou *frui*, jouir, dans *La Parole d'Anaximandre*, GA 5, 367) et ne cesse d'expliquer en détail le sens strict de très nombreux mots latins qui demeurent comme autant de fondements jamais interrogés de notre monde (*ratio*, *cultura*, *causa*, etc.). C'est dans le cours du semestre d'hiver 1942-1943 qu'il entreprend de façon très approfondie cette lecture de la manière dont parlent les mots latins et, à partir d'une analyse du mot *falsum*, Heidegger montre comment la langue latine parle à partir de l'expérience romaine de l'*imperium*, au point que l'essence de l'impérial détermine l'entente de nombreux autres mots latins décisifs tels que *jus*, *justitia* (le droit, la justice), *pax* (paix), *ratio* et finalement toute la conception de la *veritas* comme *rectitudo* (*Parménide*, GA 54).

C'est à partir de cette entente historiale de la langue latine (comme langue qui est devenue celle de l'*imperium*) que nous pouvons seulement comprendre ce que Heidegger a souvent répété à propos de la traduction en latin de la pensée grecque – dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, par exemple :

> La pensée romaine reprend les mots grecs, sans l'expérience originale correspondant à ce qu'ils disent, sans la parole grecque. C'est avec cette traduction que s'ouvre, sous la pensée occidentale, le vide qui la prive désormais de tout fondement [GA 5, 8 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 21].

Il ne s'agit pas de dénigrer la langue latine, mais, avec une radicalité dans laquelle personne ne s'est aventuré pendant les deux mille ans qu'a perduré en Occident le monument de la culture dite étrangement « gréco-latine », de poser le problème de la traduction du grec en latin, et donc du passage, de l'horizon hellénique de la pensée à l'horizon romain. Par là, il met le doigt sur la question décisive du devenir de la langue latine en tant que langue qui fut pensée par les Romains comme langue où a dû se traduire l'héritage – écrasant – des Grecs.

On a aujourd'hui tendance à oublier que c'est d'abord pour les Romains eux-mêmes que la langue latine fut une question, sinon un problème et c'est Lucrèce et non pas Heidegger qui confie que la « pauvreté de notre langue est une gêne » (*De natura rerum*, III, 260). Cette pauvreté, cependant, n'a pas de sens en soi (aucune langue n'est pauvre pourvu que nous l'écoutions parler) et ne se comprend qu'à partir de ce qui est arrivé aux Romains – c'est Lucrèce à nouveau qui parle :

> Je sais que dans un poème latin il est difficile de mettre bien en lumière les découvertes obscures des Grecs, et que j'aurai souvent des termes à créer, tant la langue est pauvre et la matière nouvelle [I, 139].

Aux Romains échut de traduire les Grecs et c'est à l'aune de cette tâche historiale que s'élabore une partie de la langue latine. Ce qui est étrange, c'est que les Romains n'aient pas pensé le sens de cette tâche – d'où deux attitudes face au grec : 1. soit, comme l'illustre un propos de Cicéron, le reprendre sans traduire :

> Car à l'égard de certains termes dont nos ancêtres ont accrédité l'usage parmi nous, comme, par exemple, ceux de Philosophie, Rhétorique, Dialectique, Géométrie, Musique, quoique nous eussions pu les rendre par des expressions latines, je les regarde cependant comme nôtres, parce que le temps les a naturalisés parmi nous [*De finibus*, III, 2].

2. Soit traduire sans avoir égard au sens de ce que dit la parole grecque – c'est ainsi que *logos* devient *ratio*, *alèthéia veritas*, *physis natura*, *énergéïa actus*, *dikè justitia*, etc. Dans les deux cas le sens grec disparaît, y compris, quoique de manière plus inapparente, quand le mot grec est conservé, ainsi que l'illustre l'abîme qui sépare la *cultura animi* (culture de l'âme) que Cicéron nomme *philosophia* dans les *Tusculanes* (I, 13) du savoir *(sophia)* qu'Aristote définit dans la *Métaphysique* comme manière de prendre en vue *(théorein)* l'étant par où il est *(to on hè on)*. Φιλοσοφία et *philosophia* sont de faux amis et ce que souligne Heidegger, c'est que le passage de l'un à l'autre n'a jamais été ni pensé ni interrogé comme tel – d'où le vide qui s'ouvre pour la pensée occidentale et qui demande, avec une urgence particulière au moment où s'accomplit le nihilisme, à être pensé historialement.

Le fait d'avoir à traduire Heidegger dans des langues qui sont directement issues du latin, comme l'italien, l'espagnol ou le français, pourrait être l'occasion rêvée d'entreprendre un tel travail. Heidegger avait conscience de la difficulté de cette tâche, comme il l'écrit le 22 décembre 1975 en réponse à Bernhard Welte qui lui faisait part des problèmes de traduction qu'il avait rencontrés lors d'un séminaire sur Heidegger à Lima :

> La traduction des mots fondamentaux de la pensée dans une langue romane est particulièrement difficile ; car la langue allemande de la pensée est plus proche de la langue grecque que la langue romaine-latine.

Dire langue romaine-latine (ou « traduction en romain », comme c'est écrit dans *Introduction à la métaphysique*, GA 40, 16), c'est évoquer la

langue latine telle qu'elle est façonnée par l'esprit général de l'*imperium* romain.

Mais avec la traduction de Heidegger en langues romanes pourraient s'ouvrir au moins deux horizons de travail entièrement neufs. Le premier consiste, grâce à ce que fait apparaître Heidegger quant à la différence du monde grec et du monde romain, à faire le travail que n'ont pas fait les Romains, à savoir penser les possibilités de leur langue pour s'ouvrir à ce qui leur est propre dans le dialogue avec les Grecs. C'est à cela qu'invite Heidegger notamment dans la conférence sur *La Chose* à propos du mot *res* :

> La *realitas* de la *res*, les Romains en font l'expérience en tant que l'occurrence *[Angang]* de ce qui s'approche pour nous concerner. Mais : cette expérience, jamais les Romains ne l'ont proprement pensée dans son aître [GA 79, 16].

Cette aventure au cœur de la langue latine serait probablement une chance de découvrir la dimension où cette langue ne parle pas à partir de l'esprit de l'*imperium* – la découverte d'un latin non impérial en quelque sorte.

Le second horizon de travail concerne non pas le latin lui-même, mais les langues romanes pour autant que le latin parle à travers elles. Traduire Heidegger serait ainsi la chance pour les langues romanes de découvrir à neuf leur latinité et de la rendre à nouveau vivante comme elle a pu l'être. En français, par exemple, la saveur exceptionnelle de la langue de Rabelais ou de Montaigne vient en partie de la manière dont le latin sans cesse y est présent, à fleur de mots. Il n'est pas question de traduire Heidegger dans la langue de Montaigne, mais il serait heureux que la traduction de Heidegger en langues romanes insufflât une vitalité désobstruée à une langue qui, en vertu des efforts insistants de la machine – non pas seulement ubuesque, mais étatique – à décerveler, est aujourd'hui enterrée sous le nom de « langue morte ». Cette entente du latin à neuf, entente pensante et libérée du poids de la seule tradition – telle est la fécondité de la dé-struction heideggerienne –, permettrait en outre de laisser poindre dans le français des possibilités demeurées jusque-là inouïes.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – M. Bréal, A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Paris, Hachette, 1886 (« comme c'est beau le Bréal », dit Charles Péguy, *Œuvres en prose complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la

Pléiade », p. 786). – A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1994. – F. Martin, *Les Mots latins*, Paris, Hachette, 1976.

→ Désobstruction. Destruction. Empire. Traduction.

Langue maternelle

L'expression de langue maternelle est une des tentatives de Heidegger pour nommer la dimension à partir de laquelle toute langue devient proprement parlante : « C'est en tant que langue maternelle que la langue est langue », écrit-il dans *Parole et Heimat* (GA 13, 156). Il déplace ainsi l'entente courante de la langue maternelle pour en faire plutôt la *mère de la langue* (lettre à Ernst Jünger, 7 novembre 1969), comme a pu aussi le suggérer un aphorisme qui a particulièrement frappé Paul Celan dans lequel Jean Paul propose d'appeler *Sprach-Mutter* (langue-mère) l'habituelle langue maternelle *(Muttersprache)*. Quel est le sens d'un tel déplacement ?

Dans le texte intitulé *Hebel – l'Ami de la maison*, Heidegger écrit :

> Quel que soit le moment ou la manière dont l'être humain parle, il ne parle que dans la mesure où il est déjà d'avance à l'écoute de la parole. En ce sens, même faire la sourde oreille à la parole est encore une modalité d'écoute. L'être humain parle à partir de cette parole qui lui parle en s'adressant à son aître. Nous nommons cette parole : la langue maternelle [GA 13, 148 ; *Questions iii*, p. 67].

En tant que langue-mère, la langue maternelle se situe en amont de toute langue et parce que toute langue est pleinement langue à partir de la langue-mère, il ne saurait y avoir, comme on le croit parfois, de hiérarchie entre les langues chez Heidegger. D'« archie », il n'y en a que dans la mesure où la langue-mère est l'*archè* ou l'*initium* de toute parole et c'est parce qu'elle est ainsi initiale que cette langue est mère. La langue-mère, qui n'est encore aucune *langue* (parce qu'elle ne s'articule en aucun mot qui puisse être proféré), s'adresse en silence comme étant l'élément parlant de toute parole. L'expérience de la langue-mère, nous la faisons ainsi chaque fois que quelque chose nous parle vraiment et c'est en ce sens que Heidegger peut écrire dans *La Parole d'Anaximandre* que « selon les guises les plus différentes, l'être parle partout et sans cesse à travers toute langue » (même dans les langues où les mots *eïnai*, *esse*, *être*, *be*, *sein* n'existent pas) (GA 5, 366). C'est en langue-mère que l'être parle à travers toutes les langues que

parlent les hommes. Quand l'être vient à lui parler, tout être humain est aussitôt *concerné*, pour employer un mot que Jean Beaufret suggéra un jour pour traduire *ereignet* – à quoi Heidegger répondit : « Un beau mot, car il dit à la fois touché, remué et entouré » (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 11). Étant ainsi concerné, l'être humain a à répondre de ce qui s'adresse à lui et c'est en prenant la mesure de cette responsabilité qu'il peut prendre la parole pour tenter de dire et de traduire dans sa langue ce que la langue-mère émeut en lui.

L'expérience de la langue maternelle en tant que langue-mère implique par conséquent deux choses : d'abord, l'abandon de la conception courante de la langue comme instrument de compréhension et d'information que l'homme aurait à sa disposition, alors que c'est dans la langue qu'advient *(geschieht)* l'être humain de sorte que la langue est l'histoire *(Geschichte)* même de l'être humain : sa provenance et sa destination. Cette expérience engage ensuite l'être humain à faire l'épreuve de sa responsabilité la plus propre, dans la mesure où il ne peut parler sa langue qu'en réponse à la langue-mère. De cette réponse qui est aussi une correspondance *(Entsprechen)*, Heidegger écrit dans « ... *l'homme habite en poète*... » :

> Mais la correspondance au sein de laquelle l'être humain est à l'écoute de la parole que lui adresse la parole est ce dire *[Sagen]* qui parle dans l'élément du dire qui montre en poème *[Dichten]* [GA 7, 194 ; *Essais et conférences*, p. 228].

Traduire dans nos langues respectives ce que la langue-mère chaque fois nous adresse en nous concernant, c'est ce que Heidegger nomme proprement le verbe *dire*, dont est parent le verbe allemand *dichten* (dire en poème) – tous deux étant issus de la racine **deik*- qui signifie montrer. Dès que se montre dans nos langues ce que la langue-mère nous adresse advient un tel dire en poème qui ne se restreint donc pas à ce que nous appelons couramment « poésie ». Dans une lettre du 6 juillet 1926 à Rilke, Marina Zvétaieva met le doigt sur cette expérience :

> Dire en poème c'est déjà traduire, à partir de la langue mère – dans une autre, le français ou l'allemand, cela revient au même. Aucune langue n'est langue mère.

Dès lors que l'être humain se met à l'écoute de ce que l'être lui adresse dans la langue-mère, il s'ouvre à sa langue en tant que dire qui montre poétiquement le monde et donne ainsi à son habitation son ampleur. C'est peut-être cela aussi que veut dire Johann Georg Hamann lorsqu'il déclare :

« La *poésie* est la *langue maternelle* du genre humain » (*Aesthetica in nuce*, *Po&sie*, nº 13, p. 13).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – J. G. Hamann, *Aesthetica in nuce*, trad. J.-F. Courtine, *Po&sie*, nº 13, Paris, Belin, 1980. – R. M. Rilke, B. Pasternak, M. Zvétaieva, *Correspondance à trois*, trad. L. Denis, Ph. Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1995.

Bibliographie – I. De Gennaro, « ‘‘Appoggiatevi alle parole come gli uccelli si appoggiano all’aria per volare’’. Radicamento, lingua madre, lingua veicolari », *Radici e ali. Contenuti della formazione tra cultura locale e cultura globale*, G. Lanero, Cesira Vernalone (éd.), Cooperativa Universitaria Editrice Cagliaritana, 2003, p. 85-96.

→ Écoute. Poésie. Répondre. Responsabilité. Traduction.

Lao-tseu (milieu du VIe - milieu du Ve siècle av. J.-C.)

C’est sans doute la découverte d’une dimension non métaphysique de la pensée qui a pu amener Heidegger à découvrir de profondes affinités avec Lao-tseu. Pas plus, toutefois, qu’il n’est porté au syncrétisme il ne cède aux séductions fallacieuses de l’exotisme : si la méditation requise par notre époque ne peut plus être accomplie par ce que fut la philosophie occidentale, elle ne peut toutefois se faire sans elle et sans reprendre son histoire afin d’en dégager l’impensé, et ce n’est qu’en se portant ainsi au cœur de ce qui est en question que peut se dessiner la possibilité d’une rencontre entre deux traditions que tout semble opposer. Dans une lettre à Karl Jaspers du 12 août 1949, si Heidegger avoue que la différence des langues l’a conduit à renoncer à ses premières tentatives pour traduire quelques mots de Lao-tseu avec l’aide d’un collègue chinois, il n’en estime pas moins que la manière dont sa pensée a semblé à ce dernier faire écho à la pensée orientale pourrait être essentielle, à condition de se situer en amont des langues elles-mêmes et de continuer à méditer Héraclite, Parménide et Maître Eckhart. Et si, comme il le dit en 1957 dans *Le Principe d’identité*, le mot *Ereignis* est aussi intraduisible que le *Logos* grec ou le *Tao* chinois (GA 79, 125), il nous invite par ailleurs à écouter au-delà

des mots ce qu'ils indiquent sans l'énoncer. En 1958, dans *Le Déploiement de la parole*, il indique ainsi que le mot directeur de la pensée de Lao-tseu, *Tao*, signifie chemin et abrite peut-être « le secret de tous les secrets du dire pensif », resté informulé (GA 12, 187 ; *Acheminement vers la parole*, p. 183). Le *Tao*, précise-t-il, est un cheminement qui n'a rien d'un itinéraire linéaire visant un but déterminé dont on serait d'abord séparé. Selon le § 40 du *Tao-tö-king*, situé au milieu de l'ouvrage, le mouvement du *Tao* est en effet le retour *(fan)*, tous les êtres étant issus du « il y a » (*you*, parfois traduit par Être), lui-même issu du « il n'y a pas » (*wu*, parfois traduit par Néant), qui est à entendre non comme un anéantissement mais comme une indifférenciation initiale se tenant en amont des différences qui en surgissent comme d'une source inépuisable. Revenant à ce milieu indifférencié, le *Tao* demeure constant et, tel un pivot mobile en son immobilité, il peut se tourner vers l'un ou l'autre des pôles opposés. Situé entre les deux, il permet la transition de l'un à l'autre puisque l'un est tourné vers l'autre et réciproquement, l'un trouvant dans l'autre la possibilité de se déployer. Hors toute dialectique, le rôle décisif de l'entre-deux a retenu l'attention de Heidegger qui cite intégralement, dans un texte de 1943 consacré à Hölderlin, le § 11 du *Tao-tö-king* montrant que le vide médian meut tout : ce milieu, dit-il, est l'unité originaire de l'espace et du temps dont la relation est réciproque, et le site que l'homme habite (GA 75, 43). C'est ici et maintenant, à même la moindre des choses, que le monde de proche en proche se déploie en un jeu de contrastes se répondant les uns aux autres au lieu de se figer dans un face-à-face : aux sources de la terre répondent ainsi les nuages du ciel, l'eau s'évaporant en nuage et le nuage retombant en eau. Le § 25 du *Tao-tö-king* dit du *Tao* que s'écoulant il s'étend au loin et qu'à l'extrême lointain il fait retour, et il n'est pas anodin que la référence à Lao-tseu dans *Le Déploiement de la parole* vienne alors que Heidegger essaie de porter au langage ce qu'il appelle la Contrée : déployant l'ampleur d'un séjour autour de ce qui ne se donne qu'en se dérobant, elle est simultanément la proximité du lointain et l'éloignement du proche. C'est en ce sens que Heidegger cite, dans une lettre à Jünger du 29 mai 1965, le beau § 47 du *Tao-tö-king*.

Semblable approche nous est d'autant plus difficile d'accès que la logique occidentale a favorisé la disjonction, et que nos calculs utilitaires nous voilent le sens des choses. Heidegger signale ainsi en 1945, dans *La Dévastation et l'attente* (GA 77, 239), un passage de Tchouang-tseu (extrait

du § 26 de *L'Œuvre complète*, dans *Philosophes taoïstes*, p. 299) montrant la nécessité de l'inutile : afin de tenir debout, remarque le penseur taoïste, n'est utile que la place nécessaire pour poser le pied ; pourtant, si à côté du pied s'ouvre un gouffre infernal, ce qui paraissait utile n'est plus d'aucune utilité, et apparaît en revanche l'utilité de ce qui semblait inutile. Dans le même esprit, Heidegger cite en 1962 dans *Langue de tradition et langue technique*, un autre passage de Tchouang-tseu (extrait du § 1, *ibid.*, p. 92) : les arbres servant à fabriquer des objets périssent prématurément sous la hache et leur utilité leur est nuisible, alors qu'un arbre au tronc noueux est préservé de toute attaque et peut à loisir abriter sous son ombrage le promeneur ou le dormeur. Ainsi, de ce que l'on ne peut rien en faire, l'inutilité tire sa grandeur propre et une puissance durable.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – *Philosophes taoïstes*, trad. L. Kia-hway, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980.

→ Contrée. Humour.

Lask, Emil (1875-1915)

E. Lask n'est-il qu'un des innombrables soldats tombés entre 1914 et 1918 et dont le nom gravé sur quelque monument s'effrite et glisse dans l'oubli ? Heidegger en tout cas n'a jamais oublié E. Lask. C'est quelqu'un qui a compté dans sa vie et c'est à Heidegger qu'il doit sans doute aujourd'hui qu'on se souvienne de lui. Élève de Windelband et de Rickert, E. Lask est d'abord formé par le néo-kantisme de Bade, axé sur la philosophie pratique de Kant et sur la question des valeurs, ce qui le conduit tout naturellement à enseigner à Heidelberg (1910). Mais l'originalité de ce néo-kantien est de s'intéresser à Husserl, qu'il discute, qu'il critique mais qu'il est un des premiers à étudier sérieusement. À une époque où Heidegger est étudiant et cherche sa voie, s'essayant pour sa part à lire (non sans mal) les *Recherches logiques* de Husserl – comme il le raconte dans *Mon chemin de pensée et la phénoménologie* (voir *Questions iv*) – il a Rickert comme professeur et il ne peut se douter que Husserl va arriver en personne à Fribourg à l'automne 1916. À ce moment-là des livres de Lask comme *La Logique de la philosophie et la théorie des catégories* (1911) et

La Théorie du jugement (1912) lui sont d'un réel secours. On en trouve l'ombre portée dans ses travaux d'étudiants puisque sa « dissertation » de 1913 porte un titre, *La Théorie du jugement dans le psychologisme*, évidemment calqué sur le livre tout récent de Lask et l'expression « théorie des catégories » se retrouve dans celui de sa thèse d'habilitation de 1915. On parle même de sa « passion délirante pour Lask » *(Laskschwärmerei)*, que, dit-il dans une lettre à Rickert (31 octobre 1915), « les profanes ne peuvent pas comprendre » ! Le fait est que la place que tient Lask dans la correspondance Heidegger-Rickert est considérable. L'avant-propos de la thèse sur Duns Scot salue le souvenir de celui qui est mort en soldat et le nom de Lask se retrouvera, lié à celui de Husserl, dans une note d'*Être et temps* (p. 218) mais c'est surtout dans un cours de 1919 que Heidegger a dit tout le bien qu'il pensait de Lask, qui était à ses yeux « sur le chemin de la phénoménologie » (GA 56-57, 180).

François Vezin.

Ouvrage cité – E. Lask, *La Logique de la philosophie et la doctrine des catégories. Études sur la forme logique et sa souveraineté*, trad. J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et Ph. Quesne, Paris, Vrin, 2002.

Laslowski, Ernst (1889-1961)

Le 30 octobre 1955, s'adressant à ses compatriotes de Meßkirch, Heidegger prononçait un discours (*Questions iii*, p. 159-181) dans lequel, à son habitude, il insistait sur l'importance du pays natal (en allemand *die Heimat*), de l'enracinement (ce qui en la circonstance l'unissait à ses auditeurs) et sur ce qu'il appelait « être calmement en attente » *(Gelassenheit)* face au monde de la technique et aux bouleversements dont il s'accompagne. Un mot dans ce discours a fait scandale, un mot très simple mais qui n'a guère d'équivalent en français : *Mitteldeutschland* (GA 16, 521 ; *Questions iii*, p. 167 – littéralement : Allemagne centrale). Il faut dire que les Souabes ont en Allemagne la réputation d'être des gens qui n'hésitent pas à mettre les pieds dans le plat ! Mais ce mot, qui désignait autrefois la région de Leipzig et de Halle (pays d'origine de Haendel et de Nietzsche), se voit frappé d'interdit à l'heure où tout le monde parle de l'Allemagne de l'Est (DDR). Heidegger va même jusqu'à rappeler qu'à

l'est de l'Allemagne de l'Est (donc par-delà la « ligne Oder-Neisse ») la Prusse orientale, la Silésie, la Bohême ont été la patrie d'Andreas Gryphius, de Kant ou de Herder. Des millions d'Allemands, dont c'était le pays d'origine depuis des siècles, ont dû fuir ces territoires dans un exode catastrophique face à l'avancée des troupes soviétiques dans l'hiver 1944-1945. La plupart de ceux qui ont survécu à cette tragédie n'ont jamais revu leur pays et n'ont donc plus de pays, un aspect particulièrement douloureux de *la catastrophe allemande* (F. Meinecke). Elle a fait de l'Allemagne un pays déchiré en son cœur. Or des poètes et des penseurs allemands étaient originaires de ces régions et, en dépit des convulsions de l'histoire, Königsberg (aujourd'hui Kaliningrad) « reste » la ville de Kant de même qu'Andreas Gryphius « reste » un poète silésien. Heidegger n'a rien voulu dire de plus. Qui pourrait nier qu'Eichendorff reste par le cœur attaché à Lubowitz (ville aujourd'hui polonaise), « la maison blanche au-dessus des bois », avec les Sudètes à l'horizon ?

Ernst Laslowski n'est pas un personnage public. Cet ami de jeunesse de Heidegger était venu étudier l'histoire à Fribourg après quoi il s'en est retourné « chez lui » à Breslau. En 1945, il a dû, comme tant d'autres, prendre la fuite et a finalement trouvé refuge, lui et sa femme, à Fribourg où Heidegger et sa femme les ont hébergés dans leur maison de Zähringen (épargnée par les bombardements) pendant six ou sept ans. Mais en France aussi, où il y a eu des villes bombardées, nous avons eu pendant des années à reloger nos « réfugiés ».

François Vezin.

→ *Heimat*.

Lawrence, David Herbert (1885-1930)

Dans la lettre à Elisabeth Blochmann du 11 octobre 1931, Heidegger parle vraisemblablement de *Women in love (Femmes amoureuses)* qu'il est en train de lire. L'évocation de cet ouvrage donne un aperçu non seulement de la diversité des lectures du penseur (Lawrence est à nouveau évoqué dans une lettre à Kurt Bauch du 20 avril 1939), mais de son attention en tant que lecteur :

Je n'ai pas encore terminé la lecture du « Lawrence » – malgré l'étrangeté de son monde, le livre vous tient dans une grande tension ; je ne veux pas dire par là le déroulement de l'« histoire », mais la brusque et incessante irruption d'ambiances nouvelles qu'il s'entend à créer. Le tout est parcouru et arc-bouté par le frémissement d'une « érotique » au vrai sens du terme, je veux dire : qui n'a rien à voir avec le délassement purement ludique ni avec la simple griserie d'un instant ; mais ni non plus avec une dénégation un peu aride du charnel et le dépassement de la sensualité – c'en est au contraire la commune efflorescence telle qu'elle embrase et s'épanouit en félicité. À vrai dire, je trouve que le poète ici n'est pas encore assez puissant et profond, que l'œuvre ne se libère pas assez comme œuvre et par là ne provoque pas véritablement un éveil.

Hadrien France-Lanord.

→ *Éros*.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716)

« Et je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous », dit l'auteur des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (liv. I, chap. i, § 23), qui se présentent comme un dialogue de Leibniz avec Locke sous les pseudonymes respectifs de Théophile et Philalèthe, dialogue qui anticipe à sa façon celui de Kant avec Hume. Leibniz le sait pertinemment, lui qui, dans le livre III des mêmes *Nouveaux Essais*, conçut du reste le projet de « comparer entre elles les grammaires de diverses langues » afin de remonter à « une langue radicale et primitive », plus d'un siècle avant la formulation de l'hypothèse de l'indo-européen (Franz Bopp) et le triomphe du *comparatisme* : « Il y a des peuples qui n'ont aucun mot qui réponde à celui d'Être », mais il ajoute : « Est-ce qu'on doute qu'ils ne savent pas ce que c'est que d'être, quoi qu'ils n'y pensent guère à part ? » (*ibid.*, chap. iii, § 8). Leibniz centre donc ici sa réflexion sur le « thème » que Heidegger tient pour central en toute philosophie depuis Platon et Aristote, à savoir : la question de l'être. L'être humain est, comme tel, foncièrement en rapport avec l'être. Nous sommes « nous-mêmes » des êtres (= des étants), trouvant « en nous » « l'idée de l'être ». L'être est ainsi abordé dans la lumière platonicienne (métaphysique) de l'idée, mais en sa version cartésienne moderne (où idée = représentation), et dans la perspective du débat sur les « notions innées » (selon le titre du liv. I des *Nouveaux Essais*). La question qui affleure ici demeure donc bien éloignée, malgré les apparences, de la

question du « sens de être » à l'élaboration et à l'élucidation de laquelle sera consacré le traité *Être et temps*.

Si le nom de Leibniz n'apparaît pas dans *Être et temps*, c'est par la suite que le nom du penseur et son importance historiale vont très tôt prendre une ampleur que ne laissait guère présager le traité de 1927. Mais de quoi Leibniz est-il le nom ? Qui est Leibniz ? Disons-le tout d'abord pêle-mêle : celui qui s'est engagé dans une confrontation avec Descartes ; celui dont Kant a fait un interlocuteur privilégié ; le philosophe qui, par-delà les lumières de son siècle, a renoué à sa façon avec Aristote et la pensée médiévale (« Il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories » : liv. IV, chap. viii, § 9) ; le philosophe qui s'est réapproprié Aristote à la lumière de la métaphysique moderne ; celui qui, à sa façon, préfigure, bien plus que Spinoza, l'idéalisme allemand ; l'un des trois grands penseurs, avec Kant et Hegel, à avoir tenté de surmonter la logique traditionnelle (GA 40, 129), l'auteur du principe de raison ; le penseur de l'être comme force (latin *vis*, allemand *Kraft*), donc de la dynamique, de la « nature en elle-même » *(ipsa natura)* comme « force inhérente aux choses créées et à leurs actions » et qui préfigure en cela aussi bien la métaphysique de l'idéalisme allemand que la volonté de puissance chez Nietzsche ; le penseur de l'« assurance-vie » reposant sur un calcul de probabilités, de l'*ars combinatoria* (c'est-à-dire de la combinaison ou *combinatio* que Leibniz écrivait *com2natio*) comme celui de l'informatique. Mais encore et surtout : le penseur en la pensée duquel le monde moderne trouve sa plus extraordinaire anticipation, voire d'ores et déjà, en un sens, sa configuration. Pour le dire d'un mot : Leibniz est tout simplement le penseur chez qui le monde actuel tel qu'il se déploie sous nos yeux, et sous tous ses aspects, trouve son essentielle *préfiguration*. En Leibniz en vient à se dire une époque de l'histoire de l'être.

La présence de Leibniz dans la pensée et l'enseignement de Heidegger est pour ainsi dire à la fois discrète et omniprésente. Discrète : peu de cours sont expressément consacrés à Leibniz, comme le cours de 1928 : *Premiers Principes métaphysiques de la logique en partant de Leibniz* (GA 26) ; un seul livre – mais quel livre ! – est centré sur la pensée de Leibniz, *Le Principe de raison*. Mais omniprésente : Leibniz intervient comme interlocuteur privilégié, sous la plume de Heidegger, dans ses interprétations d'Aristote, de Descartes, de Kant – et surtout de Schelling, et plus encore de Nietzsche.

Penseur allemand ayant résidé à Paris entre 1672 et 1676, dont les écrits déterminants sont rédigés pour la plupart en latin et en français, Leibniz n'est pas visé par Heidegger en son « identité nationale » ou en sa « particularité nationale » :

> La pensée de Descartes, la métaphysique de Leibniz, la philosophie de Hume sont européennes, et sont devenues pour cette raison planétaires [*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 81].

Leibniz a porté à son accomplissement la fondation de la métaphysique moderne que Heidegger voit s'opérer avec les *Méditations* de Descartes, ouvrant ainsi la voie à toute l'histoire de la métaphysique moderne, de Kant à Nietzsche en passant par l'idéalisme allemand. En France, la dérision de Voltaire dans *Candide* à l'endroit de Leibniz, présenté comme un incurable optimiste, n'a guère contribué à rehausser l'éclat de la philosophie, et tout aussi peu à prendre la mesure de l'« auteur du système de l'harmonie préétablie » ; d'une tout autre envergure seront les confrontations de Kant en 1791 et de Schelling en 1809 avec la problématique leibnizienne de la théodicée. En outre, la réception ultérieure de Spinoza comme solution de repli ou de rechange à un marxisme périclitant et se cherchant une nouvelle instance dogmatique a encore contribué à faire passer Leibniz au second plan, cet étrange penseur du « meilleur des mondes » – « possibles » ! – dont on ne s'est guère mis en peine de lire à fond la *Théodicée*. Ces *deux préjugés*, si ancrés soient-ils dans le paysage intellectuel français, doivent être résolument écartés s'il s'agit de prendre la mesure du philosophe de Hanovre. Évoquant, dans un cours sur Schelling, « les systèmes des XVIIe et XVIIIe siècles », Heidegger a pu déclarer :

> La philosophie de Leibniz les dépasse tous largement, laissant derrière elle tous les autres, en raison du caractère inépuisable de sa puissance systématique [GA 42, 61 ; *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 67].

Si Spinoza apparaît en France comme une alternative à Descartes, Heidegger semble le voir plutôt comme un épigone de Descartes parmi les grands cartésiens, et voir bien plutôt dans la pensée de Leibniz, si « cartésien » qu'il ait pu être lui aussi à sa façon, la véritable confrontation radicale et créatrice avec celle de Descartes. Heidegger caractérise comme « métaphysique de la subjectivité » (ou « subjectité ») l'époque de la métaphysique – et par là de l'histoire de l'estre – qui est la nôtre – celle des Temps nouveaux, de la *Neuzeit*. Ce qui en elle est nouveau, c'est la

promotion du *subjectum*, c'est-à-dire du sous-jacent *(hypokeimenon)* dans la figure de l'*ego*, du Moi, « ce qui s'appelle MOY », selon une vérité qui s'est muée en certitude – cette certitude qui vient compenser ce que Leibniz appelle « l'*inquiétude* de notre horloge », où inquiétude répond à l'anglais *uneasiness* mais surtout à l'allemand *Unruhe* : « On appelle *Unruhe*, en allemand, c'est-à-dire inquiétude, le balancier d'une horloge » (*Nouveaux Essais*, liv. II, chap. xx, § 6). L'homme devient dès lors le sujet par excellence, en quelque sorte le nombril du monde. Leibniz appelle l'homme un « petit dieu » :

> L'homme est donc comme un petit dieu dans son propre monde, ou microcosme, qu'il gouverne à sa mode [*Théodicée*, art. 147].

Si Descartes pense l'*ego* comme le *subjectum* par excellence au sein de l'étant créé, Leibniz va procéder toutefois à un élargissement de cette « subjectivité » ou « égoïté » en l'étendant à tout étant en sa perception, son appétition et sa « re-présentation » du monde comme dans le désir, dans l'effort *(nisus)* par lequel il tend à et vers lui-même en sa propre « exigence » : son aspiration à « se » rejoindre. Chaque substance simple ou individuelle, que Leibniz va appeler *monade* à partir de 1695, en reprenant un terme de Giordano Bruno (*Principes de la nature et de la grâce*, art. 1 : « MONADE est un mot grec, qui signifie l'unité ou ce qui est un »), ou « principe de vie subsistant » en toute « organisation » ou « configuration », plante, animal ou homme (*Nouveaux Essais*, liv. II, chap. xxvii, § 3), est « un miroir vivant perpétuel de l'univers » (*Monadologie*, art. 56). Si, comme le dit l'Écriture, « le char de Dieu est fait de dix mille éclats de rire », les monades, ajoute J. Beaufret, « sont les éclats de ce rire divin » (*Leçons de philosophie*, t. I, p. 256). Bien en deçà de G. Bruno, Leibniz remonte ainsi au problème aristotélicien de l'articulation entre l'être *(to on)* et l'un *(to hen)*. Chaque monade est un *point de vue* sur l'univers, c'est-à-dire tout l'univers tel qu'il se reflète en un « point » – point de vue non seulement physique ou « en perspective » comme dans le nouveau sens donné par Albrecht Dürer au *punctum visus* (allemand *Gesichtspunkt*) ; ce qui naît sous la plume de Leibniz dans la graphie « point de veüe », c'est aujourd'hui le point de vue dont se réclame si volontiers tout un chacun, le point de vue « métaphysique » ou « spirituel ». Si « dans la mer tout est mer et s'il n'est pas jusqu'à la moindre goutte d'eau de mer qui ne soit mer elle aussi » (Angelus Silesius), chaque monade est à elle seule tout un univers et

même tout l'univers selon une certaine *scénographie* (toutes les scénographies possibles se rejoignant dans l'*ichnographie* divine). La modeste omniprésence de la totalité en chaque « point » de l'univers (en ce point qu'Euclide définissait précisément comme « ce qui n'a pas de partie »), comme une larme dans l'océan, peut-être est-ce là l'immense secret, encore que trop peu médité, de la pensée leibnizienne. Un point c'est tout. Nous sommes ici à l'origine de ce que Kant va appeler *Weltanschauung*, dans le § 24 de la *Critique de la faculté de juger*, telle qu'elle préfigure la « vision du monde » au sens actuel, « l'époque des visions du monde » (du *Weltbild*) selon le titre d'un essai de Heidegger dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, voire la télévision.

La « puissance systématique » évoquée de la philosophie de Leibniz tient à l'exigence radicale de rationalité qui l'habite. Il n'y a rien pour Leibniz qui soit « sans rime ni raison » (*Théodicée*, art. 242), et de façon générale il n'y a sans doute pas, jusqu'en sa tournure, d'énoncé plus leibnizien que celui-ci : « Il faut qu'il y ait une raison. » Dans le « système de l'harmonie préétablie », « tout va par raisons et rien n'est laissé en blanc » (*Théodicée*, art. 353) ; et « rien ne marque mieux l'imperfection d'une philosophie que la nécessité où le philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son système, dont il n'y a aucune raison » (*Théodicée*, art. 340). La raison s'exerce dans le raisonnement (un raisonnement exact est un enchaînement de vérités sûres et certaines, en vertu de « la force de la forme »), que Leibniz assimile à un *calcul*, comme celui dont procède la création du monde, Dieu ayant fixé en quelque sorte « la règle du jeu » : *Cum Deus calculat, fit mundus* (éd. Gerhardt, t. II, p. 191), que Heidegger propose de traduire : « Pendant que Dieu joue, le monde se fait » (GA 10, 167 ; trad. A. Préau *Le Principe de raison*, p. 241).

« L'énigme majeure de la pensée de Leibniz » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 66) pourrait bien être dès lors ce « grand principe » qu'est le « principe de raison » ou *principium rationis* qui donnera son titre au livre de Heidegger sur Leibniz paru chez Neske en 1957, suite au cours professé à Fribourg durant le semestre d'hiver 1955-1956 : *Der Satz vom Grund*. C'est à présent le tome 10 de l'Édition intégrale, où Heidegger vante la « remarquable édition procurée par André Robinet aux Presses universitaires de France (Paris, 1954) » des *Principes de la nature et de la grâce* et de *La Monadologie* (GA 10, 65 ; *Le Principe de raison*, p. 117) – dont le titre n'est pas de Leibniz mais du premier éditeur du texte en

traduction allemande, Koehler. Ce titre a été repris par J. E. Erdmann, disciple de Hegel, en 1840, pour la première édition du texte original français, que Leibniz a composé à Vienne en 1714, deux ans avant sa mort – soit une première édition en langue originale près de cent trente ans après sa mort. Heidegger s'est également référé, pour s'y opposer, à la thèse de Louis Couturat selon laquelle la « métaphysique de Leibniz repose tout entière sur la logique » (GA 9, 128 ; *Questions i*, p. 93 n.) – à vrai dire moins pour s'y opposer que pour contester la pertinence même de la question de savoir si c'est à la logique ou à la métaphysique que revient chez Leibniz la préséance. L. Couturat, A. Robinet : on notera en passant que, contrairement à un préjugé assez tenace, Heidegger ne tient nullement en piètre estime les travaux universitaires français.

Le principe de raison, qui est principe de raison suffisante à rendre *(principium reddendae rationis sufficientis)*, devient avec Leibniz et après un long temps d'« incubation » (GA 10, 5 ; *Le Principe de raison*, p. 46 : « deux mille trois cents ans ») l'un des principes fondamentaux de la pensée. Avec lui culmine l'office de la philosophie telle qu'elle est appelée à rendre raison, *rationem reddere*, amener l'étant à la « reddition » de sa raison d'être. Il s'énonce : *Nihil est sine ratione*, ou vulgairement : *nihil fit sine causa*. Ou plus exactement : *nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* : rien n'est sans raison pourquoi il est plutôt que de ne pas être. Ce *potius quam*, ce « plutôt que », Schopenhauer le laisse tomber après avoir cité la formule d'après Wolff (*Ontologia*, § 70) en la résumant ainsi : « Rien n'est sans raison d'être » (*De la quadruple racine...*, § 5, trad. p. 25). Heidegger, quant à lui, y verra au contraire « ce qu'il y a de central dans le problème du *principium rationis* » (GA 26, 141). En l'absence d'une « raison suffisante », « quelque chose » qui demeure sourd au principe de raison ou à son injonction, qui est donc laissé « en blanc » ne « rime » à rien et, en sa surdité au principe de raison, donne le sentiment de l'ab-surdité. Le thème littéraire de l'absurde (voir Albert Camus) est en cela un héritage du principe de raison dont il demeure tributaire. *Ratio* est, comme le souligne Heidegger, « un terme du langage commercial des Romains » (GA 10, 210 ; *Le Principe de raison*, p. 269). L'homme est l'être vivant qui compte – au double sens de l'expression : qui importe, et qui met tout « en ligne de compte », comme fait le Dieu de la *Théodicée* (art. 114). *Ratio* se rattache à *res*, à *reor* (« parler ») – on pourrait y ajouter l'étymologie de *res* donnée au Moyen Âge par Henri de Gand : *res a ratitudine* (*Quodlib*. VII, 1, 389, cité

dans J.-F. Courtine, *Suárez...*, p. 185, 290, n. 29). La chose n'existe que pour autant qu'elle a été *ratifiée* par la pensée en sa cogitabilité, c'est-à-dire en sa « réalité ».

Le cours de Heidegger souligne ce que la formulation du principe de raison a d'étrange, voire de déroutant. Leibniz ne dit pas en effet que « tout a une raison » (ou quelque chose comme : *omne ens habet rationem*), mais que rien n'est sans raison. Le sujet de la proposition est *nihil*, « rien », ce rien qui « perce », comme dirait Paul Valéry à propos de la *creatio ex nihilo*, et où s'annonce déjà peut-être la question du nihilisme.

Que quelque chose puisse échapper au principe de raison sans pour autant être absurde, c'est-à-dire encore tributaire du principe de raison – c'est la voie que tente d'explorer le livre de 1957, dans sa tentative de montrer qu'il est possible d'échapper à l'emprise du principe de raison en faisant appel à un contemporain de Leibniz qui fait ici figure d'interlocuteur privilégié : Angelus Silesius, que Leibniz appelle dans ses écrits en langue française Jean-Angélus Silésien, « auteur de certains petits vers de dévotion allemands assez jolis, en forme d'épigrammes » (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, art. 9). Comme un leitmotiv presque obsédant va revenir, introduit à la Cinquième Leçon du cours qui en comporte treize, le distique d'Angelus Silesius, entendu comme une sorte de contre-chant du monde moderne et des sirènes de la raison :

> *Die Ros ist ohne warum ; sie blühet, weil sie blühet*
> *Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie sieht*.
> La rose est sans pourquoi ; elle fleurit parce qu'elle fleurit.
> D'elle-même insouciante, sans demander si on la voit.
> [GA 10, 54 ; *Le Principe de raison*, p. 104.]

Le commentaire que Heidegger propose de cette « sentence » atteint sans doute un sommet avec l'interprétation du *weil*, entendu non au sens causal mais temporel ou duratif, c'est-à-dire encore en dehors de toute « causalité », de toute relation de cause à effet. La rose ne fleurit pas « parce qu' » elle fleurit, ou « pour la bonne raison » qu'elle fleurit – ce qui ramènerait la rose de Silesius sous l'emprise du principe de raison ! –, mais elle fleurit en ce qu'elle fleurit, elle fleurit d'être en sa fleur. Face à l'actuel déferlement de la « pensée calculante » et à son hégémonie croissante, Heidegger tente de maintenir ouverte la possibilité que s'éveille une « pensée méditante ».

Leibniz demeure l'un des sommets de l'histoire de la métaphysique en sa structure onto-théologique dégagée par Heidegger, en lui assignant pour objet « l'être, et par conséquent Dieu, source de l'être » (*Théodicée*, art. 184). C'est à Leibniz qu'il est revenu de formuler ce qui constitue peut-être la question métaphysique par excellence : *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* La pensée de Leibniz semble dépositaire du secret bien scellé qu'abrite le monde moderne, et la pensée de Heidegger peut nous aider à en rompre le sceau : à tenter de mieux comprendre qui nous sommes.

Pascal David.

Bibliographie – Sur la vie de Leibniz : *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, V. K. Müller, G. Krönert (éd.), Francfort, Klostermann, 1969. – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973 ; *Leçons de philosophie*, t. I, Ph. Fouillaron (éd.), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1998. – J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990. – F. Fédier, *Leibniz. Deux cours*, Paris, Lettrage Distribution, 2002. – Dernière grande biographie parue : E. C. Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, Munich, Verlag C. H. Beck, 2000. Heidegger se réfère généralement à l'édition Gerhardt des écrits philosophiques de Leibniz *(Die philosophischen Schriften)*, en 7 volumes, à quoi il faut ajouter le volume édité par L. Couturat : *Opuscules et fragments inédits* (Paris, Alcan, 1903). – G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des « Lettres inédites » par A. Robinet, Paris, PUF, 1954. – A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. Fr.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1997.

→ Angelus Silesius. Computation. Logique. Ordinateur. Système.

Lénine, Vladimir Ilitch Oulianov, dit (1870-1924)

Le propre du système totalitaire soviétique est d'avoir été directement institué sur des fondements métaphysiques et par des hommes qui se réclamaient de la philosophie, ou du moins d'un certain positivisme

philosophique. Heidegger aime à le rappeler en dégageant chaque fois qu'il en a l'occasion la teneur spécifiquement philosophique des deux plus célèbres slogans forgés par Lénine.

« On peut suivre désormais l'évolution au cours de laquelle l'acte de mobilisation revêt un caractère toujours plus radical dès lors que, dans une mesure croissante, toute existence est convertie en énergie, et que les communications subissent une accélération accrue au profit de la mobilité... », écrit Ernst Jünger dans son essai sur *La Mobilisation totale* (§ 3, p. 106). Rien d'étonnant à ce que Heidegger, lorsqu'il entre en dialogue avec E. Jünger, insiste sur l'importance métaphysique du concept de *mobilisation totale* forgée vers 1914 par Lénine :

> Tombée aujourd'hui au rang d'un slogan, c'est-à-dire d'une parole destinée à précipiter le vide de pensée, cette expression dit : toutes les puissances humaines ainsi que toutes les forces non humaines sont intégralement et en même temps mises en mouvement et tenues à disposition par une direction unitaire (pourquoi et pour quoi ? – ce sont des questions qui au sein de l'interprétation de l'étant comme volonté de puissance n'ont peut-être déjà plus aucun sens) [GA 90, 228].

Quelle est donc cette direction unitaire ? C'est le point décisif à saisir : la direction n'a strictement plus rien de politique et s'apparente plutôt à cet « événement fondateur qu'est la prise de pouvoir par la puissance de son propre déploiement de puissance » (GA 90, 230) : le monde en lui-même apparaît comme volonté de puissance. Mais si le phénomène est apparu au grand jour sous la forme désastreuse et pour tout dire suicidaire de la guerre mondiale, il ne faut pas pour autant se tromper : la mobilisation n'est pas une conséquence « technique » de la guerre, c'est bien plutôt la guerre mondiale qui est « une modalité de la *mobilisation totale* ». D'où, explique Heidegger, « la jubilation de Lénine en 1914 à l'éclatement de la guerre mondiale. Puisqu'une guerre mondiale n'est possible que dans la mobilisation totale, elle doit frayer la voie à ce que Lénine entend par ''communisme'' » (GA 90 230). Les guillemets ont ici toute leur importance car ce que Lénine entend par *communisme* est « essentiellement différent de toute espèce de ''marxisme'' » – il n'est en rien une simple révolution d'ordre social et ses promoteurs ne sont animés par aucun souci de nature sociale ou en rapport au peuple (la mise en avant du prolétariat n'étant jamais que la mise en fonction d'un instrument de puissance parmi d'autres). Pour Heidegger le communisme au sens de Lénine est d'abord « un événement métaphysique, autrement dit une configuration essentielle

de l'étant en son entier, où vient à s'achever l'époque occidentale de la métaphysique ». Telle est la lecture que fait Heidegger de la célèbre définition que Lénine a donnée du « socialisme », autrement dit du « communisme » : « Le pouvoir des Soviets + l'électrification. »

Le contenu de cette définition, analyse Heidegger, a autant d'importance que la manière dont elle est formulée. Cette formulation dénote l'influence sur la pensée de Lénine du positivisme métaphysique de Richard Avenarius qui utilisait volontiers ce genre de formules :

> Le + ne signifie pas qu'on rajoute un élément en l'additionnant à un autre (So. + El.), il est, en réduction, le signe de l'ajointement de la technique au cœur de ce qu'a en elle-même d'essentiellement consistant la puissance des Soviets, laquelle n'est rien d'autre que l'activation à plein de la mobilisation totale [GA 90, 231].

Et cette manière qu'a le « petit groupe » (les Soviets) de se mobiliser en vue de la mobilisation est déjà en elle-même une conséquence du déploiement intégral de la technisisation du monde. « ''Électrification'' est ici seulement le nom pour la forme suprême qu'atteint précisément la maîtrise technique des forces et souligne du même coup le fait que, pour le ''socialisme'', la consommation de la technique et sa domination soient l'essentiel. »

Dans son cours de l'hiver 1942-1943, Heidegger donne une analyse encore plus serrée de cette définition :

> Qui a des oreilles pour entendre, c'est-à-dire pour voir les fonds et hors-fonds métaphysiques de l'histoire, et sérieusement les considérer *en tant que* métaphysiques, a pu entendre il y a déjà deux décennies le mot de Lénine : *le bolchevisme est le pouvoir des Soviets + l'électrification*. Cela veut dire : le bolchevisme est la connexion « organique », c'est-à-dire (comme +) computativement organisée du pouvoir absolu du Parti avec la technisisation intégrale. Le monde bourgeois n'a pas vu et en partie encore aujourd'hui ne veut pas voir que dans le « léninisme », ainsi que Staline nomme cette métaphysique, s'accomplit un saut métaphysique vers l'avant à partir duquel seulement se comprend dans une certaine mesure la passion métaphysique que le monde russe actuel éprouve à l'égard de la technique, au nom de laquelle il porte au pouvoir le monde technique. Ce n'est pas le fait que les Russes construisent encore toujours plus d'usines de tracteurs qui est *prioritairement* décisif, mais le fait que l'organisation technique intégrale du monde constitue déjà d'avance le fondement métaphysique de la planification et tout ce qui s'y déroule, et que ce fondement soit éprouvé de fond en comble et mis en œuvre dans le processus du travail [*Parménide*, GA 54, 127].

Toutes ces différentes analyses du léninisme prennent évidemment aussi leur poids de sens dans l'horizon de l'explication critique que Heidegger mène avec le nazisme comme figure monstrueuse du nihilisme des Temps nouveaux.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – E. Jünger, *L'État universel*, suivi de *La Mobilisation totale*, trad. H. Plard, M.-B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

→ Communisme. Jünger (E.). Organisation. Peuple. Russie.

Levinas, Emmanuel (1906-1995)

Emmanuel Levinas a vingt-deux ans quand, en 1928, il vient à Fribourg suivre l'enseignement de Husserl puis de Heidegger. Près d'un demi-siècle plus tard, il donne à la Sorbonne une série de cours dont les thèmes – la mort et le temps, Dieu et l'onto-théologie – disent assez la profonde influence de l'enseignement reçu à Fribourg. C'est en fait, des premiers essais (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) jusqu'aux textes de la maturité, tout l'itinéraire de Levinas qui est affronté à la nécessité de « commencer avec Heidegger » (*Dieu, la mort, le temps*, p. 137) ; mais la reconnaissance explicite de la « dette » ainsi contractée est assortie d'une réserve et d'un « regret » (*ibid.*, p. 16). Ce rapport contradictoire de reconnaissance et de désaveu accompagne, comme une basse continue, toute l'œuvre de Levinas. Il a sa raison non pas seulement dans l'injustice – au sens précis où Nietzsche l'entend dans les *Considérations inactuelles* – de tout penseur à l'égard de ce qui le précède, mais dans un *contresens* radical. Parce qu'il est au cœur même de son œuvre, mais aussi parce qu'il a contribué à renforcer le préjugé d'une « philosophie heideggerienne » foncièrement indifférente à toute pensée éthique, la compréhension du rapport de Levinas à Heidegger ne fait qu'un avec l'élucidation de ce contresens.

Toute la pensée de Levinas est portée par la signification à la fois incernable et fondatrice accordée à l'*autre* : dans la nudité et la fragilité de son visage, l'autre s'impose dans un rapport qui n'est pas une expérience, mais une préséance qui m'oblige : le moi est avant tout *pour l'autre*. L'humanité de l'homme tiendrait à cette reconnaissance d'une « subjectivité otage » parce qu'habitée par une exigence éthique dont le sens ultime renvoie à Dieu, « au-delà » de tout être et non réductible à la figure d'un *summum ens*. C'est donc vers autre chose que la philosophie que cette pensée fait signe, tout en ne pouvant se dire et s'expliquer que dans les termes de la philosophie : ambiguïté profonde que repère le regard acéré de

Yechayahou Leibowitz quand, saluant la justesse des *Quatre lectures talmudiques* de Levinas, il récuse la formule du « souci de l'autre avant le souci de soi » qui résume sa philosophie (*La Mauvaise Conscience d'Israël*, p. 74).

Opposer le souci de soi – qui, dans *Être et temps*, constitue la possibilité propre où se déploie l'exister humain – au souci de l'autre, c'est *automatiquement* l'interpréter comme un égoïsme fermé sur lui-même. Ici commence la figure de repoussoir d'un Heidegger indifférent à tout souci éthique ; ici commence le contresens. Car le point crucial dans *Être et temps* est que le « soi » n'a de sens que pour cet étant qui, foncièrement ouvert à ce qui est autre, a sans cesse à venir à soi dans cette « ouvertude » : cet étant que nous sommes. Or c'est ce que ne voit pas Levinas qui ramène la signification du « soi » à la représentation d'une « ipséité » fermée sur elle-même, de l'« autoaffection d'un moi souverain » (*Dieu, la mort, le temps*, p. 208), affecté d'un « mouvement du dedans vers le dehors » (*De l'existence à l'existant*, p. 139), vers un monde lui-même entendu comme une totalité d'objets indifféremment offerts à la prise et à la possession. Une lecture attentive révèle qu'implicitement ou explicitement (en particulier dans le chap. iii d'*Autrement qu'être*), c'est en dernier lieu la distinction husserlienne entre la subjectivité, sphère de la donation de sens, et un « horizon hylétique », qui donne sa structure à la pensée de Levinas. Celle-ci repose paradoxalement, à la fois sur le rejet et la présupposition d'une ontologie solipsiste où « la totalité de l'être » est « embrassée par le moi transcendental » (*Totalité et infini*, préface à l'édition allemande, p. II), immanence rompue « depuis toujours » par la transcendance éthique. Attribuer cette représentation d'un soi fermé à Heidegger est le comble du malentendu : car ce qui commence avec *Être et temps*, c'est un dépassement radical de toute compréhension de l'existence humaine à partir du sujet, par conséquent aussi de toute construction fondée sur l'opposition entre immanence et transcendance. Or ce dépassement n'ouvre absolument pas sur une « ontologie égoïste ». Au contraire, l'être-au-monde, compris comme ce mode toujours déjà ouvert qui porte l'existence humaine dans sa singularité, est le seul accès possible à ce qui est pour Levinas l'irréductibilité humaine : le *visage*. Si le visage humain se distingue radicalement de toute autre chose au monde, s'il est le lieu où se manifeste la possibilité du sens, c'est parce qu'il est porté par la possibilité d'être présent en s'ouvrant toujours à nouveau, de rencontrer et d'accueillir :

d'être *avenant*. Le monde est ce qui s'ouvre à un visage d'homme, et il est aussi du même coup ce qui rend possible que nous soyons présents les uns aux autres. La commune appartenance au *là* est ce *même (Selbst)* où s'ouvrent les multiples modalités du je et du tu, comme Heidegger ne cesse d'y insister dans ses cours (voir par exemple GA 27, GA 38), mais aussi dans les *Apports à la philosophie* et *Besinnung* : autrement dit du rapport à l'*autre*, entendu existentialement et non comme autre « exemplaire » de l'espèce humaine. Le souci de l'autre ne peut prendre source que dans le partage du même, qui est justement l'unicité de l'aventure d'exister à quoi tout être humain fait face en étant au monde, et à partir de quoi l'autre peut me *regarder*.

L'opposition entre la nudité du visage de l'autre et le bruissement anonyme du monde, l'« écœurant remue-ménage » de l'*il y a* (*Autrement qu'être*, p. 225) fait la force dramatique de la pensée de Levinas. Mais la dualité métaphysique de l'autre et de l'identique, de l'ontologie et de l'éthique, qui est au fond sa base, empêche en réalité tout accès véritable à ce qui prend forme dans *Être et temps*. Car ce livre, comme le montre très précisément P. David (« L'ontologie n'est pas fondamentale »), est orienté vers tout autre chose que la volonté d'établir une « priorité de l'ontologie ». Par là même, il ne peut plus parler la langue de l'éthique entendue traditionnellement. Faisant éclater les cadres du vocabulaire classique, il fait pourtant voir, de façon particulièrement saisissante, ce qui fonde la possibilité, dont nous sommes les uns pour les autres responsables, d'exister humainement.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – P. David, « L'ontologie n'est pas fondamentale », *Philosophie*, n° 62, Paris, Éd. de Minuit, 1999. – Y. Leibowitz, *La Mauvaise Conscience d'Israël*, Paris, Le Monde éditions, 1994. – E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994 ; *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963 ; *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1998 ; *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1993 ; *Autrement qu'être*, Paris, Le Livre de Poche, 1990 ; *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1990.

Bibliographie – J. Derrida, « Violence et métaphysique », *L'Écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2000. – G. Fagniez, « Levinas et Heidegger, côte à côte et face à face. Sur la question de

l'habitation », *Revue philosophique de Louvain*, n° 4, novembre 2008, p. 747-770.

→ Altérité. Davos. Éthique. Habiter. Même. Métontologie. Ontologie.

Libéralisme

Il y aurait un grave contresens à comprendre de façon étroitement politique les allusions au libéralisme dispersées çà et là dans l'œuvre de Heidegger. La pensée heideggerienne du libéralisme, qui envisage celui-ci à partir de son soubassement métaphysique, est d'un tout autre ordre que les critiques socialistes ou nationales-socialistes qui s'élèvent contre le monde bourgeois, dont la Première Guerre mondiale a révélé les insuffisances. Précisément, la difficulté de cette pensée consiste en ce que libéralisme, communisme et national-socialisme sont vus par Heidegger comme autant d'héritiers de la détermination métaphysique du sujet (voir « Koinon », dans *L'Histoire de l'estre*, GA 69).

Le libéralisme repose essentiellement sur une certaine détermination de la « liberté » propre à la figure subjective de l'être humain. Parce que le libéralisme ne pense pas la politique à partir de la liberté propre à l'être-homme, Heidegger prend soin de souvent écrire le mot « libéralisme » avec des guillemets, comme à la fin de ce cours sur Nietzsche où il est dit que le « libéralisme » ne constitue pas l'essentiel de l'humanisme moderne – lequel, tout comme le libéralisme, est fondé sur une détermination insuffisante de l'homme comme *subjectum* (GA 6.2, 152 ; *Nietzsche II*, p. 139). Le libéralisme doit donc être entendu comme l'un des noms qui conviennent au déploiement moderne de la subjectivité — « subjectivation » de l'existence humaine dont l'individualisme n'est qu'un aspect (GA 5, 92 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 121). Cette fondation du sujet par lui-même sur lui-même est rendue possible par la mutation de la vérité en certitude, et l'acquisition subséquente d'une entière souveraineté à l'égard de tout ce qui est. Avec l'avènement des Temps nouveaux a lieu une « libération de l'homme en vue de la conquête créatrice, de la domination et de la transformation de l'étant, dans tous les domaines de l'existence humaine » (GA 42, 61 ; *Schelling*, p. 68). Mais cette « libération en vue d'une nouvelle liberté » (GA 41, 97) somme le sujet d'assurer de nouveau la domination en laquelle toute sa liberté

consiste. Plus encore, la liberté du libéralisme s'enracine dans l'accroissement de la volonté de puissance se voulant elle-même.

Cette indépendance du sujet est la détermination ontologique qui se tient au fondement des concepts politiques, chers aux libéraux, de *freedom to* (liberté de) et *freedom from* (à l'égard de), comme de l'opposition des deux formes « positive » et « négative » de la liberté (Isaiah Berlin). Mais plus globalement, elle est au fondement de toute « vision du monde » comme telle :

> Aussi antilibérale que puisse être une vision du monde dans son contenu doctrinal : *en tant que* vision du monde et dans la mesure où elle se conçoit comme telle, elle n'en reste pas moins pur libéralisme [*Écrits politiques*, p. 179].

Il n'en reste pas moins que le « marché » est un élément essentiel de la « faisabilité » intégrale du monde. L'échange économique, et l'évaluation qu'il implique, s'étendant sans restriction à tout, y compris à l'homme comme « ressource humaine », il est le meilleur adjuvant de la volonté de puissance :

> L'humanité de l'homme et la choséité des choses se diluent [...] dans la valeur mercuriale d'un marché qui non seulement embrasse la terre entière comme marché mondial, mais qui, en tant que volonté de volonté, tient marché dans l'essence même de l'être [GA 5, 292 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 351].

Adéline Froidecourt, Guillaume Fagniez.

→ Communisme. Économie (calculante). Économie (grâce à la gratuité). Humanisme. Liberté. Peuple. Vision du monde.

Liberté

Il n'y a pas dans *Être et temps* de chapitre sur la liberté. Cela a prêté parfois à malentendu – qu'on songe à Jaspers, au comble de l'incompréhension, dans ses *Notes sur Heidegger* : « Heidegger ne sait pas ce qu'est la liberté. » À vrai dire, il n'y a pas non plus de tel chapitre dans la *République* de Platon, ni dans l'*Éthique à Nicomaque* ou la *Politique* d'Aristote... La raison en est que les Grecs ne pensent pas encore à partir de la volonté et que Heidegger ne pense plus dans cet horizon métaphysique. C'est à partir du moment où l'homme s'est trouvé défini comme sujet que

la volonté est devenue une détermination essentielle de ce dernier. En ce sens, dit Heidegger, dans la mesure où sa pensée est méditation *(Besinnung)*, elle « est du même coup la libération de la ‘‘liberté’’ du ‘‘sujet’’... » (GA 66, 48). Libérer la liberté de la volonté pour en laisser se déployer, à partir de l’être, le ménagement propre (celui-là même que dit le mot *frei*, issu de la racine indo-européenne **prei-* : aimer, avoir à cœur, d’où ménager et prendre en garde), voilà ce à quoi est finalement parvenu Heidegger. Le passage très dense sur la liberté qui ne se trouve pas sans raison au cœur de la conférence *La Question de la technique*, commence ainsi :

> L’aître de la liberté, *en son jaillissement original*, n’est pas ordonné à la volonté et moins encore à la seule causalité du vouloir humain [GA 7, 26 ; *Essais et conférences*, p. 33-34].

Ce n’est que de manière détournée que la liberté ressortit à la volonté et pour accéder au jaillissement original de son aître, il aura d’abord fallu à Heidegger accéder à une entente neuve de l’être humain en dehors de la subjectivité. Cette entente, c’est ce qu’il découvre à partir du Dasein dont il dévoile les structures dans *Être et temps*. À cet égard, l’Analytique existentiale peut être lue comme le premier grand texte de Heidegger sur la liberté, puisque cette dernière est chaque fois présente dans chacune des modalités du phénomène unitaire qu’est le souci *(Sorge)*. Ainsi, dans la préoccupation *(Besorgen)*, la liberté apparaît comme *Freigabe* (*ÊT*, 84-85), à savoir comme manière de libérer l’util à son usage propre en le *laissant* se conjoindre *(bewendenlassen)* à ce pour quoi il est fait. L’utilisation quotidienne de la fourchette a à voir avec la liberté en ceci qu’elle libère l’horizon de sens au sein duquel la fourchette est découverte *(entdeckt)* comme pouvant porter un aliment à la bouche. Sans cette libération ouvrante et découvrante, aucun usage n’est possible, comme c’est le cas, par exemple, avec la poule se trouvant devant une fourchette. Dans le rapport à autrui, la liberté se révèle à travers le souci mutuel *(Fürsorge)* véritable, celui, dit Heidegger, qui n’accapare pas l’autre, mais le libère en allant au-devant de lui (*die vorspringend-befreiende Fürsorge*, *ÊT*, 122). Ce souci mutuel *laisse* l’autre *être* proprement celui qu’il est en ceci qu’il « aide l’autre à y voir clair *dans* son propre souci et à se rendre *libre pour* lui » (*ÊT*, 122). Dans le cours de 1928, Heidegger parle encore plus clairement de la « liberté d’être ensemble les uns avec les autres » (GA 26, 175 : *Freiheit des Miteinander*).

Mais ces deux guises du souci (la préoccupation et le souci mutuel) ne peuvent être libérantes que dans la mesure où le souci, dans sa structure primordiale, est de fond en comble liberté. C'est ce que dit le § 31 d'*Être et temps* où Heidegger expose le sens du mode essentiel d'ouverture de l'existence qu'est l'entente *(Verstehen)*. L'entente, Heidegger la caractérise d'abord ainsi :

> Le Dasein [être-le-là] existant est son là – cela signifie d'abord : le monde est « là » ; et son *là-être [Da-sein]* est l'être-au. L'être-au, quant à lui, est également « là », à la vérité, comme ce à dessein de quoi est le Dasein. C'est dans l'à-dessein-de-quelque-chose que l'être-au-monde existant est en tant que tel ouvert, et cette ouvertude a été dénommée l'entente [*ÊT*, 143].

Nous sommes au cœur de la structure du Dasein, l'ouvertude qui s'ouvre ici à partir de l'« à-dessein-de », en allemand : *das Worumwillen* (littéralement : ce dont il retourne *[wo]* dans l'à-dessein-de *[Umwillen]*). Cette tournure idiomatique chère à Heidegger dans *Être et temps* ne veut pas dire que le Dasein existe pour lui-même, mais que le Dasein est l'étant qui a ceci de singulier qu'en son être, il y va pour lui *(es geht um)* de l'être même. Le Dasein est essentiellement décloisonné (*über sich hinaus*, dit Heidegger : par-delà soi, au dehors), parce qu'il est toujours d'avance ouvert à l'être, étant ainsi « loin au-devant de soi » (ou « en avance sur soi » : *Sichvorweg*), pour employer l'expression qui caractérise la trame essentielle du souci (voir *ÊT*, 192). Dans le cours de 1928, Heidegger explicite ainsi le sens de cet *Umwillen* qui se compose en allemand du mot « volonté » *(Willen)* et de la préposition « pour, en vue » *(um)* :

> L'à-dessein-de *[Umwillen]* est ce qu'il est dans et pour une volonté *[Willen]*. Avec lui, cependant, ce n'est pas l'acte existentiel ontique qui est visé, mais à l'inverse l'essence métaphysique, la possibilité interne de la volonté : *la liberté*. Dans la liberté a toujours déjà surgi un tel à-dessein-de [GA 26, 246].

Nous voyons ici pourquoi Heidegger déroute sans cesse les philosophes : parce qu'il ne travaille pas les questions de la philosophie classique (ici : l'articulation entre volonté et liberté), mais chaque fois *en amont* de ces questions, leur possibilité interne. Ainsi, la volonté se révèle n'être qu'une interprétation existentielle d'un phénomène existential plus originel que Heidegger cerne avec l'à-dessein-de et dont il faut encore préciser le sens, puisque c'est en lui que la liberté trouve, pour l'être humain, sa possibilité. C'est parce que, à la différence des animaux, il existe à dessein de son être (ou *pour l'amour de* cet être, si on suit le dictionnaire Grimm qui suggère

notamment *zuliebe* pour *umwillen*) que le Dasein peut avoir une entente de cet être à partir duquel il s'ouvre à son pouvoir-être. Par cette entente, le Dasein, d'emblée au-devant de soi, se dévoile en son essentielle ouvertude comme *possibilité chaque fois jetée*. Mais cette possibilité, dit Heidegger, n'est pas une vague *libertas indifferentiae* (*ÊT*, 144), comme si plusieurs possibilités s'offraient au Dasein. L'être-possible est l'être même du Dasein, de sorte que le « Dasein est la possibilité de l'être-libre *pour* le pouvoir-être le plus propre » (*ÊT*, 144, 193). La liberté n'est donc pas une propriété parmi d'autres, mais fait corps avec l'entente que le Dasein a de son propre être (elle est à ce titre *das Urverstehen*, « l'entente primordiale », lit-on en GA 26, 247), ayant ainsi part à son ouvertude. C'est la raison pour laquelle la liberté apparaît chaque fois dans *Être et temps* en contact avec les phénomènes dans lesquels le Dasein se voit le plus directement ouvert à son ouvertude : dans l'angoisse (*ÊT*, 188), dans le devancement de soi (*Vorlaufen*, *ÊT*, 264) et le rapport à la mort (*ÊT*, 266), ou à l'écoute de la voix de la conscience morale (*ÊT*, 287-288) et dans la résolution (*ÊT*, 391). Chaque fois la liberté est nommée, voire la « liberté finie » (*ÊT*, 384 – celle en laquelle le Dasein assume de se résoudre librement à la possibilité qui s'adresse destinalement à lui), ou plus souvent l'« être-libre » *(Freisein)*, parce qu'il s'agit d'un mouvement par lequel le Dasein s'ouvre à son ouvertude et dans lequel « libre » doit d'abord s'entendre comme quand on dit en français que « la voie est libre », c'est-à-dire dégagée, désencombrée. Dans l'être-libre, il s'agit pour le Dasein de ménager la dimension où plus rien ne fait obstacle à sa pleine ouvertude. Ainsi, lorsqu'il assume la responsabilité de cet être-libre, le Dasein projette ce qu'*Être et temps* appelle le « monde » au sein duquel seul un étant peut se déployer pour ce qu'il est : une fourchette pour manger ; un ami pour partager, dans une ouvertude mutuelle, l'être ensemble ; soi-même pour s'ouvrir à sa possibilité la plus propre.

Si à présent nous relisons le § 44 d'*Être et temps* pour voir comment la vérité y est repensée entièrement à neuf à partir de l'ouvertude, nous ne serons plus tellement étonnés de voir que c'est au cœur de la conférence *De l'aître de la vérité* (§ 3-4) que Heidegger abrite les pages parmi les plus développées qu'il ait consacrées à la liberté. Dans cette conférence écrite trois ans après *Être et temps*, Heidegger parvient à cette pensée à première vue déroutante pour qui ne s'est pas débarrassé du préjugé opiniâtre selon lequel la « liberté est une propriété de l'homme » – à savoir :

L'aître de la vérité est la liberté [*Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, 1945, p. 12 ; *Questions i*, p. 173].

Il ne s'agit évidemment pas de ramener la vérité à la subjectivité d'un bon vouloir, mais d'aller en amont de la conception classique de la vérité comme adéquation qui s'est imposée dans l'histoire de la métaphysique à partir d'une certaine lecture d'Aristote. Cet amont, c'est l'ouvert à partir duquel se présente la chose sur laquelle porte après coup l'énoncé. Comment pouvons-nous dire avec justesse « le ciel est bleu » si le ciel ne s'est pas d'abord ouvert comme ciel, ou comme *cielo*, *sky*, *Himmel*, etc. ? Si un animal n'a pas de rapport à la vérité, c'est d'abord parce qu'il est « pauvre en monde », c'est-à-dire qu'il n'a pas de rapport à l'ouvert à partir duquel un « ciel » entre en présence ; c'est aussi la raison pour laquelle il n'a pas de rapport à la liberté – et celle aussi pour laquelle il ne parle pas. D'un point de vue phénoménologique, vérité, liberté et parole sont dans une très étroite corrélation (voir GA 74, § 147).

Quant à l'être humain, il faut ici distinguer deux choses : d'une part la manière dont il se rend libre *(das Sich-freigeben)* à l'ouvert et à ce qui se manifeste en lui, et d'autre part, l'ouvert lui-même (c'est-à-dire la vérité en son sens original d'ouvert sans retrait), qui laisse être l'étant au sens où il le laisse se manifester dans la présence. Si *Être et temps* parle bien de la première chose, l'ouvrage ne fait qu'esquisser la seconde, à savoir ce que Heidegger nomme proprement liberté dans la conférence et dont il dit qu'elle « ne reçoit son aître propre qu'à partir du jaillissement original de l'aître de l'unique vérité essentielle quant à l'aître » (GA 9, 187 ; *Questions i*, p. 175). Entendue dans son jaillissement original comme ouvert au sein duquel l'étant entre en présence hors du retrait, la vérité se déploie comme liberté dans la mesure où elle est elle-même pensée comme « laisser-être » (GA 9, 188 ; *Questions i*, p. 175). Mais il n'y a ici aucune passivité d'un vague laisser-aller, souligne Heidegger, car ce « laisser-être », est de tout son être engagé *(eingelassen)* dans le désabritement de l'étant au sein de l'ouvert, de sorte que « l'ek-sistence telle qu'elle est enracinée dans la vérité en tant que liberté est l'ex-position dans l'être désabrité de l'étant en tant que tel » (GA 9, 189 ; *Questions i*, p. 176). Le dévoilement du monde a phénoménologiquement sa source dans le laisser-être (la liberté) en lequel l'être humain est engagé pour autant qu'il ek-siste, c'est-à-dire se tient loin au-devant de soi dans le rapport à être. La liberté

n’est pas ici le corrélat d’un engagement ontique qui définit notre essence (Sartre), mais c’est par l’être et dans notre rapport à l’être que nous sommes essentiellement engagés pour donner lieu à la liberté en tant que laisser-être du monde, de soi et des autres. Ici encore, l’engagement au sens de Heidegger est en amont de tout ce que nous connaissons comme espèce d’engagement à travers telle ou telle action. Ce mouvement vers l’amont déplace aussi la position traditionnelle de la subjectivité en vertu de laquelle l’homme est au centre (de sorte que le monde ne peut plus finalement apparaître que comme volonté et comme représentation), si bien que Heidegger écrit :

> L’homme ne « possède » pas la liberté comme une propriété, mais c’est au plus haut point le contraire qui est de rigueur : la liberté, le Da-sein ek-sistant et désabritant, possède l’être humain et ce de manière si originale que c’est *elle* seule qui accorde à une humanité un rapport à l’étant en tant que tel et entier, rapport qui d’abord fonde et dessine toute histoire [GA 9, 190 ; *Questions i*, p. 178].

Avec ce texte, Heidegger est bel et bien entré de plain-pied dans la pensée de l’« histoire de l’être », qui est aussi pensée de la « vérité de l’être » et il aura plus tard l’occasion de préciser que « dans la conférence *De l’aître de la vérité*, là où je parle de ‘‘liberté’’, j’avais en vue la déclosion *[Lichtung]* » (GA 15, 262 ; *Héraclite*, p. 222). La *Lichtung*, en effet, dont Heidegger rappelle qu’elle vient de « léger » *(leicht)* et non pas de la lumière *(Licht)*, a à voir avec un mouvement de désencombrement, de dégagement, voire d’essartement *(roden)*. La *Lichtung*, en tant qu’allégie de la vérité de l’être, est ainsi *das Freie* (« le libre » au sens d’ouvert et dégagé, d’allégi) comme l’écrit volontiers Heidegger dans les textes tardifs, dans la mesure où : « La liberté régit le libre au sens de ce qui est recueilli dans la déclosion, c’est-à-dire au sens de ce qui est désabrité. L’événement du désabritement, c’est-à-dire de la vérité, est ce avec quoi la liberté se tient dans la parenté la plus proche et la plus intime » (GA 7, 26 ; *Essais et conférences*, p. 34). Et tant qu’elle laisse être le libre, la liberté a donc d’abord lieu en l’être même. Au § 30 de *Besinnung*, Heidegger écrit ainsi :

> L’estre est a-venance *[Er-eignis]* et dès lors abîme du hors-fond et, *en tant que tel*, il est le « fond » de tout fondement et par conséquent de la *liberté*.
> La liberté n’est pas en quelque sorte l’« essence » de l’estre, comme si l’estre pouvait être inséré dans la liberté et ordonné à elle, mais c’est au contraire dans l’estre en tant qu’estre que vient à aître la « liberté » qui est ici visée de manière plus originale non seulement par rapport à la liberté métaphysique, mais beaucoup plus encore par rapport à la liberté morale [GA 66, 101].

Pour que ce mouvement du libre en l'estre même ait lieu, il faut toutefois qu'il trouve assise et abritement dans la déclosion que libère pour lui le Da-sein en l'homme. Le Da-sein n'est pas l'homme, mais la déclosion qui dans son abritement libère l'être en le laissant être pour qu'il ménage aux êtres humains la dimension de leur séjour (voir GA 10, 140 ; *Le Principe de raison*, p. 207). Il est à ce titre l'espace de jeu de la liberté qui laisse être les êtres humains proprement humains.

Pour une pensée qui, comme pensée de la vérité de l'être, s'adonne désormais tout entière à cette déclosion de l'être, nous pouvons lire dès lors ce que Heidegger appelle ses « paroles directrices » :

> Penser, pour les penseurs, c'est remercier.
> Le remerciement de la pensée est la libération de la vérité en son aître (tournement).
> La libération, c'est l'octroi, lui-même approprié à l'avenance, qui laisse être la vérité dans l'éclat de sa garde.
> La liberté est la commençance de la déclosion de l'estre en sa vérité [GA 71, 275].

Si nous regardons l'ensemble des textes de Heidegger, liberté est manifestement un mot qu'il a toujours employé avec une certaine parcimonie, avec un soin tout particulier – telles sont la *Sparsamkeit des Wortes*, et la *Sorgfalt des Sagens*, dont parle la fin de la *Lettre sur l'humanisme* –, et ce mot qui veut dire le ménagement, il l'a lui-même soigneusement ménagé pour lui garder toute sa verdeur. Alors qu'il n'est plus occupé qu'à dire l'estre, tout à son affaire (l'affaire même de la pensée), dans des textes qui *ne sont pas des poèmes (Gedichte)*, comme il y insiste (dans la Postface de *Besinnung*, GA 66, 435), mais le recueillement le plus simple du dire en pensée *(Gedachtes)*, Heidegger l'emploie alors avec une particulière générosité (notamment dans toute la deuxième section du tome 81) et en précise plusieurs fois le sens dans des notes où le dire de la pensée s'adonne à la plus rigoureuse liberté :

> Lybérer : laisser intact, ménager en son propre, prendre en garde ce qui est ménagé à partir de ce qui est propre à l'estre ;
> prendre en garde en ménageant, à partir de ce qu'a d'initial le soin qui épargne en lequel l'être s'abrite dans l'abritement de soi en retrait... [GA 81, 22].
> Lybre : intact, ménagé, épargné
> Lybérer : ménager, prendre quelque chose en garde quant à son aître, l'épargner avec soin en son abritement.
> Le propre de la lyber-té *[Frey-heit]*, c'est lybérer.
> Le « *Heit* » (un mot ancien) est la clarté sereine *[die Heitere]*, la déclosion dans l'éclat de son rougeoiement – la clar-té du lybérer, la lyber-té est l'estre *[Seyn]* du déploiement de l'épargne qui garde l'être sauf. Être c'est estre [GA 81, 76].

Heidegger, comme il l'a fait pour *Seyn* (estre), garde ici à *Freyheit* son ancienne orthographe (ce que nous pouvons restituer formellement par « lyberté »), et l'écrit avec un « y » afin de souligner qu'il s'agit de la liberté qui n'est plus pensée métaphysiquement à partir de l'étant et de la causalité, mais à partir de l'estre, pour en dire la mouvementation (la *Lichtung*) dans l'avenance de sa vérité.

Dans un des nombreux textes qui composent le tome 81 *(Gedachtes)*, il en est un, intitulé « Pour accompagner un dessin d'Henri Matisse » et d'abord dédié à Hannah Arendt (à qui il fut envoyé en juillet 1951 avec une copie, de la main de Heidegger, du dessin), qui tente de dire le geste du peintre par cette gestation à même l'être qu'est la lyberté :

Profonde énigme de la noble ampleur
Ô toi, grand visage
dans la retenue de sa tresse
pris au vol
d'un seul trait
frayant avec sûreté :
tracé soudain ouvert.
Il a vu
proche le lointain.
Il a lybéré.

(lybérer : ménager la venue en son hésitante approche). [GA 81, 122.]

« Lybérer », pour l'allemand *freyen*... Afin d'éviter ce qu'a de seulement formel le « y » (il ne l'est pas en allemand), peut-être faudrait-il traduire à partir du sens premier qu'a notre mot « liberté » en français, à savoir : livrer, délivrer – l'idée étant d'ôter les obstacles, d'affranchir, pour que quelque chose ou quelqu'un puisse arriver à sa destination propre. En ancien français était courante la locution adverbiale *à délivre* qui signifie, dit le *Dictionnaire du Moyen Français* du laboratoire ATILF : librement, immédiatement, facilement (comme dans « *avoir quelque chose à delivre* : libre, dégagé, à l'aise » ; ou dans « *Soi avoir à delivre* : être en pleine possession de ses moyens »). La locution « mettre à delivre, ou au delivre » signifie quant à elle affranchir et libérer. *Mettre à delivre*, c'est ici ménager la venue en son hésitante approche.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – En plus des textes évoqués, Heidegger a consacré deux cours importants à la liberté : le premier (GA 31), contemporain de la conférence *De l'aître de la vérité*, s'intitule : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie* (trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987). En dialogue avec Kant, Heidegger travaille à une déstruction de la liberté comprise métaphysiquement à partir de la spontanéité et de la causalité, mais toute la partie centrale du cours – cela ne devrait plus surprendre – est consacrée au livre &grec;Θ&grec1;, 10 de la *Métaphysique* où Aristote s'enquiert du sens de l'être en tant que vrai. C'est donc à la fois un cours sur la liberté et la vérité. Le second cours (GA 42) de 1936 est consacré au traité de Schelling *Sur l'essence de la liberté humaine* (trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977), où il s'agit de voir – même si Schelling ne fait que consolider la position kantienne – comment la liberté n'est pas d'abord une propriété de l'homme, mais « questionnement historial en quête de l'être ». – F.-W. von Herrmann, *Wahrheit Freiheit Geschichte*, Francfort, Klostermann, 2002. – H. Tietjen, « Wahrheit und Freiheit », *Die Frage nach der Wahrheit*, E. Richter (éd.), Martin-Heidegger-Gesellschaft, vol. 4, Francfort, Klostermann, 1997.

→ Abritement. *Dasein*. Espace-et-temps. Estre. Histoire. Laisser. *Lichtung*. Ouvertude. Philosophie. Remerciement. Responsabilité. Travail. Vérité.

Lichtung (Clairière, Éclaircie, Allégie)

Il est très tôt question de *Lichtung* chez Heidegger. Dans *Être et temps*, ce terme est explicitement référé à la lumière. Ainsi :

> Parler de manière figurative et ontique de *lumen naturale* [de « lumière naturelle »], cela revient à pointer sur la structure existentialement ontologique de cet étant, à savoir qu'il *est* dans la modalité de celui qui a à être son là. Il est « illuminé » *[erleuchtet]*, voilà qui dit en toutes lettres qu'en lui-même, *en tant qu*'être-au-monde, il est éclairé *[gelichtet]*, non pas par un autre étant, mais de telle manière qu'il *est* lui-même la clairière *[die Lichtung]* [p. 133].

Deux apostilles précisent comment il convient de lire ce texte. La première commente dans un sens parfaitement univoque le mot *gelichtet* – ce qui du même coup détermine la traduction en français de ce mot par « éclairé ». On peut y lire : « Ἀλήθεια – être-ouvert – clairière – lumière – luire. » La seconde commente le « est » souligné (« mais de telle manière

qu'il *est* lui-même la clairière »), en précisant : « mais sans en être le producteur. »

Il suffit de suivre le mouvement régressif qui conduit de la première apostille à la seconde pour entrer dans l'approfondissement que connaît chez Heidegger le terme *Lichtung*.

Car la particularité de ce mot, c'est de ne pas se référer *uniquement* à l'idée de lumière. En anglais, le mot pour la lumière, *light*, signifie aussi ce qui est *léger*. Le pendant de l'adjectif *light* est en allemand *leicht*, qui s'écrivait autrefois *licht*. Sur ce *licht* sont formés des dérivés verbaux où prédomine la nuance de l'allégement. Exemple : la locution *« den Anker lichten »* : lever l'ancre – où notre « lever » a bien exactement l'acception du latin *levare* : rendre léger, alléger d'un poids. En latin toutefois, les deux termes *lux*, la lumière, et *levis*, le léger, ne tendent pas à se confondre.

Notons cependant qu'en latin, l'ensemble des vocables issus du thème *clarus* (clair) que nous associons spontanément à l'idée de lumière, ressortit en réalité à une idée tout autre, celle de la *voix qui appelle*. Ainsi, Jacqueline Picoche explique, dans son remarquable *Dictionnaire étymologique du français* : « *clarus* ''clair'' ou ''illustre'' [...] a dû s'appliquer d'abord à la voix et aux sons et signifier à l'origine ''propre à appeler''. » Claire est en effet la voix qui prononce de telle sorte que toutes les syllabes soient bien détachées les unes des autres. La clarté de la lumière est, analogiquement, la situation où toutes les choses se détachent les unes des autres sans confusion possible. Ce n'est donc pas la lumière qui donne la clef de la clarté, mais l'inverse. Comment se produit une clarification ? Il se trouve que le français recèle de singulières ressources pour l'apercevoir avec grande finesse.

En 1997, a paru un livre du poète Robert Marteau, où se trouve le texte suivant. Il y est question de Paul Cézanne :

> Il n'analyse ni ne décompose : il part d'un point, d'une tache, d'une touche, d'une note et laisse les choses d'elles-mêmes croître, s'essayant à sa propre absence pour se faire présent à ce qui a suspendu son pas, et il en écoute en lui le déploiement qu'il tente de traduire par traces dont il ne voudrait garder que l'éphémère. Il aime aller et venir de la saturation et compacité de sa matière à son allégissement [*Le Message de Paul Cézanne*, p. 72].

L'*allégissement* accomplit ce que dit le verbe *allégir*, lequel parle mieux, plus finement, que son doublet *alléger*. Car alléger finit par ne rien dire de plus qu'« ôter du poids », alors qu'*allégir* implique le fait de *rendre léger*. À ce qu'on allégit, on rend *sa* légèreté – lui donnant en retour le contrepoids

de ce qu'il pèse. Allégir parle comme ameublir : rendre meuble, mettre ce qui est inerte en situation d'entrer en mouvement, dans son mouvement à lui – par exemple apprêter la terre à être ensemencée. Allégissement : toutes les procédures capables de rendre léger ce à quoi on les applique.

Robert Marteau décrit le travail de Paul Cézanne : « Aller et venir de la saturation et compacité de sa matière à son allégissement. » La matière de Cézanne est la couleur. L'allégissement de la couleur ameublit sa compacité, affine sa saturation. Ce qui se produit alors, c'est que la compacité de la couleur cesse d'être un moment d'inertie et de rayonnement autarcique. La compacité se met à rayonner tout autour, et la saturation prend la mesure de la nuance.

On peut dire dans un premier temps qu'allégir, c'est *séparer*. Mais alors il faut entendre séparer à partir de son doublet « sevrer » (en latin *separare* : mettre à part l'un de l'autre les deux qui jusqu'alors étaient liés indissolublement, d'un lien vital). Comment la séparation doit-elle être accomplie pour que les deux commencent ensemble une nouvelle vie ? Par quoi la séparation devient-elle heureuse ?

Revenons au travail de Cézanne, tel que Robert Marteau en trace le portrait : « S'essayant à sa propre absence pour se faire présent à ce qui a suspendu son pas, et il en écoute en lui le déploiement... » Entre le peintre et le monde aussi une séparation doit avoir lieu, celle qui met un terme à une liaison figée. L'heureux corollaire de ce sevrage est l'apparition du monde en face. Le monde en face n'est plus oblitéré par l'opacité qui naît de ce que le lien au monde ne laisse aucune place à la liberté. Pour que le monde apparaisse en face de lui, il faut que le peintre cesse de lui être lié autrement que comme peintre. Étant lui-même allégi de tout ce qui n'est pas rapport à la peinture, le peintre peut désormais percevoir en soi le déploiement du monde.

Allégir, dans la langue des artisans, c'est affiner ce que l'on fait en lui ôtant tout ce qu'il peut avoir en trop. Mais au Moyen Âge, le mot avait encore le sens de « soulager », par exemple d'« ôter un poids que l'on a sur le cœur ». On dit alors que l'on a le « cœur plus léger ». Dans ce cas, être plus léger, ce n'est pas être allégé, mais *allégi* – avoir recouvré son *courage*, principe de vie. Le cœur, alors, comme dit Hölderlin :

> devient
> Infaillible cristal auquel
> La lumière se met à l'épreuve.

Le mot allemand *Lichtung* ne s'entend pas entièrement à partir de la lumière. La lumière est bien la condition de toute visibilité. Mais songe-t-on assez au fait que l'illumination de la lumière ne serait pas possible sans un Ouvert premier, sans lequel rien ne serait visible, pas même en pleine lumière ? Pour laisser paraître cette acception de *Lichtung*, surtout dans la locution cardinale *Lichtung des Seins* (« ce qui arrive quand l'être – l'être soi-même – entre en jeu »), il semble que le mot « allégie » (dont la désinence doit être écoutée comme celle d'« éclaircie ») nous mette, en français, sur la bonne voie.

Écoutons, pour nous y familiariser, la manière dont Heidegger lui-même parle de la *Lichtung* :

> L'allégie [...] met en liberté, l'allégie où ce qui est allégi et ce qui se met à couvert, tous deux du même coup atteignent à l'Ouvert [GA 12, 186 ; *Acheminement à la parole*, p. 181].

François Fédier.

Ouvrages cités – R. Marteau, *Le Message de Paul Cézanne*, Seyssel, Champ Vallon, 1997. – J. Picoche, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Le Robert, coll. « Les Usuels », 1993.

→ Abîme. Abritement. Être le-là. Flagrance. Il y a. Japon. Liberté. Ouvertude. Protagoras. Rossignol. Terre.

Lieu / site

Der Ort

« C'est chose d'importance que le lieu *topos* et il est difficile à saisir » : ces mots d'Aristote au début de la *Physique* sont, dit Jean Beaufret (E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret*, p. 29), « le fil conducteur de toute la pensée de Heidegger à partir d'*Être et temps* ». L'infléchissement de la question de l'être en une méditation du lieu commence en effet dès le moment où, dans l'œuvre maîtresse de 1927, Heidegger s'avise que le sens de être se laisse lire non comme une détermination abstraite, mais comme venue en présence dans l'horizon du *là*, où nous-mêmes nous nous tenons selon cette modalité d'être foncièrement ouverte qu'est l'*ek-sistence*. Dans cet horizon, les choses

apparaissent non comme des objets au sein d'un espace neutre, mais à même la manière dont à chaque fois elles ont lieu à la mesure d'un monde, de sorte qu'être et avoir lieu (comme dit bien la langue française) se comprennent toujours plus étroitement l'un par rapport à l'autre.

Dès lors ce que dit le mot *lieu (Ort)* s'entend *phénoménologiquement* (en amont de toute référence à une spatialité constituée) comme la dimension où s'éclaire, pour une chose, ce qui en détermine la possibilité intime (GA 27, 156), à partir de laquelle elle vient se tenir dans ses limites propres. C'est exactement en ce sens que dans *Acheminement vers la parole*, Heidegger évoque le lieu ou encore, selon une autre traduction possible, le *site* de la poésie de Trakl. À l'inverse d'une « situation » de type littéraire ou historique, qui repère en ramenant à un cadre, la méditation du site essaie d'entendre ce par quoi cette poésie se trouve rassemblée en un unique Dit, d'où résonne sa tonalité singulière :

> [...] comme lieu du recueil, le site ramène à soi, maintient en garde ce qu'il ramène, non pas sans doute à la façon d'une enveloppe hermétiquement close, car il anime de transparence et de transsonance ce qui est recueilli, et par là seulement le libère en son être propre [GA 12, 33 ; *Acheminement vers la parole*, p. 41].

Le lieu ou le site, Heidegger le pense donc – en écartant toute image d'une délimitation au sein d'un espace préalablement défini – à partir du mouvement de donner lieu, compris en un sens extrêmement ample. Donner lieu veut dire alors que se libère la dimension, elle-même inapparente, où peut apparaître et venir à soi ce qui est. Or ce mouvement où s'ouvre le lieu n'est autre que celui par lequel « l'être se retire à l'abri tandis qu'il se déclôt dans l'étant » (GA 5, 337 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405). Heidegger comprend la déclosion de l'être dans l'étant, dont le site secret est le temps, comme *Lichtung*, mot où parle en un sens directement *topologique* le mouvement de dégager l'espace en libérant un lieu au sein duquel les choses entrent en résonance en se répondant et se révélant mutuellement leur présence.

Or une telle pensée *topologique*, dont le mouvement propre est de se maintenir dans l'ouvert de la localité de l'être (*im Offenen der Ortschaft des Seins*, GA 67, 223), permet du même coup de voir ce qu'est concrètement le rapport des choses à leur lieu, que la représentation de l'espace comme continuum uniforme vide totalement de sa densité propre. En témoigne, par exemple, la conférence intitulée : *Bâtir habiter penser* (dans les *Essais et conférences*), où Heidegger nous invite à voir comment une œuvre bâtie

n’occupe pas un lieu, mais, dans la chose même qu’elle est, ouvre le lieu : ainsi le pont réunit, et par là distingue, les deux rives, fait se répondre l’amont et l’aval, les routes et les villes, bref à sa manière laisse parler le pays et se dessiner son visage. Mais c’est dans un court texte, *L’Art et l’Espace*, que Heidegger s’avance le plus loin dans cette direction :

> Nous devrions apprendre à reconnaître que les choses elles-mêmes sont les lieux – et ne font pas qu’être à leur place en un lieu [GA 13, 208 ; *Questions iv*, p. 103].

Une chose est d’autant plus chose qu’elle laisse à travers elle résonner l’ampleur du monde où elle se rencontre, et l’abrite : dans ce jeu entre la chose et le monde rayonne le lieu. Mais lorsque inversement cesse la résonance de ce jeu, le lieu ne se laisse plus voir que comme emplacement. Heidegger en donne un exemple parlant en évoquant, dans un texte consacré à la Madone Sixtine de Raphaël (*Über die Sixtina)*, la façon dont une image peinte, soustraite à l’église pour laquelle elle a été faite, perd son lieu : dans le musée, il n’y a plus que des emplacements, et non des lieux (*« gibt es nur Stelle, keine Orte »*, GA 13, 120).

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983 (rééd. Pocket, coll. « Agora », 2012).

→ Bâtir. Espace. Espace-et-temps. *Lichtung*. Raphaël. Topologie (de l’Estre).

Logique

Il est d’usage de considérer la logique comme une discipline normative visant à établir les règles formelles auxquelles tout discours doit se soumettre tant pour la construction des propositions que pour leur association. Si Heidegger n’a pas repris cette définition, il n’a pas davantage récusé l’intérêt de la logique comme telle. Dans les *Recherches récentes en logique*, il s’est proposé, dès 1912, de faire le point concernant le travail accompli par les logiciens contemporains et, prenant ses distances avec la logistique, il interroge les principes même du logique, interrogation reprise dans la Dissertation de 1913, *La Doctrine du jugement dans le*

psychologisme. Plutôt qu'une discipline normative, la logique est présentée, dans le cadre d'une théorie du jugement, comme l'étude des structures permettant à l'homme d'articuler des signes ayant un sens : sans les structures logiques qui leur sont sous-jacentes, les formes grammaticales ne seraient pas des structures signifiantes. Il s'agit donc, en montrant que les premières ne sont pas empruntées aux secondes, de se libérer des chaînes de la grammaire et de dégager, en amont de la langue elle-même, l'idéalité de la signification. En lecteur assidu des *Recherches logiques* de Husserl, dont il estime qu'elles ont su rompre avec le charme exercé par le psychologisme, Heidegger distingue de la diversité des processus psychiques se déroulant dans le temps le sens idéal, qui ne devient pas mais a une validité indépendamment de la manière dont on l'appréhende. C'est H. Lotze qui, dans sa *Logique*, a utilisé l'expression de *Geltung*, validité, reprise par E. Lask dans *La Théorie du jugement* et dans *La Logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, et ces deux auteurs furent d'importants jalons dans l'itinéraire de Heidegger. Poursuivant ses analyses dans sa thèse d'habilitation consacrée en 1915 à la *Doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Heidegger s'y intéresse à la grammaire spéculative qui lui paraît anticiper sur la grammaire pure logique de Husserl (4e *Recherche Logique*) et qui, irréductible à la grammaire empirique d'une langue déterminée, met en lumière les fondements *a priori* de tout langage.

Cet intérêt pour la logique sera maintenu même si Heidegger infléchit en les approfondissant ses premières approches. Dans le cours de 1925-1926, *Logique. La question de la vérité* (GA 21), donné alors qu'il achève la rédaction d'*Être et temps*, il interroge l'intemporalité de la vérité logique dans la mesure où en découle le caractère formel de la logique traditionnelle et, montrant l'importance chez Husserl de l'intuition catégoriale (6e *Recherche Logique*), il souligne que la vérité, irréductible à la validité, ne se détermine pas d'abord à partir de la proposition qui ne fait qu'expliciter l'intuition. Ainsi distingue-t-il la logique philosophante qui, n'existant pas encore, commence tout juste à poindre avec Husserl, de la logique scolaire envisagée comme une discipline formelle et séparée dont l'enseignement, loin de discipliner la pensée, risque de n'être plus qu'un jeu vide. En partie préparée par Platon et Aristote, cette scolarisation de la logique n'a vu le jour qu'après eux, au moment où la philosophie fut divisée en logique, éthique et physique, tripartition officialisée par les stoïciens. C'est d'elle

que se sont inspirés les éditeurs d'Aristote lorsque, ayant à classer les écrits épars du philosophe, ils en ont rassemblé un certain nombre sous le titre d'*Organon*, faisant ainsi de la logique un simple instrument que l'on manie pour atteindre la vérité. La logique s'y trouve achevée dans ses traits fondamentaux : 1. Le *logos*, réduit à sa dimension propositionnelle, est ramené à un énoncé où quelque chose est dit de quelque chose, et la logique devient l'étude du jugement. 2. L'énoncé passe pour être le lieu de la vérité. 3. Le verbe « être » est enfermé dans sa fonction de copule assurant la liaison du sujet et du prédicat. La liste des dix catégories présente alors les différentes manières dont une chose peut être nommée lorsqu'on l'envisage d'un point de vue déterminé, l'être se donnant, à travers les déterminations catégoriales mais au-delà d'elles et sans se réduire à leur somme, comme ce qui permet de saisir leur unité différenciée. S'inspirant des catégories logiques, la métaphysique a ignoré l'avènement de l'être comme tel : la logique apparaît ainsi à Heidegger comme la véritable base de la métaphysique occidentale qui en a été le déploiement progressif.

C'est pour n'être pas parvenue à se libérer de cette tradition scolaire que la logique, en dépit des efforts de Kant, Leibniz, Hegel, Husserl, est restée insuffisamment philosophique, échouant à restituer au mot « être » la plénitude de son sens, lequel n'est pas catégorial mais temporal : irréductible au temps linéaire composé de moments successifs, il doit être puisé à la source du temps lui-même. Reconsidérant ce qu'il avait affirmé dans ses premiers travaux, Heidegger estime dans *Être et temps* que, pour dire le temps naissant, ce ne sont pas seulement les mots qui font défaut mais aussi la grammaire (§ 7), qu'il importe de libérer de la logique (§ 34). La *Destruktion* de la logique n'est pas une démolition privilégiant un irrationalisme débridé : elle doit être comprise de manière positive puisqu'il s'agit de revenir à la source où des concepts usés ont initialement été puisés, en reconduisant la logique au fondement qui la rend possible et en montrant comment elle est portée par la théorie grecque du *logos* dont elle est une détermination dérivée. Ainsi importe-t-il à Heidegger de revenir à Aristote dont se réclame la logique ultérieure alors même qu'elle n'a cessé de s'éloigner du sol où elle a pris racine. L'enjeu est de redécouvrir, derrière l'interprétation traditionnelle et purement logique d'Aristote, l'originalité phénoménologique de sa pensée du *logos*, ce que fait Heidegger tout au long des années 1920, en particulier dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* (GA 29-30, § 72-73).

Reconduire en ce sens la logique à son fondement signifie interroger, antérieurement à l'enchaînement des propositions étudié par Aristote dans les *Analytiques* et dans les *Topiques*, ce qui rend possible la proposition elle-même. Le privilège qui lui est accordé dans le *Traité de l'interprétation* vient de ce que, entrelaçant le nom et le verbe, la proposition ajoute aux termes isolés une composition qui relie et une division qui sépare : donnant à voir quelque chose dans sa corrélation avec autre chose, elle fait apparaître un rapport irréductible à une relation formelle, rapport sur lequel elle se fonde plutôt qu'elle ne l'engendre. Pouvoir par exemple énoncer que le « tableau est mal placé » dans un coin de la salle suppose que soit au préalable manifeste la salle de cours en son entier, visée en tant que salle de cours exigeant un emplacement déterminé du tableau et non en tant que salle de danse exigeant un autre emplacement : le sens du « est », plus ample qu'il n'apparaît dans le seul énoncé qui nomme une chose isolée, est d'opérer de manière préverbale et prélogique, avant tout énoncé et pour qu'un énoncé soit possible, une synthèse unifiante permettant à la fois et simultanément de rassembler les choses sans les confondre et de les distinguer sans les séparer.

En dépit de ces aperçus décisifs, Aristote n'en est pas moins resté tributaire du privilège ontologique accordé au présent, être signifiant être donné dans un présent constant. Aussi convient-il de radicaliser le questionnement en passant d'une interrogation sur le statut de la logique à une interrogation sur ce qui permet au langage de se déployer sans cesse à neuf dans la pluralité de ses dimensions, que n'épuise pas l'énoncé propositionnel. Décisif de ce point de vue est le cours de 1934, *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, dont Heidegger signalera souvent l'importance (GA 65, 79 ; GA 8, 158 ; GA 12, 89), en particulier dans une lettre à Hannah Arendt (21 avril 1954) :

> Tu sais par nos entretiens [...] à quel point cette question est logée au cœur de ma pensée – faute de laquelle même la méditation sur le rapport entre pensée et poésie n'aurait aucun sol, ni de quoi prendre un essor.

Quitter l'horizon métaphysique de la logique qu'il a *d'abord* repensée de fond en comble, a ainsi permis à Heidegger d'aller vers le voisinage de la pensée et de la poésie comme vers *une plus haute rigueur* plutôt que par inaptitude à la rigueur ou par relâchement de la rigueur, la rigueur ne se mesurant pas à l'aune de la seule exactitude logique. Renonçant alors à

élaborer la logique philosophique qu'il avait d'abord appelée de ses vœux et voyant dans la logique une interprétation possible, qui n'est pas l'unique, de ce que signifie penser, Heidegger se met à l'écoute, en amont même d'Aristote, d'Héraclite : dans le cours de 1944 *Logique. La doctrine héraclitéenne du Logos*, il dégage le *logos* initial de l'emprise exercée par la logique et lui rend son ampleur en le pensant à partir du verbe *légein* qui ne signifie pas seulement dire ou discourir, mais également rassembler et maintenir, hors toute dialectique et en sa perpétuelle émergence, l'unité antagoniste des opposés (jour/nuit, été/hiver, vie/mort) : parlant à partir de ce qui *est*, qui n'est ni l'un ni l'autre des opposés mais le *milieu* de l'un et de l'autre à partir duquel laisser être l'un et l'autre, la « logique » renoue avec sa dimension « éthique » (GA 55, 215). À l'écoute de même de Hölderlin, Heidegger montre que dans la parole poétique, qui n'est pas narrative, transparaît l'instant d'un éclair la temporalité ressaisie à l'état naissant et se donnant comme perpétuel surgissement. Ainsi le chemin suivi par Heidegger, sans se disperser et sans s'arrêter à une position une fois pour toutes établie, se présente-t-il comme un patient retour à la source.

Florence Nicolas.

Bibliographie – Fr. Dastur, *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007. – J. Greisch, « De la logique philosophique à l'essence du langage », *Philosophie*, n° 69, Paris, Éd. de Minuit, 2001, p. 70-89.

→ Aristote. Carnap. Catégorial. Grammaire. Leibniz. Logistique. *Logos*. Poésie. Raison. Sigétique. Voisinage de la poésie et de la pensée. Wittgenstein.

Logistique

Venant du grec *logistikos* formé à partir de *logos*, *logistique* fut le nom donné, au début du XXe siècle, à la logique mathématique. Fruit tardif d'une longue histoire marquée notamment par le projet leibnizien d'une caractéristique universelle, la logistique a voulu éviter les équivoques de la langue ordinaire et Frege a entrepris de construire une idéographie formelle, système de signes écrits sans rapport avec la langue parlée et permettant de vérifier un raisonnement comme on vérifie un calcul. En 1912, dans les *Recherches récentes en logique*, Heidegger montre que le traitement

mathématique des problèmes logiques méconnaît les problèmes posés par la théorie du jugement, lequel cesse d'être le lieu d'une interrogation ontologique en devenant l'objet d'un calcul (GA 1, 42). La logique mathématique, précise-t-il en 1935-1936 dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, n'est pas une « logique de la mathématique » mais une simple « mathématique appliquée » à des propositions, qui apporte tout autre chose qu'une réflexion sur le *logos*, d'emblée réduit à une association de représentations : en raison de ce présupposé initial, « les prétentions de la logistique à valoir comme logique scientifique de toutes les sciences s'effondrent aussitôt » (GA 41, 159). L'enjeu est plus vaste qu'un simple désaccord portant sur le statut de la logique : en 1952, dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, Heidegger remarque que la logistique, commençant à établir son emprise sur l'esprit, passe « en nombre d'endroits, avant tout dans les pays anglo-saxons, pour la seule forme possible de philosophie rigoureuse parce que ses résultats comme sa façon de procéder sont d'un profit certain et immédiat pour la construction du monde technique » (GA 8, 23) : étendant son règne, elle prend l'allure d'une « forme d'organisation planétaire de toute représentation » (GA 8, 167) visant à formaliser aussi bien les réseaux de neurones que la conversation, les échanges économiques ou les normes juridiques. Lors de la conférence du 26 juillet 1958, *Hegel et les Grecs*, Heidegger remarque donc que nous vivons :

> [...] en un temps où la désagrégation de la philosophie devient manifeste ; car elle émigre dans la logistique, la psychologie et la sociologie. Les domaines autonomes de recherche s'assurent autorité croissante et influence polymorphe comme formes fonctionnelles et instruments de réussite du monde politico-économique, c'est-à-dire – en un sens essentiel – du monde technique [GA 9, 427 ; *Questions ii*, p. 45].

Si le règne de la logistique est le lieu d'une lutte pour la puissance, ceux qui y participent ne font qu'organiser à leur insu la domination restée intacte de la métaphysique : ultime avatar de ce que les Grecs avaient nommé *logos*, mais dans l'oubli toujours plus verrouillé de sa propre provenance, la logistique est en effet, indique Heidegger dans *Acheminement vers la parole*, un « processus métaphysique » en même temps qu'une « attaque contre le déploiement de la parole » (GA 12, 110 ; *Acheminement vers la parole*, p. 111).

Florence Nicolas.

→ Europe. Logique. Poésie.

Logos

Dans la conférence de Fribourg sur le *Principe d'identité*, Heidegger remarque que certains mots où la pensée atteint sa plus haute densité sont intraduisibles. Ainsi de l'allemand *Ereignis* et du chinois *tao*, ou encore, ajoute-t-il, du grec *logos* (GA 79, 125). Pourtant c'est bien la transposition de cet intraduisible, du grec dans le latin *ratio*, qui a façonné le destin de l'Occident dont la relation à cette origine est d'autant moins méditée que s'étend l'appel tous azimuts à la *rationalité* technique, économique, ou juridique ; sans parler de la *logi*stique et des *logi*ciels inséparables de notre monde technologique, où affleure avec une puissance singulière, cette fois par l'intermédiaire de cette discipline née dans les écoles hellénistiques qu'est la *logique*, l'héritage du *logos* grec.

La raison traditionnellement est reconnue à la fois comme le fond même de l'être (c'est le sens du principe métaphysique de raison), et comme la faculté maîtresse en l'homme. Éclairer le sens de cette énigmatique correspondance exige de remonter de la raison vers ce foyer de la philosophie grecque qu'est la pensée du *logos* : ce que fait Heidegger, dans son explication avec le premier commencement de la philosophie, non pour restituer une signification supposée originelle de ce mot, mais pour s'ouvrir de la façon la plus ample possible à l'étrangeté de cette parole qui porte, de façon incalculable, notre histoire.

Une conférence prononcée en 1951 (publiée dans les *Essais et conférences*) est explicitement consacrée au *logos* ; elle condense et prolonge la méditation entreprise dans un cours de 1944 consacré à Héraclite (GA 55) et sera poursuivie dans un séminaire avec Eugen Fink (GA 15). Mais la méditation du mot *logos* accompagne en fait tout le travail de Heidegger dès le début. Il faut, ici comme ailleurs, revenir à *Être et temps* et plus particulièrement au § 7 qui, à bien des égards, forme l'entrée décisive dans le traité. Le sens à donner à la phénoménologie y est élucidé, comme voie pour aborder la question de l'être. Or, au lieu de présupposer l'existence d'une discipline appelée phénoménologie (comme il y a une biologie), Heidegger se tourne, de façon abrupte en apparence, vers ce que recouvre le suffixe courant « -logie » : depuis la naissance de la philosophie, comme il le dit plus loin, le *logos* « a joué le rôle d'unique fil conducteur donnant accès à l'étant véritable » (*ÊT*, 154) de sorte que toute connaissance apparaît essentiellement comme une *logique*. Or *logos*

désigne couramment en grec la *parole* qui évoque une chose en discernant ce qu'elle est proprement, qui la laisse se présenter à partir du lieu où elle apparaît (Aristote parle d'*apophansis*).

La phénoménologie s'entend alors, non comme une discipline philosophique, fût-elle première, mais comme la remontée vers l'unité essentielle du *logos* et du *phénomène*, autrement dit de la parole et de la dimension où quoi que ce soit peut apparaître *(phaïnesthai)* en son être. Dans la parole qui discerne et fait voir, règne une *entente de l'être (Seinsverständnis)* dont les premiers chapitres d'*Être et temps* montrent qu'elle porte et habite toute notre existence. Selon les modalités infiniment diverses de la vie factive, et sans que cela prenne nécessairement la forme d'un énoncé, l'étant n'est présent en tant que tel ou tel, dans son être, que là où il se laisse discerner et expliciter, *lire* à partir d'une constellation de rapports dont la tournure singulière dessine à chaque fois le monde où nous existons (*ÊT*, § 32).

Ainsi le *logos*, en vertu de quoi (selon une célèbre formule d'Aristote devenue lieu commun) l'homme est l'être *parlant*, est *l'ouverture du phénomène*, de l'espace du manifeste tel qu'il n'apparaît justement jamais comme une « chose présente ». Dans la parole s'explicite la dimension d'ouvertude *(Erschlossenheit)* où l'être humain répond à ce qui est. C'est pourquoi la *synthésis* et *diaïrésis* dans laquelle Aristote voyait la structure essentielle du *logos apophantikos* (*De interpretatione*, chap. i) n'est pas d'abord « rassemblement » et « dissociation » de concepts ou de termes (d'un sujet et d'un prédicat) ; elle est « l'articulation de l'intelligence du là » (*ÊT*, 161). Toute parole fait venir à soi le jeu unitif où le réel s'éclaire par rapports et contrastes. C'est pourquoi être au monde et être habité par la parole ne font qu'un.

En se portant en amont de la représentation « logique » de l'énoncé, l'interprétation phénoménologique de la parole rend le terme *logos*, enseveli sous deux millénaires de construction métaphysique, à nouveau parlant. Heidegger peut du même coup prendre acte de sa signification singulière dans la langue grecque. Le verbe *légein* (dire), auquel il renvoie, comme le latin *legere* (lire) qui lui est apparenté, a en effet le sens premier de « rassembler, recueillir, choisir » (voir à ce propos le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine).

Qu'est-ce qui, dans la parole, se trouve rassemblé et recueilli ? Non pas d'abord les mots, ni même les choses nommées, mais plus essentiellement

la dimension même du phénomène, autrement dit l'entièreté de rapports où toute chose est rendue manifeste et se tient *dans son être*. La singularité de la langue grecque, dont ne cesse de s'étonner Heidegger, est d'avoir, à côté d'autres termes comme *épos*, nommé la parole à partir de ce qui la porte de manière inapparente : le recueil où « ce qui est présent est amené à apparaître dans son présent » (GA 79, 161). Ainsi *logos* ne désigne pas d'abord la parole comme expression ou émission vocale mais bien plus essentiellement *l'ouvert de l'être* qui « ne cesse de parler à travers toute langue » (Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 86), ouvert où tout est rassemblé et différencié.

C'est pourquoi Heidegger a médité sans relâche cet événement, inséparable du commencement grec de la philosophie, qu'est la nomination de l'être comme *logos* ; en particulier cette série de fragments d'Héraclite dont le point culminant est peut-être cette parole où le *logos* est dit de façon lapidaire : *hèn panta*, « un : tout » (frag. 50 Diels-Kranz).

Saisir le tout *comme* un, c'est, dit Heidegger, voir ce qui est d'une simplicité insigne, mais qui disparaît dès que nous nous représentons une totalité *et* une unité qui viendrait la coiffer, ou l'ordonner. Ce simple, Héraclite le nomme autrement *kosmos* : l'entièreté concertante où dans le jeu des contrastes, tout se répond et ainsi apparaît en sa lumière propre. Si, au lieu de fixer à chaque fois les choses différentes au gré des circonstances où elles se rencontrent, comme tend naturellement à le faire le regard ordinaire, nous nous rendons attentifs au jeu même de la différence et que ce jeu nous apparaît comme ce en quoi se rassemble et s'unifie l'entièreté d'un *monde*, alors nous nous tenons « à l'écoute du *logos* » (frag. 50). Le *logos* n'est rien d'étant : une autre parole d'Héraclite le dit *pantôn kékhorisménon*, non pas « séparé de tout », selon la leçon traditionnellement admise mais, dit Heidegger en lisant le participe *kékhorisménon* comme un *moyen* et non un *passif* (GA 55, 338), *s'*ouvrant comme la *contrée (die Gegend)* même de l'ouvert sans retrait *(alèthéia)*.

Cependant le propre de *logos*, parmi ces autres noms de l'être que sont *alèthéia*, *physis*, *dikè* ou *kosmos*, est de dire, en même temps que l'être comme contrée, l'appartenance mutuelle *(Zusammengehörigkeit)* de l'être et de l'homme. Le *logos* comme trait de l'homme parlant (dont la retombée est la notion d'énoncé) n'est en effet pas autre chose que le *logos* comme *un-tout*. Contre la tendance qui en fait retomber le sens dans une psycho*logie* ou, à l'opposé, dans une théo*logie* et une cosmo*logie*, il faut

(en suivant le mouvement *unitif* qu'indique le mot !) comprendre que le recueil unifiant où s'ouvre l'étant dans son entièreté est cela *même* où « l'homme vient se rassembler en son être propre » (GA 55, 357). Autrement dit, l'être humain ne vient à soi-même qu'en laissant s'ouvrir à travers soi l'espace où tout ce qui se rencontre est rassemblé en sa présence et ainsi abrité : ce qui va nécessairement avec la possibilité inverse, elle aussi essentiellement humaine, de retomber dans un rapport inattentif et relâché à ce qui pourtant est la condition de toute intelligence et de toute entente commune.

La profondeur de ce que dit le mot *logos* a été recouverte par son interprétation logique – interprétation d'une portée immense puisqu'elle ne fait qu'un avec le cours de la philosophie et de la science occidentale. La domination de la logique commence quand l'appartenance mutuelle de l'être et de l'homme, qui parle à travers le *logos*, n'est plus comprise que dans la perspective unique d'une correspondance entre la cohérence interne du discours et l'ordre des choses, la logique étant la détermination des conditions elles-mêmes certaines qui garantissent cette correspondance.

La méditation par Heidegger du *logos* tente de libérer la pensée de la domination de la logique. Une pensée libérée de la logique n'est pas une pensée illogique : elle prend la mesure du jeu de la parole et du monde où se déploie toute intelligence humaine, afin de le dire selon des rapports plus médités.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974. – P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1990.

Bibliographie – I. de Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001.

→ Langue grecque. Logique. Raison. *Sprache*.

Lohmann, Johannes (1895-1983)

Après avoir soutenu sa thèse, en 1929 à Berlin, sur la question de la différence entre *genus* et *sexus* (le genre grammatical dans sa différence avec l'appartenance sexuée), ce grand grammatologue, qui fut collègue de

Heidegger à l'université de Fribourg, a tenté d'élaborer, sur la lancée de la pensée de Heidegger (voir notamment le § 32 d'*Être et temps*), une linguistique philosophique, spéculative, en mettant en évidence le caractère « paradigmatique » de la langue grecque se concevant comme *logos* : « C'est précisément au sein de la langue grecque que s'est accompli le bouleversement par lequel la langue grecque s'est faite λόγος », c'est-à-dire pouvoir se mettre à distance d'elle-même, en surgissant ainsi comme « premier concept ''formel'' de langue ayant existé sur cette terre », « le germe ayant produit les langues indo-européennes n'étant venu à maturité qu'en Grèce » (voir *Philosophie und Sprachwissenschaft*, ouvrage dédié « aux collègues Martin Heidegger et Arnold Bergsträsser »). De ce geste sont nées logique et grammaire. Si, en tant que « mythique », la parole grecque est porteuse d'un monde, le monde grec et lui seul comme l'a si bien montré Walter Friedrich Otto, c'est en tant que « logique » que d'elle-même elle a su se déprendre, par un arrachement dont l'autre nom est *philosophie* comme avènement du « logique ». Heidegger semble avoir tenu en haute estime le travail de Lohmann, dont il lui arrive de citer la revue *Lexis*.

Pascal David.

Ouvrage cité – J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1961.

Bibliographie – J. Lohmann, « Du caractère paradigmatique de la culture grecque », trad. E. Escoubas, *Po&sie*, n° 45, Paris, Belin, 1988 ; *Mousikè et logos*, trad. P. David, Mauvezin, TER, 1989.

→ Langue grecque. *Logos*. Musique.

Loi

Nulle pensée n'est plus étrangère que celle de Heidegger à l'ambition législatrice qui anime la philosophie depuis Platon ; la tâche de législateur de la raison, tâche « archontique pour l'humanité », comme dit Husserl, s'y voit remplacer par celle, plus modeste, de rouvrir sans cesse, au sein de la philosophie, le chemin des premiers commencements. Mais d'autant plus digne de question devient alors la signification accordée à la loi, dont témoigne aussi bien cette vocation législatrice que l'empire de la légalité

dans le positivisme scientifique et juridique contemporain. Cette signification a son origine métaphysique dans la détermination platonicienne de ce qui, relativement à l'étant, le régit parce qu'il en constitue l'*être* de façon permanente et nécessaire. Par là même l'homme, dont « l'âme est toujours déjà en vue de l'être » (Platon, *Phèdre*, 249e) est celui à qui il revient de *reconnaître* la loi. Aussi quand Heidegger, posant la question demeurée impensée du *sens de être*, remonte de la connaissance de l'étant en son être à l'entente de l'être telle qu'elle ouvre notre existence à elle-même, c'est du même coup le rapport insigne de l'être humain à la loi qui se trouve ressaisi à la source.

Sur ce chemin, l'explication avec Kant, dans les années qui suivent la publication d'*Être et temps*, est le jalon essentiel. Interprétant magistralement l'« antithétique de la raison pure » dans une leçon sur la liberté humaine (semestre d'été 1930, GA 31), Heidegger reconnaît dans le « fait insondable » de la liberté, fondement, pour Kant, de l'autonomie du sujet humain (attestée par le respect de la loi morale), non seulement ce qui est indépendant de la loi de causalité naturelle, mais la « condition de possibilité pour que l'étant se tienne manifeste en une entente de l'être » (*De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, GA 31, 303). Le rapport entre liberté et loi peut alors être saisi en amont de l'opposition métaphysique entre règne de la liberté et causalité naturelle, qui formait l'horizon de la pensée kantienne. La liberté, entendue comme le trait même où s'ouvre le *Dasein*, revient à *laisser être* la dimension où chaque chose peut se dévoiler en sa loi propre, et ainsi de pouvoir s'y lier. L'*ouvertude (Erschlossenheit)* où nous avons librement à être ne fait qu'un avec *l'obligation* (à laquelle nous répondons plus ou moins loyalement) de laisser venir à soi ce qui à chaque fois se déploie en son phénomène et ainsi nous requiert.

Le sens de la loi n'est plus ici la subordination à un universel abstrait, mais le maintien résolu de ce rapport où ce qui est peut se déployer dans son aître *(Wesen)*. Dans la *Lettre sur l'humanisme* la loi, entendue à sa source même, est définie comme l'« assignation qui se tient à l'abri dans la destination de l'être » (GA 9, 361). « Plus essentiellement que tout établissement de règles », ajoute Heidegger, ce qui importe est que l'homme, répondant à cette assignation, trouve à séjourner en la vérité de l'être.

Il faut donc saisir ce qui nous lie et nous oblige autrement qu'à travers l'alternative entre la licence de l'arbitraire et la soumission : comme la condition d'une *loyauté* qui va bien au-delà des domaines où s'impose le rapport formel à une *légalité*.

Mais aussitôt apparaît la possibilité d'entendre plus originalement le lien foncier entre loi et communauté humaine. Être humainement ensemble, nous le comprenons uniformément aujourd'hui (mais au fond depuis le stoïcisme) à partir de la subordination à une instance régulatrice. Or le sens donné par Heidegger à la loi permet d'entrevoir ce que Hölderlin dans les *Fragments de lettres philosophiques* nomme *révolutionnairement* une « connexion plus que mécanique » où les hommes se tiendraient « dans un rapport plus intense et diversifié avec leur monde ».

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – Fr. Hölderlin, *Fragments de lettres philosophiques*, trad. F. Fédier, dans *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, H. France-Lanord, F. Midal (éd.), Paris, Lettrage Distribution, 2001.

→ Justice. Liberté.

Lorenz, Konrad (1903-1989)

Après des études de médecine, Lorenz, qui a exercé dans l'armée comme psychiatre en 1941, se voue, encouragé par le professeur Jakob von Uexküll, à l'étude du comportement animal et il établit que les « coordinations des mouvements des actes instinctifs sont déterminées de manière innée ». Fondateur de l'éthologique, il reçoit, en 1973, avec Nikolaas Tinbergen et Karl von Frisch, le prix Nobel de physiologie et médecine. Les cinq essais regroupés en 1965 dans l'ouvrage traduit sous le titre *Essais sur le comportement animal et humain*, sont dédiés à Uexküll, zoologiste dont Heidegger reconnaît l'importance dans son cours de 1929-1930 (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, monde – finitude – solitude*, GA 29-30) tout en montrant qu'il ne peut être question de s'en tenir avec lui à l'idée d'une altérité simplement qualitative de l'homme et de l'animal puisque l'homme est « séparé de l'animal par un abîme ». Ainsi l'idée maîtresse d'une continuité entre les sociétés animales et la société humaine qui sous-tend l'ouvrage de Lorenz consacré à l'agression va

nécessairement aussi à l'encontre de la pensée de Heidegger. Pareillement, l'hypothèse avancée par Lorenz selon laquelle les conduites humaines connaissent « à côté de la morale responsable » des motivations « phylogénétiquement plus anciennes et plus profondes », autrement dit des motifs génétiques apparaît, au regard de la pensée de Heidegger, discutable. Lorsqu'il affirme que l'homme est, dans l'ordre de l'instinct, le « spécialiste de la non-spécialisation », Lorenz semble pour ainsi dire citer Nietzsche pour qui l'homme est « l'animal non encore fixé » et il fait parfois expressément référence à Schopenhauer dont il est métaphysiquement redevable. Examiner les limites du concept de « domestication » et questionner sa pertinence s'agissant des êtres humains permettraient d'envisager les spéculations de Lorenz à propos de l'humanité contemporaine avec prudence sans négliger l'apport de ses travaux à la zoologie la plus actuelle.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – K. Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humain*, trad. C. et P. Fredet, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

→ Animal. Biologie. Uexküll. Zoologie.

Löwith, Karl (1897-1973)

Élève de Husserl et de Heidegger à Fribourg de 1919 à 1922, Löwith passe son habilitation avec Heidegger à Marbourg en 1928 : au cours de ces années 1920, Löwith échange une importante correspondance avec Heidegger, qui exprime très ouvertement à son étudiant le sens et les implications de son travail. Néanmoins, dès 1928, Löwith prend ses distances avec une œuvre qui lui paraît être (selon l'expression de Heidegger) une « théologie déguisée ». La rencontre de Heidegger avec le national-socialisme mènera Löwith, qui doit prendre le chemin de l'exil, à adopter sur son ancien maître un point de vue critique qui prendra souvent un tour nettement polémique. Le portrait qu'il esquisse de Heidegger dans ses souvenirs (1940) est entièrement à charge, et sans nuance aucune. Mais surtout, il est l'un des premiers (à l'occasion d'un article paru en français en 1946, puis dans son livre de 1953 : *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*) à prétendre découvrir la racine de l'« engagement » de Heidegger au cœur de

son œuvre même : Heidegger n'ayant aucun sens de l'« histoire effective » ni de la politique réelle, transposerait l'historicité constitutive du *Dasein* et toutes ses structures afférentes à l'histoire de la collectivité. Par là, comme par son interprétation de l'histoire de la métaphysique, il serait l'ultime avatar d'une séculaire pensée de l'histoire tout imprégnée de « présupposés théologiques » non reconnus. Heidegger, blessé par les prises de position de son ancien étudiant, n'exprimera jamais sa déception qu'en privé, notamment dans la lettre à Elisabeth Blochmann du 19 janvier 1954. Tout en reconnaissant les capacités de Löwith, il estime que celui-ci, animé avant tout par le ressentiment, ne s'est jamais élevé à la hauteur d'une véritable pensée philosophique. Une réconciliation interviendra pourtant, lors d'un colloque tenu en 1969, à l'occasion du 80e anniversaire de Heidegger : Löwith y exprimera sa gratitude envers son ancien maître.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Francfort, Fischer, 1953.

Bibliographie – M. Heidegger, « Trois lettres à Karl Löwith », trad. G. Fagniez, *Archives de philosophie*, nº 73, 2010, p. 321-332. – K. Löwith, « Die Natur des Menschen und die Welt der Natur », *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquim mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstages*, H. G. Gadamer (éd.), Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, 1969, p. 36-49.

→ Buber. Rome.

Luther, Martin (1483-1546)

Élevé dans une tradition familiale catholique et destiné à devenir prêtre, avant que sa santé ne l'oblige à y renoncer, Heidegger entreprend des études de théologie catholique sous l'égide de Carl Braig, et assure ensuite un enseignement à la faculté de philosophie catholique à Fribourg. Mais en 1919, à l'époque où il devient aussi l'assistant de Husserl à Fribourg et aspire à un philosopher plus radical, il rompt avec le catholicisme pour chercher à dégager l'expérience de la vie chrétienne authentique. Dans le cadre de sa familiarité initiale avec Schleiermacher, c'est la lecture du jeune

Luther qui lui servira de guide, comme il l'écrit par exemple à sa femme Elfride (9 septembre 1919) :

> Depuis que j'ai lu [son] commentaire [...] de l'Épître aux Romains bien des choses qui me paraissaient très embrouillées et obscures me sont devenues claires et lumineuses – je comprends le Moyen Âge et le développement de la religiosité chrétienne de façon radicalement nouvelle.

Comment comprendre la place que lui reconnaît Heidegger lorsqu'il déclare en 1923 : « Celui qui m'a accompagné dans mes recherches était le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier détestait. Des impulsions sont venues de Kierkegaard, et les yeux, c'est Husserl qui me les a implantés » (*Ontologie. Herméneutique de la factivité*, GA 63, 5) ?

Heidegger trouve dans la religiosité chrétienne un accès vers ce qu'il appelait alors la « science originaire de la vie », et plus tard l'herméneutique de la vie facticielle ou factive. Si « la religiosité chrétienne est dans l'expérience de la vie facticielle, [si] elle est à proprement parler elle-même cette vie » (GA 60, 131), pourquoi est-ce plus du côté de Luther que de celui de Schleiermacher qu'elle se verrait véritablement explicitée ? Autrement dit, comment comprendre l'affirmation selon laquelle : l'« irruption chrétienne primitive fut déformée et ensevelie par la pénétration de la science antique dans le christianisme. De temps à autre elle s'impose à nouveau à travers de violentes éruptions (comme chez Augustin chez Luther, chez Kierkegaard). C'est seulement à partir de là qu'il faut comprendre la mystique médiévale » (GA 58, 205) – la critique kierkeggardienne de la pensée spéculative de l'idéalisme répondant à la critique luthérienne de la scolastique médiévale ?

Le commentaire par Luther de l'Épître aux Romains (1515-1516), qui était perdu et ne fut redécouvert par hasard qu'au début du XXe siècle, constituera la principale clef de l'interprétation heideggerienne d'Aristote telle qu'elle se déploie à partir du fameux Rapport Natorp de 1922. Dans l'édition qu'il donnait de ce commentaire en 1908, J. Fischer remarquait déjà le renouvellement par Luther de la compréhension traditionnelle de Paul et d'Augustin, et, ainsi, un pas décisif vers la Réforme, dès lors qu'il conçoit la justice de Dieu à partir de l'orientation de l'âme. Cette « orientation », Heidegger va la comprendre, conformément à Luther, en termes de mobilité de l'âme, et cette mobilité comme préoccupation, souci, « chute » et « inclination au monde ». C'est dans ce cadre que Heidegger invite à une destruction des concepts de la *Physique* d'Aristote qui a pour

thème central l'« étant envisagé dans le comment de son être mû ». La critique heideggerienne de la métaphysique de la présence, de l'« ontologie du monde », à laquelle procède le Rapport Natorp fait écho à la stigmatisation luthérienne de la « théologie de la gloire » propre à la tradition scolastique qui – célébrant Dieu dans la présence de sa gloire et de sa majesté – s'avère conduire à une célébration de l'homme. Une telle explicitation de la mobilité de l'âme a évidemment une incidence décisive sur le concept phénoménologique d'intentionnalité tel que Husserl le concevait à cette époque.

Les 14 et 21 février 1924, dans le cadre du séminaire de Bultmann, Heidegger présente une interprétation de Genèse 3, 8-10, relative au « Problème du péché chez Luther ». Considérant la nécessité pour la théologie de penser l'homme de telle sorte qu'il puisse accéder à Dieu, Heidegger revient sur le péché en tant qu'*affectus*, c'est-à-dire comme modalité de l'être-disposé de l'homme, dont la mobilité relève de l'*aversio Dei*, la foi signifiant au contraire le fait de se tenir devant Dieu. En tant qu'il nomme la mobilité fuyante de la quotidienneté de l'être-là, le péché est donc pensé comme un concept de l'existence *(Existenzbegriff)*. Bien que classique, une telle détermination de l'affect fondamental de l'âme du chrétien est irréductible au sentiment de dépendance schleiermachien qui avait appelé l'attention de Heidegger lorsqu'il commençait à élaborer sa phénoménologie de la religion. Et, si le cours suivant du semestre d'été entreprend la destruction du concept aristotélicien de crainte *(phobos)* tel que le thématise la *Rhétorique* (GA 18, 252), c'est à ce commentaire de la Genèse que renvoient encore les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (GA 20, 404) et *Être et temps* à propos du phénomène de l'angoisse. Cette description de la factivité chrétienne – cette reconquête des concepts primitifs de la foi chrétienne appelée par la crise contemporaine des fondements de la théologie (*ÊT*, 10) – nourrira l'analytique existentiale d'*Être et temps*. Il n'est donc pas étonnant que les théologiens protestants aient pu, en retour, y trouver les éléments d'une nouvelle élaboration de la théologie, et, en l'occurrence, d'une contestation de la théologie historique et libérale au profit d'un renouvellement du sens kérygmatique de l'Évangile.

Mais c'est le concept et l'entreprise même de destruction, visant à ré-accéder aux expériences originelles des philosophes grecs en les dégageant de la gangue traditionnelle qui les recouvre, que Heidegger élabore en

« compagnie » de Luther qui en pointait la nécessité. Luther récuse assurément la tradition aristotélicienne en déclarant dans la thèse 51 de la *Controverse sur la théologie scolastique* (1517) : « Il est hautement douteux que la pensée d'Aristote se trouve chez les Latins » – une suspicion qui est indissociable de son entreprise de traduction de la Bible en allemand. Plus encore, au chapitre xxv d'*À la noblesse chrétienne de la nation allemande*, il va jusqu'à déclarer avoir mieux entendu Aristote que toute la tradition de ses commentateurs scolastiques : « Je l'ai lu et suivi avec plus d'intelligence que saint Thomas ou Duns Scot. » Autrement dit, la rétrocession en amont de la tradition relève d'un contre-mouvement destructif, comme le déclare aussi la thèse 22 de la *Controverse de Heidelberg* : « Que celui qui veut devenir sage ne cherche pas la sagesse en progressant, mais qu'il soit rendu fou, en cherchant la folie en reculant. »

Luther ne récuse donc pas simplement Aristote – *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* ne pouvait que rejeter la *Physique* et considérer le *De anima* et l'éthique du Stagirite, qui sont précisément pris pour thème par le Rapport Natorp, comme l'œuvre du Malin –, mais il s'en réapproprie les concepts. Son commentaire sur les *Psaumes de la pénitence* (1517) réinterprète ainsi les concepts aristotéliciens du mouvement pour conceptualiser la simultanéité, dans l'âme du chrétien, de l'annihilation ou de la *corruptio* du vieil homme (1 Co 1, 19) et de la *generatio* d'un homme nouveau, c'est-à-dire la mutation substantielle opérée par la Grâce. Seulement, l'entreprise de destruction de la tradition aristotélicienne est le geste de Heidegger, non de Luther. Heidegger va pour ainsi dire prendre Luther au mot dans le Rapport Natorp pour découvrir un autre Aristote que celui qu'il connaissait jusqu'alors en répétant Aristote en quelque manière avec et contre Luther.

Par ailleurs, de même que Kierkegaard ou Franz Overbeck invitaient à ne pas confondre la christianité ou le proto-christianisme, la *Christlichkeit*, avec le christianisme, le *Christentum* (GA 16, 416 et 41), il importe de distinguer ici entre Luther et le protestantisme. Car, comme Heidegger l'écrit en 1922, et il y reviendra souvent, à ses yeux Luther a finalement lui-même succombé sous le poids de la tradition et la Réforme s'est transformée en scolastique (GA 60, 281-282) en manquant la rupture représentée par la pensée du jeune Luther – comme le manqueront l'anthropologie élaborée par Kant et l'idéalisme allemand dont la spéculation a trouvé son « élan » dans la Réforme (GA 62, 369). La

différence pointée par Heidegger entre le jeune Luther et son école est encore patente, par exemple, dans le séminaire zurichois de 1951, qui distingue d'une part la compréhension luthérienne du fait que « la foi n'a pas besoin d'une pensée de l'être », et d'autre part la détermination par le protestantisme de l'essence de Dieu en termes d'être. Ou encore, lorsque le commentaire du semestre d'hiver 1936-1937 relatif aux *Lettres sur l'éducation esthétique* de Schiller reconduit la Réforme au nominalisme qu'elle impliquait pour la corréler au geste cartésien : « *Fides* ne signifie plus tenir-pour-vraies des propositions générales, mais la confiance en l'expérience de la Grâce elle-même = certitude de soi (Descartes). » C'est aussi la raison pour laquelle il est peu pertinent de qualifier Heidegger, comme on l'a parfois fait, de philosophe « protestant ». Heidegger répète, c'est-à-dire poursuit, ainsi l'entreprise du jeune Luther en direction non pas d'une théologie, mais de la philosophie, dont le questionnement exige un a-théisme de principe (GA 61, 197).

Heidegger pointe une telle démarcation dénuée de compromis dans les thèses de Luther du *De homine*, à la discussion desquelles il participe dans le cadre du séminaire zurichois de Gerhard Ebeling de 1961. L'acceptation immédiate par Heidegger de l'invitation que lui fait Ebeling d'y contribuer, et, en l'occurrence, de diriger la seconde des deux séances projetées, témoigne par ailleurs que son intérêt pour le Réformateur est loin de passer à l'arrière-plan après la période de Marbourg. Ce séminaire interroge les thèses de Luther qui discutent la définition philosophique de l'homme en lui opposant celle de la théologie, la première recourant à la différence entre genre et différence spécifique, et la seconde partant de la distinction entre homme pécheur et homme justifié par Dieu. Deux traits au moins de l'intervention de Heidegger se dégagent du protocole de ce séminaire. D'une part, l'interrogation de la notion de définition en son acception grecque et l'accent mis sur la spécificité de la définition luthérienne en tant qu'elle pense l'homme en termes non pas d'essence, mais de *Bestimmung* ou de vocation. Si Luther l'explicite en recourant à l'ancienne conceptualité des quatre causes, la définition est nouvelle. Elle pointe un pouvoir-être, une historicité, qui demandent aussi à être entendus à partir de la voix *(Stimme)*. Mais Heidegger montre que la conception luthérienne de l'homme n'est pas pour autant non grecque. Elle est certes étrangère à celle des savants, mais non – comme en témoigne la tragédie et à la poésie

antiques – à l'expérience quotidienne du Grec pour laquelle l'essence de l'homme est ténébreuse.

En revanche, Heidegger rappelle, pour l'interroger, le présupposé de la définition théologique de l'homme, c'est-à-dire le kérygme. L'événement de la parole ne peut se donner qu'à un homme capable d'écouter. Luther est loin de méconnaître la dimension de l'écoute, par exemple dans son commentaire de la Genèse, sur lequel Heidegger s'était penché en 1924. Ce commentaire pense en effet le péché comme *aversio* en termes d'écoute, dans la mesure où il « consiste à prêter l'oreille à une autre parole » que celle de Dieu. Mais dans la mesure où il considère la parole divine comme plus primitive, Luther manquerait tout de même le caractère originaire de l'écoute, que pointait aussi le cours de 1939 sur *Le Traité sur l'origine de la langue* de Herder (GA 85). Heidegger considère ainsi que « si l'on fait abstraction de l'homme en tant qu'il écoute, c'est la consistance même des textes qui en vient à se dissoudre ».

Jean-Claude Gens.

Bibliographie – G. Ebeling, « Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger. Thèses concernant la relation entre philosophie et théologie », trad. P. Bühler du document préparatoire envoyé par Ebeling à Heidegger pour leur séminaire, *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001, p. 121-130. – Protocole du séminaire de 1961 sur Luther de G. Ebeling et de Heidegger dans R. Bultmann - M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Francfort/Tübingen, Klostermann - Mohr Siebeck, 2009, p. 286-305.

→ Aristote. Braig. Bultmann. Christianisme. Philosophie chrétienne. Schleiermacher. Théologie.

M

Machado, Antonio (1875-1939)

Il n'y a jamais eu de relation personnelle entre Heidegger et Machado. L'initiative et l'originalité sont entièrement du côté du poète espagnol, qui a entendu parler très tôt de Heidegger et a lu *Être et temps*, de même qu'il avait des lumières sur la phénoménologie et savait à peu près qui étaient Husserl et Scheler. Ce qui nous stupéfie aujourd'hui, c'est la clairvoyance de Machado. Il ne parle pas longuement de ce qu'il a lu de Heidegger, mais le peu qu'il en dit montre une pénétration, un sens de l'essentiel, une vibration poétique exceptionnels dans ce qui pouvait se dire sur ce sujet dans les années 1930. Il faut dire qu'avec *Juan de Mairena* Machado a fait cadeau à la philosophie du livre le plus platonicien du XXe siècle.

Il n'est, dit Machado, pour pénétrer dans l'être d'autre portillon que l'existence de l'homme et il ajoute :

> Telle est la note profondément lyrique qui mènera les poètes à la philosophie de Heidegger, comme les papillons vers la lumière [p. 266].

Il voit s'annoncer dans *Être et temps* une « métaphysique de l'humilité ». « Tous ceux qui, dit-il, croient avec Heidegger en l'approfondissement de la dignité de l'homme savent bien qu'on ne l'améliorera pas en exaltant sa bestialité. L'homme heideggerien est l'antipôle du Germain de Hitler. » Voilà ce qu'on a pu lire dans *La Vanguardia* du 27 mars 1938 (trad. M. Irigoyen).

François Vezin.

Ouvrage cité – A. Machado, *Juan de Mairena*, trad. M. Léon, Paris, Gallimard, 1966.

Bibliographie – Il existe désormais une autre traduction complète de *Juan de Mairena*, par C. Martin-Gevers, aux Éd. du Rocher, Monaco, 2006.

→ Char.

Machenschaft (empire du se-faire, règne de l'efficience, fabrication).

Dans l'allemand courant, *Machenschaft* signifie, depuis le XVIIIe siècle, ce que le français appelle péjorativement « machination », « manigance », etc., soit, comme le signale Heidegger lui-même, une « ''vilaine'' manière de procéder et d'ourdir un procédé de cette sorte » (GA 65, 126) en n'ayant, au pire, d'autre motif que « la passion du ''profit'' et la captation de privilèges » (GA 69, 46). Toutefois, le dictionnaire des frères Grimm enseigne que ce mot provient de l'allemand du Sud où il signifie tout simplement « ce qui est fait *[das Gemachte]* ». Et c'est en ce sens, mais en l'élargissant, que lors de son cours de l'été 1935 intitulé *Introduction en la métaphysique*, Heidegger l'emploie dans son interprétation du fameux chant du chœur de l'*Antigone* de Sophocle : « πολλὰ τὰ δεινά »... (*« Vielfältig das Unheimlich »*, traduit-il : « Nombreuses les facettes de l'inquiétant », v. 332-375). Où, après avoir traduit le « τὸ μηχανόεν τέχνας *[...]* ἕων » des v. 364-365 par « *das Gemache des Könnens [...] bemeisternd* [maîtrisant [...] ce qui est fait par le savoir-faire qui sait s'y prendre] », il commente en effet ce même *mèchanoen* sous le nom de *Machenschaft* en précisant qu'il entend celui-ci au sens « non péjoratif » de ce « qui s'annonce à nous dans le mot grec τέχνη », soit de ce « savoir *[Wissen]* » proprement dit qui, comme « voir qui lance son regard au dehors et au-delà de ce qui se trouve être là à portée de main », et donc comme « cet être-au-dehors » – de l'être humain, s'entend, – qui « de différentes manières et sur différentes voies et dans différents domaines, met en œuvre par avance ce qui ne confère qu'alors à ce qui est déjà là à portée de main son droit relatif [à être], sa possible détermination et par là sa limite », est « le pouvoir de mettre l'être en œuvre dans un étant qui est chaque fois de telle ou telle façon » (voir GA 40, 156 et 168 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 154 et 165).

Mais, non sans nous y préparer un tant soit peu, cette caractérisation-là de la *Machenschaft* est encore loin de ce que Heidegger a été amené à penser sous ce nom dans les *Apports à la philosophie* et les autres livres qu'il a écrits entre 1935 et 1945 – sur quoi l'on trouve cependant de précieuses indications dans le 6e et dernier paragraphe du texte de 1939 qu'il a fait paraître en 1961 sous le titre : *L'Éternel retour du même et la volonté de puissance* (voir GA 6.2, 19-22 ; *Nietzsche II*, p. 25-27) – où ce qu'il s'est alors mis à entendre par *Machenschaft* vient désigner l'« empire

du se-faire », proposerais-je de l'appeler au vu de ce qui suit. Cet empire du se-faire qui n'est alors plus tant un rapport de l'être humain à l'étant qu'au premier chef une détermination de l'être même de cet étant. Et en l'occurrence, une détermination des plus singulières.

Nous connaissons ces déterminations de l'être de l'étant – et c'est dire : de l'« étance-même *[Seiendheit]* » ou « présence *[Anwesen]* » et, qui plus est, « présence-même *[Anwesenheit]* » de cet étant en tant que « l'étant-présent *[das Anwesende]* », – que Heidegger a repérées au cœur de chacune des « positions fondamentales » de la philosophie traditionnelle : de l'*idéa* platonicienne – soit de la visibilité même de l'« aspect *[eïdos]* » intelligible sous lequel les choses se présentent à partir d'elles-mêmes telles qu'en « ce *[ti]* » qu'elles sont –, jusqu'à la vie comme volonté de puissance selon Nietzsche, en passant, entre autres, par l'objectivité de l'objet des sciences mathématico-expérimentales selon Kant, et l'Absolu en tant que le processus de l'autoproduction de la pensée comme totalité de l'étant selon Hegel. Or, contrairement à celles-ci, la *Machenschaft* n'aura pas été établie comme une telle détermination par quelque figure de ladite philosophie traditionnelle. Elle est ce que Heidegger lui-même a découvert être la détermination de l'être à une époque, la nôtre, où tout paraît au grand jour tourner toujours plus impérativement et exclusivement autour du faire s'appliquant à tout ce qui serait fait de façon à tout rendre faisable et donc à faire, autour du pouvoir de le faire et autour de qui va pouvoir le faire, fût-ce au prix de cet affairement de tous les instants qui semble désormais s'imposer non plus comme un impératif de circonstance, mais comme le nouvel impératif catégorique auquel il faudrait que tout un chacun obéisse sans discussion... jusque dans ses prétendus loisirs. Ce qu'il a découvert en travaillant au questionnant « aménagement » de la « voie » signalée dès la deuxième page des *Apports à la philosophie*. Voie sur laquelle la pensée qu'on qualifie communément d'occidentale se trouve, à notre époque peut-être plus qu'à toute autre, devant la possibilité d'apprendre à penser comme « commencement » à proprement parler le « premier commencement » qu'elle a connu avec cette pensée grecque de l'être que Platon a achevé d'instituer sous le nom de « philosophie » ; pour peu toutefois qu'elle se laisse porter par le « pressentiment » d'un éventuel « autre commencement » de la pensée de l'être qui, lui, l'engagerait à penser « l'être lui-même », autrement dit « l'estre *[das Seyn]* », comme « le côté commençant du commencement » (voir avant tout GA 70, 9-12) de toute

l'histoire-destinée de la pensée en tant qu'« histoire-destinée de l'estre » lui-même.

Ainsi est-ce en poursuivant le questionnement propre à une pensée qui, pour sa part, a décidément pris la tournure d'une « pensée de l'estre en son histoire-destinée », que Heidegger en est venu à penser la *Machenschaft* comme une détermination de l'être qui – autre singularité, – en tant qu'elle est au fond ni plus ni moins que la pleine essence de l'étance-même, « transit souverainement l'histoire-destinée de l'être dans ce qu'a été la philosophie occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche » (GA 65, 127). Considération à laquelle l'a conduit, entre autres, la caractérisation suivante de cette *Machenschaft* :

> Dans le contexte de la question de l'être, ce qui doit être nommé ainsi n'est pas un comportement humain, mais une tournure de la propagation de la pleine essence *[Wesung]* de l'être [autrement dit de l'estre]. Et la connotation péjorative dont s'accompagne ce nom est aussi à écarter, quand bien même la *Machenschaft* favorise la monstrueuse contre-essence de la pleine essence de l'être *[Unwesen des Seins]*. Mais même cette monstrueuse contre-essence, parce qu'elle est essentielle, ne doit jamais être soumise à dévalorisation. Le nom doit bien plutôt renvoyer d'emblée au *faire [Machen]* (ποίησις, τέχνη), que nous connaissons, il est vrai, comme un comportement humain. Mais celui-ci n'est lui-même possible que sur le fond d'une interprétation dans laquelle l'être-fait *[die Machbarkeit]* de l'étant s'en vient paraître au premier plan, et à vrai dire de telle façon que l'étance-même se détermine précisément dans la constance et la présence-même. Que *quelque chose se fait de lui-même* et devient par suite également faisable pour un procédé correspondant à cela, le *se-faire-de-soi-même*, est l'interprétation de la φύσις qui est accomplie à partir de la τέχνη et de l'horizon de son champ de vision de telle manière que la prépondérance se met à valoir du côté du faisable et du se-faisant (voir le rapport d'ἰδέα et τέχνη) ; c'est cela qu'il faut nommer, d'un seul trait, l'empire du se-faire *[die Machenschaft]*. Sauf qu'au moment du premier commencement, puisqu'il y va de retirer de sa puissance à la φύσις *[Entmachtung der* φύσις*]*, ce n'est pas encore l'*empire du se-faire* en sa pleine essence qui vient au grand jour. Il est couvert par la présence-même en tant que constante dont, au sein de la pensée à son commencement grec, c'est dans l'ἐντελέχεια que la détermination parvient à percer à son plus haut sommet. Le concept médiéval d'*actus* recouvre déjà ce qu'a d'essentiel l'interprétation de l'étance-même à son commencement grec. Avec quoi va de pair ceci que ce qui est de l'ordre du se-faire s'impose plus clairement et que, par la mise en jeu de la pensée judéo-chrétienne de la Création et de la représentation correspondante de Dieu, l'*ens* devient *ens creatum*. De sorte que, même si l'on s'interdit une interprétation grossière de l'idée de Création, reste néanmoins essentiel le fait que l'étant est causé. Le rapport cause-effet devient le rapport qui domine tout (Dieu comme *causa sui*). Cela s'éloigne essentiellement de la φύσις, et c'est en même temps la transition vers la venue au premier plan de l'*empire du se-faire* comme pleine essence de l'étance-même dans la pensée des Temps nouveaux. Le mécanisme *et* le biologisme de cette pensée ne sont jamais que des conséquences de l'interprétation, restée à couvert, de l'étant dans le registre du se-faire [GA 65, 126-127].

Or, à ce propos, il importe avant tout de préciser en quel sens Heidegger entend cette *Machbarkeit* de l'étant qui s'avère là être au cœur de ladite

Machenschaft. Car ce substantif s'est construit à partir d'un adjectif, *machbar*, dérivant lui-même du verbe *machen* et du suffixe *bar*, avec ceci que d'après le *Dictionnaire des racines des langues européennes* de Robert Grandsaignes d'Hauterive, *machen* (à distinguer de *tun* comme l'anglais *to make* de *to do*) provient de la racine indo-européenne **mag* ou **mak*, qui signifie le façonnage, la fabrication, et que *bar* est, entre autres, l'indicateur de la *possibilité* qu'indiquent également nos suffixes *able* et *ible* – d'où précisément, dans le dictionnaire de Stieler (1691) : *machbar* = « qui peut être fait *[fieri]* et parfait *[effici]* », autrement dit « faisable » et « perfectible, rendu plus parfait ». À quoi s'est alors ajouté le suffixe *keit* qui, comme *heit* ainsi que nos suffixes *té* et *ité*, est l'indicateur du caractère le plus propre, c'est-à-dire de l'essence d'une certaine espèce de choses, mais souvent aussi de l'ensemble des choses de cette espèce. De telle sorte que *Machbarkeit* s'est retrouvé avoir le sens de ce qu'il y a quelques dizaines d'années – et cela sur le modèle de l'anglais *feasibility* formé au XVIIe siècle à partir d'un *feasible* lui-même tiré de l'ancien français *faisable* (ou *faisible*) –, nous nous sommes mis à appeler la faisabilité, mais en laissant alors planer l'ambiguïté sur la nature du faisable dont ce nom dit l'essence : faisable sur le mode du *machen*, soit du façonnement, etc., ou alors d'un *tun* qui, comme *to do* et déjà le grec *titheînai* ainsi que le latin *facere*, provient de l'indo-européen **dha ou *dhe* , qui signifie « poser, déposer, placer, mettre », etc. ? Mais quoi qu'il en soit, il reste que Heidegger, dans *Besinnung (Méditation du sens)*, signale comme suit ce qu'il y entend, lui : « *Machbar* est ici entendu comme *"wachbar"* = *wachsam* et, à partir de là, *Machbarkeit* au sens de *Machsamkeit* » (GA 66, 16) – d'où, dans la phrase suivante, sa caractérisation de la *Machenschaft* comme l'« installation de soi dans la direction de la *Machsamkeit* de tout [...] ». Ainsi paraît-il se fonder sur la synonymie, attestée, d'un *wachbar* certes peu usité, et de *wachsam*, qui désignent tous deux cette espèce d'*état* consistant à être éveillé, vigilant, etc., pour entendre *Machbarkeit* comme peut l'être *Machsamkeit*, et c'est dire : au sens 1) de l'être-fait en tant que caractère le plus propre de ce qui est dans l'*état* d'être fait, et vraisemblablement aussi, conformément au second des sens susmentionnés du suffixe -*keit* ; au sens 2) de *l'ensemble* de l'étant qui se trouve être dans ce même état. Encore qu'il se pourrait que Heidegger ait également entendu *machbar* et *machsam* à partir du sens propre, étymologiquement établi, des suffixes *bar* et *sam* – le premier étant l'indicateur de ceci que quelque chose

porte sur soi et ainsi signale l'état dans lequel il se trouve (soit par exemple cette manière d'être « ouvert *[offen]* » que dit *offenbar*), et le second, de ceci que cette chose est tout entière « rassemblée *[versammelt]* » dans cet état. Qu'il ait donc entendu que *machbar* dit l'étant en tant qu'il porte sur soi et ainsi signale son être-fait comme *Machbarkeit*, de même que *machsam* dit ce même étant en tant qu'il est tout entier rassemblé dans son être-fait comme *Machsamkeit*.

Cela précisé, *quid* maintenant de cet empire du se-faire au sens du se-fabriquer que nous sommes ainsi amenés à entendre dans *Machenschaft ?* Il s'impose de commencer par tirer de la caractérisation que nous avons prise pour point de départ, à savoir que : s'il transit souverainement l'histoire-destinée de l'être, ou de l'estre, ce n'est précisément pas depuis le début, mais seulement depuis « la *première fin* du premier commencement » de cette histoire-destinée qui n'y sera parvenue, en l'occurrence, qu'« avec la philosophie platonico-aristotélicienne » (GA 65, 211). C'est dire : avec le « platonisme » qui aura sous-tendu toute la philosophie jusqu'à la seconde fin de son premier commencement, soit à sa *fin proprement dite* en tant que son « plein aboutissement » au sens de son « rassemblement dans sa plus extrême possibilité » – ce plein aboutissement dont Heidegger aura un jour donné à entendre qu'en opérant le *retournement* de ce platonisme, c'est Marx avant Nietzsche qui l'y aura fait entrer (voir GA 14, 69-70 ; *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée*, *Questions iv*, p. 113-115). Car ce n'est qu'avec la philosophie platonico-artistotélicienne que la φύσις des Grecs d'avant aura été interprétée à partir de la τέχνη, et donc de la ποίησις – cela dit ne serait-ce qu'eu égard à ceci que pour Aristote, la τέχνη est celui des différents modes du savoir véritable, parce que consistant à « avoir être selon une parole mettant à découvert [ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς] », qui a spécifiquement trait à la ποίησις (voir *Éthique à Nicomaque*, VI, 4) – dans leur rapport avec cette *idéa* que Platon aura préalablement promue au rang d'« étant proprement étant » et, à ce titre, de l'être comme étance ou présence-même de l'étant en entier ; et à partir de laquelle il aura d'ailleurs lui-même déjà, c'est-à-dire lui le premier, pensé la τέχνη et la ποίησις (voir avant tout *Banquet*, 205b7-c2, et *République*, X, 596a10 s.). De telle sorte que ce ne saurait être que depuis cette philosophie que l'empire du se-faire aura été promu, quoique à l'insu de cette dernière, comme cette détermination fondamentale de l'être qui aura transi toute la suite du premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre dans toutes les

configurations successives de la philosophie. Mais précisément, il apparaît là que, dans l'esprit de Heidegger, l'empire du se-faire(-de-[par-]soi-même) ne tient donc... pas qu'à lui-même ! Qu'il est au contraire tributaire d'une série de déterminations de l'être qui lui sont antérieures. De telle sorte que s'il pouvait s'agir pour nous aujourd'hui, qui paraissons lui être soumis plus ouvertement, impérativement et exclusivement que jamais ne l'aura été l'être humain, d'être en mesure ne serait-ce que de lui trouver quelque limite, sinon de proprement le surmonter, il importerait à l'évidence de commencer par apprendre lesquelles, et dès lors s'il en découle selon une certaine nécessité, et si oui selon quelle nécessité, et de quelle espèce : d'une nécessité irréversible, ou non ?

Or, à reconsidérer notre texte de départ dans cette optique, il faut se demander quelles déterminations de l'être se présentent donc à nous – même si ce n'est qu'allusivement pour certaines (à commencer par « l'être à découvert » [l'ἀλήθεια en tant qu'*Unverborgenheit*, selon la traduction de Heidegger]), et surtout la plus fondamentale : « la puissance *[die Macht] »* – comme autant de préalables à l'installation de l'empire du se-faire. Se présente 1) cette φύσις dont il faut savoir que pour Heidegger, son nom est le premier nom grec de l'être lui-même ; et que ce nom donne à entendre, avant que la φύσις ne soit rabaissée au rang de ce qu'on entend communément par « nature » : poindre, lever, éclosion d'un règne de présence, celui précisément du φύσει ὄν, de l'étant en l'éclosion de sa venue en présence *(aufgehende Anwesung)*. Puis se présente 2) discrètement, ce que Heidegger a tiré de cela même, entre autres, pour établir le sens de l'être comme étance-même de l'étant *(Seiendheit des Seienden)*, soit la présence et, qui plus est, présence-même de l'étant-présent (*Anwesen* et *Anwesenheit des Anwesenden*). Et alors 3) expressément cette fois, la présence-même en tant que constante – ce qui aura été l'apport décisif de Parménide. Et enfin 4) cette ἰδέα platonicienne que Heidegger voit conduire à l'interprétation de la φύσις à partir de la τέχνη. Cela d'une manière qu'il précise comme suit dans ce morceau 97 de GA 65 qui, de plus, fournit une première clef pour la compréhension de ce « retrait de puissance à la φύσις » qu'il nous restera à comprendre eu égard à la provenance même ainsi qu'au destin de cette puissance :

> [Au début du premier commencement,] νοεῖν et λόγος sont éprouvés, la φύσις étant à ce point surpuissante *[übermächtigt]*, comme faisant partie d'elle, et même comme appartenant à l'*étant* en son étance-même (pas encore saisie ''en général'', idéellement [c'est-à-dire comme

« étantité »]). Mais dès que l'épreuve, en tant que savoir originaire de l'étant, s'articule elle-même *dans le sens* du questionnement *en quête* de l'étant, le questionnement lui-même, reculant devant l'étant, doit se concevoir comme étant, face à cela *[dagegen]*, distinct, et en un certain sens indépendant ; et en se plaçant comme tel *devant* cela, il doit le *pro*-duire [*her-stellen*, c'est-à-dire le « mettre à découvert [ἀληθεύειν] » dans la présence, comme étant-présent, « à partir de » son « être à couvert [λανθάνειν] » en tant que cet étant]. Mais du même coup, il lui faut, en tant que questionnement, se doter de la puissance *[sich bemächtigen]* d'une perspective de questionnement. Laquelle ne peut cependant être prise qu'en la tirant de cela même qui est en question. Mais comment faire si l'étant en tant que tel est ce qui demeure en premier comme en dernier ? Et si la constance et l'éclosion de la venue en présence (comme *levée* et ἀλήθεια) sont éprouvées et fermement tenues comme éclosion à partir d'elle-même, contre et sans le questionnement, et donc non pas, comme l'est celui-ci, un s'ouvrir envers l'étant et par là un s'y connaître en ce qui le concerne, lui et son étance-même, [c'est-à-dire] une, voire la τέχνη ? Parce que φύσις *n'*est *pas* τέχνη, puisque celle-ci, en tant que telle, fait seulement [*erst macht* (c'est-à-dire qu'elle ne peut que *faire*, souligné-je à dessein)] que quelque chose puisse être éprouvé et vu, il faut donc, et justement pour cela, que plus la question devient questionnante, plus elle s'avance devant l'étant *en tant que tel* et de là s'enquiert de l'étance-même, et se renforce sous la forme de la question τί τὸ ὄν ; [qu'est-*ce* que l'étant ?], la τέχνη se fasse valoir comme ce qui détermine la perspective. Φύσις n'est pas τέχνη, c'est dire, maintenant, que ce qui appartient à la τέχνη, l'anticipation sur l'εἶδος du regard qui s'y connaît et la représentation qui conduit l'aspect là *devant* soi, c'est justement cela qui, dans la φύσις, dans l'ὄν ᾗ ὄν [l'étant en tant qu'étant], surgit *de soi-même*. L'οὐσια est εἶδος, ἰδέα, en tant que ce qui lève et éclôt (φύσις), s'en vient se mettre là-devant (ἀλήθεια), et cependant *en présentant un aspect*.
Pour que Platon puisse interpréter l'étance-même de l'étant comme ἰδέα, il ne faut pas seulement que de l'ὄν soit éprouvé comme φύσις ; mais il faut, en plus, articuler la question suivant le fil conducteur de l'opposition, cependant forcée *par* la φύσις, de la τέχνη, laquelle fournit alors, et surtout chez Aristote, ce qui est préalablement saisi pour interpréter l'étance-même comme σύνολον [« composé » (littéralement « tout en un ensemble »)] de μρφή et ὕλη, par quoi est alors instituée cette distinction (*forma – materia*, forme – contenu) qui, conformément à l'angle d'attaque et suivant le sens de la question directrice dominante, transit souverainement toute la pensée métaphysique, et de la manière la plus forte, comme la plus sûre, mais en même temps la moins altérable aussi, chez Hegel (voir les conférences de Francfort, *De l'Origine de l'œuvre d'art*, 1936).

À quoi je me permettrai d'ajouter, sur la base de ce que Heidegger évoque justement dans *L'Origine de l'œuvre d'art* (voir GA 5, 11-12 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 25-26), que chez Hegel, et en parfaite cohérence avec Aristote, la composition ou synthèse entre la forme, en tant que le logique, et la matière, en tant que le non-logique, est le fait de ce « mouvement [κίνησις] » de la « production [ποίησις] » qui, chez lui, revêtira cependant le caractère du « processus ». Après quoi se présente 5) cette ἐντελέχεια (entéléchie) qu'en l'entendant comme ce que traduira « le concept médiéval d'*actus* », Heidegger entend manifestement comme ce qu'Aristote a lui-même considéré comme un quasi-synonyme de celle-ci, à

savoir : comme cette ἐνέργεια dont, s'agissant de ce qui nous occupe présentement, il écrira :

> Aristote nomme [l'éclosion de la venue en présence en tant que constante] en concevant l'étance-même comme ἐνέργεια. Ce que dit ce nom fondamental de la métaphysique, c'est la venue en présence qui déploie sa pleine essence dans l'œuvre en tant qu'œuvre ; la venue en présence qui maintient un pro-duit dans sa tenue et de cette façon confère constance à sa tenue. Seulement, ce nom fondamental de la métaphysique qui cherche à sauvegarder la dernière lueur de la pleine essence de la φύσις, est justement ce qui vient donner le coup d'envoi à ce qui prévaudra finalement, et ira aussitôt s'accroissant, comme la perte de la pleine essence de l'estre à son commencement. Car l'ἐνέργεια ne sera plus conçue eu égard à l'être et à partir de la remémoration [...] de l'accession à la constance de la présence-même, mais l'ἔργον [l'œuvre] sera rétrospectivement expliqué à partir de ce qui est lui-même quelque chose qui est là à portée de main : ce qui fait et celui qui le fait (ποιεῖν). Et une fois de plus, d'un nouveau pas essentiellement plus loin encore de l'être comme constance de la venue en présence, l'interprétation du ποιεῖν imagine d'en faire ressortir l'accomplissement. &grec;Ἐνέργεια &grec1;sera transférée dans le mot *actus* [GA 66, 195].

Cela même conduisant au remplacement du rapport de la production à son produit par le rapport cause-effet. De telle sorte que ce qui vient finalement se présenter est 6) la « réalité effective *[Wirklichkeit]* comme *la* détermination de l'étant », « *réalité effective* conçue non plus comme venue en présence de l'étant constant, mais comme *actus*, ''action'' et force efficiente » (GA 66, 189). Telle étant la première prémice de la « transition vers la venue au premier plan de l'*empire du se-faire* comme pleine essence de l'étance-même dans la pensée des Temps nouveaux ». Empire qui finira de ressortir en pleine lumière quand Marx interprétera comme pure et simple *fabrication* le processus de la production qui, chez Hegel, était encore compris comme *ce qui permet* à l'Absolu *d'apparaître* devant la conscience (voir GA 15, 323 ; « Séminaire du Thor 1968 », *Questions iv*, p. 255).

Mais si maintenant nous voyons mieux *que* et *dans quel ordre* s'articulent les différentes tournures de l'être dont l'empire du se-faire s'avère être tributaire, nous ne voyons pas encore *ce qui* pourrait les articuler et à ce titre constituer l'éventuelle nécessité de leur articulation. Reste donc à nous en aviser clairement.

Or, à cette fin, il me paraît tout indiqué de partir de caractérisations de l'empire du se-faire qui explicitent ce qui ne fait qu'affleurer dans les deux premiers passages que nous avons lus. Soit de caractérisations que Heidegger articule dans le contexte de cette toute fin des années 1930 qu'il voyait pouvoir aboutir, sous la conduite de quelques innommables

« criminels en chefs planétaires » (GA 69, 77), au « broyage tout en un de l'Allemand et du Russe par l'empire du se-faire » si l'Allemagne devait parvenir à « anéantir » la Russie, « c'est-à-dire non pas l'exterminer physiquement, ou ne serait-ce que la mettre à genoux par la guerre, mais la priver de sa pleine essence à elle, encore à couvert, en l'introduisant de façon toute nouvelle et radicale dans l'empire du se-faire dans lequel nous-mêmes [les Allemands] nous nous abîmons » (GA 69, 119). C'est ainsi qu'à propos du communisme, cette fois, par quoi il faut entendre cette tournure de l'empire du se-faire qui n'a de communiste que le nom, Heidegger en est venu à caractériser ce dernier comme pleine essence de la « montée en puissance de la puissance *[Ermächtigung der Macht]* » en tant qu'« inconditionnelle installation de soi [de celle-ci] dans la direction préétablie de l'être-fait de tout étant » (GA 69, 196). Et cela en ayant à l'esprit que c'est en effet en tant qu'empire du se-faire que la pleine essence de la puissance s'articule dans l'inconditionné (voir GA 69, 69). Lequel inconditionné doit en l'occurrence être entendu au sens de ce qui n'est pas conditionné par autre chose que soi et n'en dépend donc pas, certes ; mais manifestement aussi au sens littéral de *das Unbedingte*, soit au sens de ce qui, pour n'être pas *be-dingt*, pas doté (comme l'indique le préfixe *be-*) de choses *(Dinge)*, est proprement sans rapport avec les choses elles-mêmes ; et c'est dire, s'agissant de la puissance s'articulant dans l'inconditionné en tant qu'empire du se-faire, sans rapport avec ce que Heidegger lui-même entend par *das Ding*, et qu'il expose par exemple dans *L'Origine de l'œuvre d'art* de 1936, mais de la manière la plus aboutie dans *La Chose* de 1949/1950 – où il convoque d'ailleurs expressément le sens littéral de *bedingt* et de *das Unbedingte* (voir GA 7, 182 ; *Essais et conférences*, p. 216). Eu égard à quoi nous pouvons comprendre que l'inconditionné s'est installé et a étendu son règne depuis et aussi longtemps que les choses se sont présentées de manière à pouvoir être re-présentées toutes autant qu'elles sont, à égalité, et donc indifféremment, comme des idées au sens platonicien, comme des composés de matière et de forme au sens aristotélicien, comme de tels composés en tant qu'autant de choses créées, comme des objets de science résultant de la synthèse d'une matière constituée par des intuitions données par la sensibilité et d'une forme constituée par des concepts produits par l'entendement, etc., le comble étant atteint par leur représentation comme « fonds disponibles *[Bestände]* », soit comme ces fonds de toutes sortes (de matières premières, d'énergie,

d'informations, de liquidités financières, etc.) qui sont constamment tenus prêts à remplir à tout instant et en tout lieu quelque fonction commandée par ce qu'à la fin des années 1940, Heidegger s'est mis à penser sous le nom d'« appareillage d'ensemble de la sommation *[Gestell]* ».

Cela étant, il faut savoir que pour Heidegger, la susdite puissance est ce qui aura découlé de l'être lui-même, autrement dit de l'estre, dès lors qu'il aura pris la tournure de la *physis*. Et cela en toute nécessité. Ce qu'attestent, entre autres, ces deux propos que nous relevons ici afin d'indiquer ce dont il va maintenant être question. À savoir, premièrement :

> Que l'être soit devenu puissance, et qu'il a fallu qu'il le devînt, est quelque chose qu'a admis sa pleine essence à lui, laquelle, depuis le premier commencement, n'a pu qu'être privée de la fondamentation de sa vérité et en cela de la pleine essence de la vérité. Pourquoi cette privation ? Ce qui s'ensuit de son avancée à partir du trop-plein du tout commençant commencement. La puissance [est] puissante. L'être comme puissance est la monstrueuse contre-essence de la pleine essence, non fondamentée à son tout premier commencement, de l'être comme φύσις [GA 69, 62].

Et, deuxièmement :

> Au premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre [...], il a fallu que l'être (φύσις) apparaisse comme « puissance »[a], parce que mis à couvert, le refus [que l'estre ne peut ne pas lui opposer] ne pouvait tout d'abord, et ne pouvait somme toute devenir patent *[offenbar]* que par surprise *[Überfall]*[GA 66, 191].

L'apostille [a] venant alors préciser : « [puissance] en quel sens ? ce qui peut être reconnu de l'appropriation *[die erkennbare Ereignung]* ». Or, voilà deux propos qui, tout en fournissant de précieuses indications 1) sur la provenance de cette puissance dont nous pouvons comprendre maintenant que c'est à elle, à cette détermination-là de l'être, que ressortit au premier chef l'empire du se-faire, et 2) sur la manière dont les anciens Grecs auront été amenés à en faire l'épreuve, vont nous permettre de nous aviser de la pleine essence dudit empire eu égard à l'histoire-destinée de l'estre.

Pour autant du moins que nous ne manquions pas de commencer par relever ce qu'au fil de la *partita* n° XIII de *Besinnung* intitulée *Seyn und Macht (Estre et puissance)*, Heidegger pose comme préalable à toute approche de la question :

> À la source de sa pleine essence, l'estre n'est nullement puissance et par suite jamais non plus faiblesse. Si nous l'appelons alors le *sans*-puissance *[das Macht-lose]*, cela ne saurait donc vouloir dire que l'estre manquerait de puissance. Ce nom doit bien plutôt donner à entendre qu'en sa pleine essence, l'estre demeure libre de tout lien avec la puissance. Cette manière-là d'être sans puissance n'en est pas moins une seigneurie *[Herrschaft]*. Or en son sens premier, la

> seigneurie n’a pas besoin de puissance ; elle déploie sa vigueur de par la dignité *[aus der Würde]* qui n’a pas besoin pour être d’avoir quelque chose en dessous de soi ou contre soi, et qui a laissé loin derrière toute velléité d’estimer ce qui est « grand » ou « petit » [GA 66, 192-193].

« À la source de sa pleine essence », c’est-à-dire telle que l’estre l’a déployée depuis les temps immémoriaux, et sans commencement à proprement parler, où à la faveur de sa vérité, il aura permis à l’être humain d’être au monde et de s’y retrouver en y ayant affaire à des choses spatio-temporellement situées, sur la terre et sous le ciel, tout en se comprenant lui-même comme le mortel au regard des divins ; et cela avec cette seigneurie au sein de l’étant en son être comme présence, dont Heidegger a pu dire qu’elle « est la χάρις, la grâce de l’estre en tant que grâce accordée par l’estre, tranquille dignité de se lier tendrement sans que jamais il faille se presser d’avoir besoin de puissance » (GA 69, 69). Comme quoi il eût alors pu continuer, et aura d’ailleurs peut-être, un temps, continué à déployer sa pleine essence, lors même qu’en sa vérité, il aura laissé surgir et l’être, la présence, et l’étant-présent, *comme tels*, et c’est dire, nommément : comme φύσις et φύσειν ὄν. Et qu’il aura du même coup permis au refus qu’il n’aura pas pu ne pas leur opposer de devenir patent au sens de ce que dit l’allemand *offenbar*, à savoir : non seulement « ouvert *[offen]* », et donc accessible, mais porteur sur lui de son ouverture et la signalant ainsi, elle et son accessibilité. Cela avec cette conséquence que la φύσις, la venue en présence par éclosion, se sera elle-même présentée comme le pendant du refus de l’estre en sa vérité en tant que mise à couvert, autrement dit comme « non mise-à-couvert *[Unverbergung]*, être à découvert *[Unverborgenheit]* », soit, nommément, comme ἀλήθεια. Ce dont témoigne en effet ceci qu’au début du commencement de l’histoire-destinée de l’estre qui n’aura toutefois pas tardé à survenir, « ne s’est pas du tout posée la question de la vérité au sens de être à découvert, sens qui aura été le sien à ce commencement », puisque être à découvert aura justement été « une dénomination de la φύσις à la hauteur de la pleine essence, le nom de l’être de l’étant » (voir GA 66, 379-380). Et cette autre conséquence, surtout, qu’« en soi », à la source de sa pleine essence à elle, la φύσις eût pu rester aussi étrangère que l’estre lui-même à la puissance comme à la faiblesse (voir GA 66, 188, ainsi que la citation ci-dessous des pages 193-194). Sauf que...

Sauf que justement, l'estre ayant poursuivi son intarissable surflux dans l'étant, comme φύσει ὄν, jusqu'à le rendre *trop ouvertement étant*, c'est-à-dire *trop ouvertement présent* pour abriter l'estre et sa mise à couvert, cet estre, comme φύσις, n'aura pu que surprendre son vis-à-vis, les anciens Grecs. Double surprise au sens où 1) comme le dit *Überfall*, il lui sera *tombé dessus*, et 2) comme le dit cet *Anfang* que nous appelons « commencement », il l'aura *pris* et proprement *saisi* comme Heidegger l'expose dans un passage qui, parmi tous ceux qui ont trait à ce commencement, présente à nos yeux l'avantage d'articuler d'un seul tenant tout ce qui nous occupe ici :

> Au premier commencement de la propagation de sa pleine essence [*nota bene* : soit lorsque celle-ci, d'immémoriale origine, a pris la tournure du premier commencement de ce qui n'aura été que depuis lors son histoire-destinée], l'estre ni ne s'abandonne jusqu'à se dispenser *[verschenkt sich]* dans sa propre vérité, ni ne fondamente proprement la pleine essence de la vérité. L'estre commençant transmet en revanche la seigneurie à l'étant qui en l'être comme levée dans l'éclosion se traduit pour la première fois en apparaître. La préséance de l'étant qui depuis lors oriente et mesure la détermination de l'être, conduit à ceci : extérioriser *[veräußern]* la levée dans l'éclosion dans la pleine essence du se-montrer et de l'apparaître. Cette pleine essence de l'être est le fondement de l'interprétation subséquente de l'être comme étance-même au sens du κοινόν [de la communauté (générique)] de l'ἰδέα ; l'étance-même est « visage » – aspect et visibilité. Plus rien de la béance ni du recueil de la levée dans l'éclosion qui, ouvrant l'ouvert à l'étant qui entre en présence et se retourne contre celle-ci, aménage la venue à la pleine essence dans le sens de sa constance. En ceci qu'au commencement, l'estre retient pour soi la seigneurie de sa pleine essence et depuis lors oppose refus à l'allégie de la toute pleine essence de la φύσις, et ainsi déjà dénie la possibilité d'un savoir du refus, la retenue de la dignité, en sa pleine essence, de l'estre au premier commencement a permis le mûrissement d'une suite de l'histoire-destinée qu'il faut concevoir comme la montée en puissance du caractère de la puissance mis à couvert dans pareille détermination de l'être. La φύσις n'est pas privée de puissance *[entmachtet]* comme si elle était elle-même, au fond de sa pleine essence, puissance ; mais l'estre de la préséance par rapport à l'étant s'externalise *[entäußert sich]* et laisse celui-ci mettre en lumière le caractère de la puissance dans l'être qui, s'il est encore conçu, ne l'est plus que sur le fond de ce premier plan. Au vrai, c'est avec précaution, pour ainsi dire, et d'abord au travers de signes imperceptibles que ce caractère de la puissance vient à paraître sur le devant, jusqu'à ce qu'ensuite il se déchaîne et prépare cela même qu'il faut (dans la pensée de l'estre en son histoire-destinée) concevoir comme l'élévation de l'être à la pleine essence de l'empire du se-faire [GA 66, 193-194].

Sur la base de quoi nous pouvons alors comprendre que si, au premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre, la φύσις a été amenée à apparaître comme puissance, c'est *via* cet étant, le φύσει ὄν, que l'estre, en la guise historiale de son refus, qui est « abandonnement de l'être *[Seinsverlassenheit]* », aura laissé devenir si ouvertement étant, c'est-à-dire présent, qu'il lui aura transmis une seigneurie et préséance qui auront du

coup pris la tournure d'une souveraineté et prédominance *sur* l'être, *sur* la φύσις. *Via*, soit, mais alors comment au juste ? Parce que du coup, avec l'être comme φύσις abandonné à lui-même, cet étant, c'est-à-dire l'étant-présent, se sera retrouvé ne plus déployer sa pleine essence comme telle qu'en tant que ce qui purement et simplement se montre et ainsi apparaît. À partir de quoi, au titre de son étance-même comme présence-même, l'être comme φύσις se sera alors érigé en ce pur et simple « paraître *[Scheinen]* » à partir duquel cet étant aura pu sembler « apparaître *[Erscheinen]* ». Or, telle est justement la détermination de l'être qui aura été la première à comporter, à couvert, le caractère de la puissance qu'il sera revenu à l'étant de mettre à découvert en apparaissant. Mais alors, de quelle puissance ?

Il ne saurait s'agir que de celle qui se sera toujours plus clairement révélée au fil de la venue au jour de l'empire du se-faire, à savoir : le pouvoir de déployer sa pleine essence non pas à la faveur de la vérité de l'estre, mais *de par soi-même*. Et c'est dire, s'agissant de l'étant en tant que l'apparaissant, d'*apparaître* déjà – avant même que de se *faire* –, *de par soi-même*. Ainsi est-ce précisément en semblant apparaître de par soi-même que l'étant aura pu mettre à découvert le caractère de la puissance tenu à couvert dans la détermination de son être comme φύσις : avoir lui-même déployé sa pleine essence de par soi-même en tant que pur et simple paraître de l'apparaître de par soi-même de tout étant. À partir de quoi cet être, toujours comme φύσις, se sera du coup érigé en « contre-fond *[Gegengrund]* » du hors-fond, comme quoi l'estre n'en aura pas pour autant cessé de déployer sa pleine essence (voir avant tout GA 66, § 104). Contre-fond : ce qui, tout en ne reposant pas moins sur le hors-fond contre lequel il se sera érigé en ne faisant jamais que le recouvrir, aura depuis lors constitué le fond sur lequel seront venues se configurer toutes les déterminations ultérieures de l'être, à commencer par sa détermination comme présence constante, puis comme ἰδέα, etc. Mais précisément, pourquoi alors ces déterminations à vrai dire subséquentes puisque, comme nous allons avoir à nous en aviser, elles découlent de la précédente avec une certaine nécessité ?

La réponse réside dans ce dont il nous reste à nous aviser pour comprendre l'installation ainsi que l'aboutissement contemporain du déploiement, soit le déchaînement de l'empire du se-faire, à savoir : ce qui fait dudit pouvoir de déployer sa pleine essence de par soi-même une *puissance* à proprement parler. Tout pouvoir peut parfaitement s'en tenir à

ce qu'il est sans pour autant cesser de l'être. Tandis que le pouvoir qu'est la puissance n'est proprement tel qu'en tant que permanente « montée en puissance *[Ermächtigung]* », et cela jusqu'à la « surpuissance *[Übermacht]* », soit une puissance telle que, quand bien même rien ne viendrait plus lui rester, il lui faut traquer ce qui pourrait lui résister, et même susciter de la résistance, quand ce ne serait pas se figurer des « choses » qui lui résistent (sur ce point et ce qui suit, voir avant tout GA 66, § 9). Tel étant notoirement ce que Heidegger aura relevé dans cette conception nietzschéenne de la vie comme volonté de puissance avec laquelle l'histoire-destinée de l'estre sera entrée encore plus avant qu'avec celle de Marx, dans la fin de son premier commencement. À cette différence capitale près, toutefois, que selon Nietzsche, c'est la vie qui voudrait la puissance qui lui appartiendrait en propre ; tandis que selon Heidegger, la vie telle que Nietzsche l'aura conçue à l'aboutissement d'une tradition qui, *via* Hegel, remonte à Platon et Aristote – lequel aura d'ailleurs lui-même expressément établi qu'en tant que ζωή, la vie se déploie de fond en comble « de par elle-même [δι'αὐτοῦ] » (voir *De anima* II, 412a13-15) –, cette vie-là, est la plus décisive des déterminations de l'être où aura trouvé à s'articuler la puissance en tant qu'elle est puissance de cet être lui-même. Mais alors pourquoi comme montée en puissance jusqu'à la surpuissance ? Précisément parce que, pour avoir été abandonné à l'étant par l'estre, l'être de cet étant se sera, à partir de ce dernier, érigé *contre* l'estre comme le pouvoir de déployer sa pleine essence de par soi-même, et qu'il sera par suite apparu, avec l'étant lui-même, comme privé du fond qui ne saurait cependant cesser de lui être accordé par l'estre en sa vérité, et du coup dépourvu de tout ce qui pourrait l'assurer de son maintien contre un depuis lors toujours menaçant « anéantissement *[Vernichtung]* ». D'où la conversion de son pouvoir en puissance. Et toute la série de ses déterminations subséquentes qui, après l'avoir assuré de sa constance, l'auront expressément renvoyé à quelque fondement – « principe [ἀρχή] » ou « cause [αἰτία, αἴτιον] », – toujours plus puissant, c'est-à-dire capable d'étendre sa domination sur tout ce qui, à commencer par le devenir, pourrait lui résister. Telle ayant en l'occurrence été l'affaire de cette métaphysique à laquelle sera échue la tâche d'ainsi confirmer la « prime puissance *[Vormacht]* » de l'être comme φύσις (voir GA 66, § 104, p. 368). Avec cependant ceci que si l'être de l'étant comme pouvoir, et par suite puissance, et permanente montée en puissance de cette puissance, de

déployer sa pleine essence de par soi-même, peut s'avérer n'être, au regard de la pensée de l'estre tel qu'en l'histoire-destinée de sa vérité, qu'*une pure et simple apparence*, ce n'est pas seulement au sens de ce qui semble être alors même que « ce qui demeure étrange, et non seulement étrange, mais au premier chef impensé et hors de question, c'est que c'est seulement l'estre qui *est* » (GA 66, 201). C'est également en tant que cet être qui paraît être puissance alors que, par suite de son abandonnement par l'estre *via* la transmission à l'étant de cette seigneurie sienne qui sera du coup devenue souveraineté de ce dernier sur son être, c'est au premier chef de l'étant lui-même que la puissance s'est emparée. Raison pour laquelle, de la première à la seconde fin du premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre, les déterminations de l'être seront allées de pair avec un retrait progressif de son apparente puissance à cet être, et d'abord à l'être comme φύσις. Et cela par le biais d'un *transfert de la puissance* soustraite à l'être tel qu'en l'une ou l'autre de ces déterminations, à l'être tel qu'en une détermination à chaque fois plus proche du déploiement de par soi-même de la pleine essence de l'étant lui-même. Ainsi de l'être comme φύσις à l'être comme apparaître de par soi-même de l'étant proprement étant qu'est l'ἰδέα platonicienne, puis à l'être comme être en œuvre de l'étant à proprement parler qu'est le composé, par le truchement de la production en tant que leur mise en œuvre dans celui-ci, de ces étants que sont également la forme et la matière, puis à l'être comme être en acte de l'étant en tant que l'étant créé *via* l'acte de sa création, etc. La plus fondamentale et la plus décisive – quoique, et cependant de moins en moins inapparente – de ces déterminations de l'être ayant été sa détermination comme ce se-faire-de-soi-même qui aura fait fond dans le déploiement de sa pleine essence comme tout-puissant empire du se-faire. Et cela jusqu'à ce qu'à l'extrême fin du susdit premier commencement de l'histoire-destinée de l'être, avec le déchaînement de cet empire par-delà les ultimes déterminations de l'être que Marx et Nietzsche eux-mêmes auront encore eu à articuler, l'être comme puissance – cette « propagation de la pleine essence de l'empire du se-faire comme pleine essence cachée de l' ''efficacité'' au sens métaphysique qui est enraciné dans l'interprétation de l'être comme ἰδέα – ποίησις (φύσις – οὐσία) » (GA 79, 66), – se sera retrouvé être à ce point assimilé par l'étant que la puissance sera parvenue à s'y découvrir telle qu'en sa nue vérité, c'est-à-dire :

> [La puissance] est l'être lui-même toujours différemment dévoilé dans lequel chaque étant (du genre pleinement efficace *[von der Art des Wirksamen]*), que ce soit de manière parfaitement limpide ou non, est en branle. L'être comme puissance lâche simplement l'étant dans la pleine efficacité (force *[Kraft]*, violence *[Gewalt]*, etc.), et c'est précisément en le lâchant ainsi que la puissance est puissance inconditionnée. L'être ne peut jamais être « porté » par l'étant de telle façon que l'être repose sur l'étant et soit la grâce de celui-ci. C'est bien plutôt en elle-même que la puissance déploie sa pleine essence en tant qu'être et qu'elle est dissipée par l'étant dans le pleinement efficace, et [ainsi] irrésistiblement confirmée [GA 69, 63].

Avec cette conséquence que ce comme quoi l'être aura traditionnellement déployé sa pleine essence, et comme quoi la métaphysique se le sera corrélativement représenté, se retrouve pour le coup, et par l'étant lui-même, réduit « au nul *[zum Nichtigen]* qui n'a plus aucune valeur et n'est également plus qu'à proprement oublier » (GA 66, 190), soit à oublier au point d'oublier qu'il est oublié, et qu'il ne puisse donc plus rien en être, et spécialement pas question de ceci que l'étant *est*.

Cela étant, nous pouvons nous aviser que ce que Heidegger a ainsi pensé sous le nom de *Machenschaft* durant la décennie 1935-1945 n'est pas autre chose que ce qu'il en viendra à penser sous le nom de *Gestell* à partir de la fin des années 1940, à savoir : la tournure qu'en tant que l'*Ereignis*, soit – manière d'en dire d'un trait la pleine essence – l'Événement de son appropriante avenance, l'estre aura prise à l'époque, qui est la nôtre, de l'extrême fin du premier commencement de son histoire-destinée. Simplement qu'en la pensant comme empire du se-faire, il l'a pensée eu égard à ce que nous ne pouvons que penser avoir été l'histoire-destinée de l'estre et donc de sa vérité. Tandis qu'en la pensant comme l'appareillage d'ensemble de la sommation, il l'a pensée eu égard à ce que tout un chacun peut immédiatement éprouver de ce que l'estre a précisément d'appropriant tant pour l'être humain que pour l'étant en somme, et c'est dire : eu égard à cette « sommation *[Stellen]* » – que nous pouvons immédiatement éprouver sous le masque des prétendus impératifs du moment et autres contraintes de la situation, des contrôles continus, et à caractère plus qu'incitatifs, des compétences, des performances, de la productivité, de la qualité, etc., des injonctions publicitaires à consommer, etc., – et son appareillage d'ensemble – que nous pouvons immédiatement éprouver sous le masque de ce qu'on appelle la « mondialisation » ou la « globalisation », de la prolifération de réseaux de circulation, de transactions, de communication, etc., aux maillages toujours plus resserrés, etc., – dans lesquels Heidegger a en effet pu voir ce qu'à titre indicatif il a appelé le « négatif

photographique » (voir GA 15, 366 ; *Questions iv*, p. 32) de l'*Ereignis* en tant qu'il est justement « appropriation *[Ereignung]* ». Par le truchement de quoi il aura donc entrepris de répondre à l'appel de l'estre à la fondamentation, respectivement, de sa vérité et de son histoire-destinée, d'une part, et de sa pleine essence en tant que le susdit Événement de son appropriante avenance, d'autre part.

Alexandre Schild.

→ Autodestruction. Brutalité. Communisme. Esthétique. Extermination. Génétique. Installation. Marx. Organisation. Pauvreté. Possibilité. Pouvoir. SS. Technique. Travail. Violence.

Mai 1968

Avant mai il y a avril. Or c'est en avril 1968 qu'ont lieu les grosses manifestations de la jeunesse ouest-allemande contre la presse Springer tenue pour responsable du climat de haine qui a rendu possible l'attentat visant Rudi Dutschke. À ce moment-là, Hans Peter Hempel ne se gêne pas pour dire à Heidegger, avec un brin de complicité, qu'il ne tiendrait qu'à lui de venir le rejoindre aux manifestations ! L'enchaînement des événements en Allemagne et hors d'Allemagne est suivi avec un certain intérêt par Heidegger qui voit avec amusement, et non sans une certaine satisfaction, son ancien élève Herbert Marcuse brusquement promu au rang de maître à penser de la jeune génération. La mise en question du monde de la technique est dans l'air. De Marcuse il dit simplement : « Il ne voit que d'un œil. » Un œil, ce n'est certes pas assez mais c'est toujours mieux que pas d'œil du tout... Capitalisme est un terme étranger au vocabulaire de Heidegger qui parle volontiers d'américanisme, mais ce terme peut faire penser à ce que Saint-Simon appelait industrialisme. Les nouvelles de Paris retiennent son attention et le déconcertent. Comme beaucoup d'Allemands, il doit se dire que ces Français sont des gens bien imprévisibles ! Avec sa femme, il se demande s'il faut voir dans cette poussée de fièvre la réédition de ce qu'a décrit Flaubert dans les pages de *L'Éducation sentimentale* sur la révolution de 1848. Serait-ce le retour du Club de l'intelligence ? « C'était un peu la foire », dit en français Mme Heidegger. Selon toute vraisemblance, Heidegger ignore tout des relations d'amitié qui ont existé

entre Hannah Arendt et Daniel Cohn-Bendit, mais ce dernier se souvient très bien d'elle : « C'est une vieille putain libérale, mais je l'aime bien », dit-il à Jacques Bontemps.

En août, le départ de Heidegger pour le Vaucluse, où l'attend René Char, coïncide avec l'entrée des chars dans Prague. Le matin du départ, Heidegger est pendu aux nouvelles. Contrairement aux habitudes, ce n'est pas lui qui ouvre la porte de la maison. « Mon mari écoute la radio », dit Mme Heidegger. À Fribourg, on voit de petits drapeaux tchèques à presque toutes les fenêtres des maisons. Heidegger, la consternation sur le visage, doit penser avec inquiétude à Patočka.

Au Thor, dans les jours suivants, les Français qu'il rencontre sont presque tous parisiens et Heidegger sent tout de suite qu'en France la température n'est pas du tout retombée. Ce qui manifestement bouillonne en lui, c'est ce qu'il avait dit dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et qui reste aussi vrai, aussi urgent, en 1968 qu'en 1929 ou 1933. L'envie le brûle de le redire aux « étudiants en colère » :

> Les domaines respectifs des sciences sont nettement distincts les uns des autres. La manière dont chaque science traite son objet est fondamentalement différente. Cet éclatement en disciplines multiples ne doit plus aujourd'hui sa cohésion qu'à l'organisation technique en universités et facultés ; elle ne garde une signification que par la convergence pratique des buts poursuivis par les spécialistes. En revanche, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bien mort [GA 9, 103-104 ; *L'Herne Heidegger*, p. 47].

Il le rappelle aussi dans l'interview donnée au *Spiegel (Le Miroir)* en 1966.

« Ce qu'il faut maintenant, c'est faire l'université parallèle », a dit D. Cohn-Bendit en juin. Au Thor, Godofredo Iommi s'émerveille : « L'Université aujourd'hui, elle est à l'hôtel du Chasselas ! » Un soir, dans un restaurant de Gordes, les événements occupent toute la conversation. Heidegger ne dit presque rien mais il est toute oreille. Il voit bien que René Char (« Ces événements sont ce qui s'est passé de plus important depuis la Résistance ! ») et Jean Beaufret (« L'Université qui fonctionnait déjà si mal va se trouver entravée par une surenchère de complications démagogiques ») n'ont pas du tout le même genre de réaction. Il est très attentif, il s'informe, les questions qu'il pose sont strictement objectives (« Est-ce que l'ambiance était la même à la Faculté de droit et à la Faculté de médecine ? »), les seuls commentaires qu'il se permet consistent à dire que les étudiants ne font que grappiller des connaissances. Beaufret, qui

vient de lire *La Révolution introuvable* de Raymond Aron, réitère ses objections et tente de contenir l'enthousiasme de René Char : « Mais il faut bien qu'il y ait un État... » Une chose sûre, c'est que Heidegger n'est pas fâché de cette soirée. Il reviendra au Thor l'été suivant.

François Vezin.

→ Consommation. Gigantesque. Marcuse. Patočka. Séminaires du Thor. Université.

Main

Heidegger rompt avec la manière métaphysique dont la main est le plus souvent pensée ; celle-ci est d'abord imputable à Aristote (*Parties des animaux*, liv. IV, chap. x, 687 a 23). La main est associée par Aristote à l'éminente dignité de l'homme, c'est-à-dire à la station debout et à l'intelligence. Comme la nature ne fait rien en vain, elle a doté de mains, selon une parfaite téléologie, l'être vivant le plus intelligent, celui qui est capable de s'en servir. La main, dans la pensée d'Aristote, est l'outil *(organon)* de loin le plus utile, l'outil des outils : ce qui tient lieu de l'outil en son absence, ce qui le fabrique et ce qui l'utilise. Toutefois, la main n'est pas un simple outil : elle est incorporée au Dasein. Elle est un organe car l'organe est incorporé à qui en fait usage, l'œil à qui voit, la main à qui manie (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, 321). Mais penser la main comme organe de préhension universel n'est pas encore atteindre suffisamment ce qu'elle est. Heidegger affirme que la « main est séparée de tous les organes de préhension [...] par l'abîme de son être ». Ainsi, « seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir cette main et accomplir dans le maniement le travail de la main » (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 19). L'élément de la pensée, le mot, est présent en chacun des gestes qu'une main accomplit. Par la main, comme par ce corps qu'il existe comme sien, et qui n'est donc pas un simple organisme, l'être qui parle manifeste qu'il pense. Dans son cours de 1942/1943 Heidegger dit :

> L'homme lui-même œuvre par la main ; car la main avec le mot tout uniment caractérise l'être de l'homme [*Parménide*, GA 54, 118].

Ainsi, la préhension n'est ni le seul, ni le plus remarquable des accomplissements de la main ; d'ailleurs, comme le fouissement ou l'évitement, elle peut correspondre à un schème préformé de comportement favorisant l'insertion de l'animal dans son milieu. Ce dont la main est capable est, dès lors, beaucoup plus riche : cela recouvre toutes les modalités d'existence de l'être parlant comme être-au-monde. « C'est par la main qu'adviennent la prière et le crime, le salut et le remerciement, le serment et le signe, mais aussi l'œuvre de la main, l'ouvrage manuel et l'ustensile *[das Gerät]* », écrit Heidegger (*Parménide*, GA 54, 118). Dans cette énumération, qui ne se veut pas exhaustive, l'ustensile arrive en dernière position. La main est certes vouée au savoir c'est-à-dire à la technique en son sens grec, à l'œuvre des artisans et des artistes qui conçoivent et exécutent un ouvrage. La main est pensante, penser est même « un ouvrage de la main » *(Hand-werk)* qui peut aller de pair avec écrire – « Qui songe a les mains simples », écrit Mallarmé dans une phrase de *Variations sur un sujet* que Hugo Friedrich a choisie pour rendre hommage au penseur à l'occasion de son 80e anniversaire.

Heidegger incite ainsi à aller bien au-delà des considérations historiques de la paléoanthropologie qui conçoivent les gestes des mains du seul point de vue de la technique. Par ses mains, l'être-au-monde se montre secourable ou hostile : la main qui caresse peut frapper, voire tuer ; la main qui offre ou donne est aussi capable de dissimuler et de dérober. Ce que l'homme accomplit par ses mains implique l'être ensemble, le *Mitsein*. Même ce qui se produit lorsque la main droite touche la main gauche doit être pensé ainsi. « La main offre et reçoit, et non seulement des choses car elle-même s'offre et se reçoit dans l'autre » (GA 8, 18-19). Ce geste d'accueil mutuel est une étreinte ; pareille étreinte est, en ce cas, étrange parce qu'elle ne concerne qu'un seul. Loin d'indiquer un enfermement sur soi, les mains se joignent l'une à l'autre dans un geste de retour à soi qui est recueillement. Les mains sont jointes lorsque tout affairement cesse. C'est parce qu'il faut considérer le corps vif *(Leib)* comme une donnée originaire et non comme le résultat d'un processus de constitution ni comme un simple organe du vouloir (Husserl) que la réversibilité tactile mérite d'être pensée comme geste en relation avec l'existence corporelle du Dasein prise dans une certaine tonalité et articulée à l'être ensemble.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, H. Mondor, G. Jean-Aubry (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1970, p. 412.

→ Abritement. Boss. Corps. Écriture. Geste. Husserl. Merleau-Ponty. Penser.

Mal

« Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien. » Berdiaev aimait à citer cette pensée de Gogol. Tout aussi douloureux serait de ne pas être à même de voir le mal dans le mal, pourrions-nous ajouter, et ainsi de manquer la malignité du mal. Telle est sans doute la raison pour laquelle Heidegger, dans les rares endroits où il aborde frontalement et nommément la question du mal, concentre toute son attention sur le mal dans le mal, sur la malignité même du mal *(die Bösartigkeit des Bösen)*. Précisons tout de suite que la rareté des occurrences ne veut pas dire que Heidegger aurait évité la question du mal ; bien au contraire : l'intensité et la profondeur avec laquelle il a médité la dévastation propre à notre temps, le crime contre l'humanité, la guerre, la violence, la maladie et enfin la douleur, montrent, s'il le faut, que la question du mal demeure au cœur de son souci de penser. Mais le déchaînement du mal, fût-il sans limites, n'est pas encore le mal lui-même – et redescendre de la manifestation du mal à son foyer le plus abrité en retrait, la malignité même du mal, n'est pas chose aisée et demande au fond une autre manière de dire. Il faudrait pouvoir parler du mal dans le même esprit que Tchekhov, ce médecin des corps et des âmes, demandant que l'on parlât de la souffrance (dans sa lettre à Olga Knipper du 2 janvier 1900) : « Les souffrances – il faut les exprimer comme elles s'expriment dans la vie, c'est-à-dire non à coups de pieds et de poings, mais d'un ton, d'un regard, non par des gesticulations, mais par la grâce. » Bref, s'agissant du mal, mieux vaut peut-être s'inspirer du proverbe chinois que cite Heidegger dans son séminaire tenu en commun avec Fink sur Héraclite : « Montrer une fois vaut mieux que dire cent fois » (GA 15, 34 ; *Héraclite*, p. 28).

C'est dans les premières pages de son *Dialogue hespérique*, écrit au printemps 1945 (traduit sous le titre *La Dévastation et l'attente*), que nous trouvons le développement le plus ample touchant le mal ; et celui-ci

s’achève avec cette définition (au sens propre de dé-finir : mettre dans ses limites) :

> [...] la malignité du mal, sous le visage de laquelle la dévastation advient à l’avenance, pourrait bien demeurer un trait fondamental *[Grundzug]* de l’être même [GA 77, 215].

L’hésitation (« pourrait bien ») ne porte pas sur le « domaine de définition » ; dans son cours sur *L’Ister* de Hölderlin (GA 53, 96), Heidegger avait déjà appelé à saisir expressément le mal « comme un trait d’aître de l’être lui-même, dans le domaine duquel l’être humain va son chemin ». De manière plus fondamentale, l’hésitation témoigne du fait que le mal n’est pas un *trait* de l’être au sens simplement d’une caractéristique *essentielle* (celle qui permet par exemple de reconnaître un *étant*) ; et quand bien même aurions-nous abandonné le plan où il y va des étants, ce trait de l’être n’est pas à entendre non plus au sens des « paroles directrices » qui rythment la « méditation se rapportant à l’être », telles qu’elles scandent par exemple le cours de l’été 1941 sur les *Concepts fondamentaux* (GA 51) : l’être est « ce qu’il y a de plus vide tout en étant profusion », « ce qu’il y a de plus commun tout en étant l’unique », « ce qu’il y a de plus compréhensible tout en étant le retrait », etc. Pour le dire de manière rapide, l’hésitation n’est pas ici une précaution de langage, mais relève de la chose même qu’il s’agit de penser : la malignité même du mal. C’est dans le bref passage de la *Lettre sur l’humanisme* concernant le mal que Heidegger le formule de la manière peut-être la plus décisive en écrivant :

> L’un et l’autre, le Sauf *[das Heile]* et le Furieux [*das Grimmige* – où Heidegger lit la *défigure* du mal] ne peuvent toutefois déployer leur aître dans l’être qu’en tant que l’être même est l’enjeu du combat *[das Strittige]* [GA 9, 359 ; *Questions iii*, p. 145].

C’est donc bien parce qu’il y a un combat en jeu – une explication élémentaire à la mesure du *polémos* héraclitéen (voir article combat) – que la malignité du mal « pourrait bien demeurer un trait fondamental de l’être ». Mais, encore une fois, comment l’entendre ?

1. Il faut commencer par l’entendre négativement : si le mal dans le mal est un trait de l’être, cela veut dire d’abord que le mal n’est pas l’apanage exclusif de l’être humain. Chaque fois qu’il aborde la question du mal, Heidegger insiste pour démarquer la malignité même du mal du mauvais au sens moral *(das Schlechte)*, c’est-à-dire de la mauvaiseté ou de la méchanceté propres aux agissements humains, « ce qui est répréhensible du

point de vue de la morale » ou de la « moralité des mœurs » (GA 77, 207). Ce point appelle une remarque importante. Il ne s'agit aucunement pour Heidegger d'enlever à l'être humain sa responsabilité devant le mal ; en dégageant dans *Être et temps* les soubassements existentiaux de la conscience morale (§ 54-57) et de l'être-en-faute original du *Dasein* (§ 58), Heidegger est allé très loin dans la mise en lumière abyssale de la *responsabilité* humaine dans l'horizon de son pouvoir-être le plus propre (et dans le cadre d'une désobstruction de la doctrine chrétienne du péché originel). Autrement dit, loin de déresponsabiliser l'être humain, Heidegger met l'accent, au contraire, sur la possibilité de saisir en quel sens une certaine entente de l'*humanité* devient la source effective du mal. Dans cet horizon, Heidegger aurait très bien pu souscrire à ces analyses célèbres de Max Scheler :

> Au cours de l'histoire occidentale, la souffrance a fait plus de progrès que le plaisir. Rousseau et Kant gardent raison sur ce point : la civilisation crée davantage de souffrances et des souffrances plus profondes qu'elle n'en diminue par sa lutte toujours plus étendue et toujours plus victorieuse contre les causes de la souffrance [*Le Sens de la souffrance*, p. 27].

Mais dans sa radicalité, telle qu'elle a pris source dans sa critique du nihilisme – l'autre visage de l'idée moderne de « civilisation » –, Heidegger poursuit et dépasse l'analyse de Scheler en allant jusqu'à supposer que dans cette lutte « contre les causes de la souffrance », la morale puisse se dévoiler elle-même comme une figure du mal – d'où ces deux répliques terribles de *La Dévastation et l'attente* :

> Le plus âgé : [...] la morale avec sa supériorité n'est jamais en mesure de saisir ce qu'est le mal, et encore moins de le surmonter ou même simplement de l'atténuer.
> Le plus jeune : Il se pourrait donc justement que même la morale, de son côté, et, avec elle, toutes les tentatives particulières de faire espérer aux peuples un ordre mondial et de leur assurer grâce à elle une sécurité mondiale, ne soient qu'un rejeton du mal [GA 77, 209].

2. Que la malignité demeure un trait fondamental de l'être veut également dire, toujours négativement, que le mal ne doit pas être entendu au sens métaphysique de la privation (d'être). Contre toute tentation métaphysique de théodicée, Heidegger retrouve indirectement les voies de la théologie pour tenter de penser, non une plénitude de mal, mais ce que nous pourrions nommer *un mal plein* (pensons ici par exemple à Pascal). Dans cette optique, il tente, à petites touches, de nommer la malignité à partir de la dimension mythique de l'« élémentaire » ou du « démonique ».

Évoquant, par exemple, dans une lettre l'interprétation jüngerienne des deux grandes paroles de Nietzsche sur l'être, il écrit :

> Le caractère destructeur dans la volonté de puissance ne signifie proprement jamais anéantissement au sens courant, mais désigne le retour constant du « démonique » dans le toujours similaire de l'« élémentaire » [GA 90, 278].

De même, dans la manière dont le déploiement du nihilisme « laisse s'engager et se déchaîner le non-aître absolu de Dieu », écrit Heidegger dans un autre texte (GA 67, 154), il est tout à fait possible de saisir comment la théologie « vire à la *diabologie* ». Mais c'est surtout au fil de ses grands cours sur les hymnes *Commémoration (Andenken)* et *L'Ister* de Hölderlin de l'hiver 1941/1942 et de l'été 1942 que nous trouverons les formulations les plus saisissantes du caractère effectivement *disajointé* et réellement *méchant* de la malignité comme trait fondamental de l'être (voir en particulier GA 52, 102-103).

Le propre du « démonique » comme du « diabolique » est de se manifester comme insurrection ou soulèvement *(Aufstand)*. Voilà pourquoi la figure par excellence sous laquelle il apparaît et disparaît est la fureur *(Grimm)*. C'est sur ce terme (présent déjà dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling et au-delà dans la pensée de J. Böhme) que Heidegger s'arrête de préférence pour donner à entendre ce que la malignité du mal a de « plein ». Ainsi dans *La Dévastation et l'attente* :

> La malignité est la part de soulèvement qui repose en fureur, de telle sorte à vrai dire que cette fureur abrite en retrait sa furie, tout en ne cessant du même coup d'en faire peser la menace. L'aître du mal est la fureur concentrée du soulèvement qui jamais n'éclate tout à fait, et qui, même quand il éclate, se dissimule encore, et dans sa menace secrète est souvent comme s'il n'était pas [GA 77, 207].

3. En dépit des accents parfois théosophiques que ces analyses du mal laissent échapper, nous trouvons dans cette description de la fureur propre à l'insurrection l'amorce d'une critique radicale de toute la métaphysique de la volonté, qui débouchera du même coup sur une pensée radicalement originelle de la liberté. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas donner à cette nomination mythique de la figure et défigure du mal plus d'importance qu'elle n'en a. Si le foyer de la malignité est l'insurrection, c'est d'abord et avant tout *dans la pensée* qu'elle trouve à se déployer – au sens où, pour Heidegger, toute pensée est pensée *de* l'être (génitif subjectif :

c’est l’être qui se donne et par là même donne à penser). Par conséquent, que la malignité du mal demeure un trait fondamental de l’être, veut aussi dire, *positivement cette fois*, que le mal est la dimension par excellence de ce que Heidegger a nommé le péril *(die Gefahr)*. Ainsi, parmi les trois périls qui « menacent la pensée », tels qu’il les a esquissés dans les aphorismes de *L’Expérience de la pensée*, c’est le second qui a trait au mal :

> *Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag.*
> Le péril ayant trait au mal, celui par conséquent qui a le plus de mordant, c’est la pensée elle-même. Il faut qu’elle pense contre elle-même, ce à quoi elle n’est que rarement portée [GA 13, 80 ; *Questions iii*, p. 29].

Dans sa très fine analyse de cette question du mal chez Heidegger, H. Crétella insiste sur le fait qu’il ne faut pas prendre à la lettre les termes « démonique » ou « élémentaire », que, d’après lui, Heidegger a mis précisément entre guillemets « pour dissuader de prendre en considération » la maléfique réalité qu’ils désignent. C’est bien plutôt cet aphorisme de *L’Expérience de la pensée* qui permet de penser la « nature du mal » en question derrière ces dénominations mythiques (dans « ‘‘L’affaire Heidegger’’ : un triple transfert ») :

> [La nature du mal] n’a rien d’apparenté à celle d’un « démon » possédant la pensée ou à celle, à l’inverse, d’« élémentaires » bas-fonds dont elle ne serait que le revêtement d’illusion. Le mal n’est au contraire rien de personnel ou de substantiel : il est constitué simplement par le dogmatique attachement de la pensée à l’orientation de son premier – ou de son précédent – mouvement. L’« adversaire », autrement dit, réside dans l’irréfléchi. Encore n’est-ce rien de fatal : non un malheur certain, mais seulement un « danger », lequel, fût-il le plus mordant, ne laisse jamais sans secours aucun.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – M. Scheler, *Le Sens de la souffrance*, trad. P. Klossowski, Paris, Aubier, 1936.

Bibliographie – H. Crétella, « ‘‘L’affaire Heidegger’’ : un triple transfert », *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007. – G. Guest, « La courbure du mal », *Ligne de risque* (1997-2005), Y. Haenel, F. Meyronnis (éd.), Paris, Gallimard, 2005.

→ Autodestruction. Brutalité. Conscience morale. Dévastation. Douleur. Extermination. *Gestell*. Insurrection. Liberté. Morale. Péril. Responsabilité. Shoah. Violence. Volonté.

Maladie / médecine

Depuis Platon, contemporain d'Hippocrate, la pensée n'a jamais cessé d'entretenir des liens avec la médecine : l'énigme de la maladie et de la santé a très tôt attisé son questionnement.

Heidegger manifeste lui aussi un intérêt passionné pour ces questions. Dès *Être et temps*, il envisage que la maladie tout autant que la mort, loin d'être une simple péripétie de l'organisme, soit un phénomène existential, « y compris médicalement », insiste-t-il (*ÊT*, 247). Puisque l'homme est le seul des étants pour lequel en son être, il y va de son être, rien de ce qui lui advient ne peut être explicité de manière simplement organique. Entendre ce dont il retourne dans la maladie suppose dès lors de s'arracher à la sinistre catéchèse positiviste qui naturalise l'homme en le dépossédant de son histoire singulière, de sa propre mort et de son corps vif. C'est, en effet, à une compréhension entièrement renouvelée de ce qu'est le corps vif que nous conduit la pensée du *Dasein* si, comme Heidegger le dit, « l'être-corps *[leiben]* relève de l'être-au-monde qui est en premier lieu une entente de l'être » (*Zollikoner Seminare*, p. 248 ; *Séminaires de Zurich*, p. 274).

Bien que cela soit rarement mis en évidence, l'entente de la maladie dans sa constitution destinale incite le malade à poser la question simple et abyssale : que *me* dit *ma* maladie ? Une telle question, transportant le Dasein auprès de lui-même, le plonge dans l'angoisse.

Heidegger souligne que l'angoisse ne saurait être déclenchée physiologiquement, et qu'à l'inverse le « déclenchement physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que le Dasein dans le fond de son être s'angoisse » (*ÊT*, 190). La tonalité fondamentale de l'angoisse arrache l'être-au-monde à la tranquille familiarité quotidienne pour lui restituer son pouvoir être le plus propre : elle lui découvre son être-vers-la-mort. L'angoisse est ainsi la grande clarté qui se fait jour pour le Dasein. Ce qui lie l'angoisse à la maladie ne peut être pensé que si la maladie est elle-même conçue comme un phénomène existential. La corporéité vive a part à cela car la maladie est loin d'être une circonstance anodine de l'existence : c'est pourquoi elle a un lien avec l'angoisse. La maladie toutefois est un des visages les plus équivoques que peut revêtir l'angoisse du Dasein car elle la révèle et la dissimule tout à la fois : elle la révèle en cela même qu'elle la dissimule.

La maladie peut certes faire place à l'angoisse, mais les douleurs et les peurs auxquelles elle donne lieu peuvent être tout autant l'occasion de l'esquiver. Dans la maladie, l'angoisse peut devenir accessible au Dasein et sa mort lui être restituée dans sa plus secrète imminence. Toutefois, cette angoisse peut tout aussi bien demeurer en retrait lorsque la douleur et le mal, tyrannisant l'expérience, orientent l'existence tout entière vers les soins : celle-ci peut alors devenir otage de la douleur, de l'anxiété et de la peur. Or, si la « peur est l'angoisse dévalée à même le monde, impropre et cachée à elle-même comme telle » (*ÊT*, 189), il ne faut surtout pas confondre l'angoisse de la mortalité avec la peur ultime : la peur de décéder. Ainsi, la gravité de la maladie n'est pas toujours nécessairement le gage d'un libre rapport à l'angoisse. Plus le corps est atteint au cours d'une maladie, plus on prétend avoir à affronter une menace, à arrêter un mal externe, à « combattre », à « mobiliser ses défenses » le langage courant et un certain langage médical usuel sont, à cet égard, révélateurs. Imputer les faiblesses et les déroutes dont le corps vif et, ce faisant, le Dasein pâtissent à quelque chose d'extérieur et d'inopiné, est, en effet, plus supportable à beaucoup que l'idée d'un mal intrinsèque. Bref : on préfère « avoir une maladie » et « avoir un corps » plutôt qu'exister son corps et être malade. Pourtant, la maladie a du sens et une portée existentiale. Aussi, est-ce l'être-au-monde, le Dasein qui *est* malade. Dans les *Zollikoner Seminare*, Heidegger déclare :

> La question de la maladie est à mettre entièrement en relation avec l'imperfection de l'être homme. Toute maladie est une perte de liberté, une restriction des possibilités de vivre [p. 202].

Cette dimension doit être au cœur de la médecine. Les soins, en effet, se fondent sur une relation thérapeutique, ils relèvent de ce que Heidegger caractérise plus généralement comme « le mode positif du souci mutuel » (*ÊT*, 122). Celui-ci peut engendrer toutes sortes d'attitudes dont les deux suivantes sont les extrêmes : « se précipiter au secours de l'autre en se substituant à lui » et « le devançant, aider l'autre à y voir clair dans son propre souci et à se rendre libre pour lui » (*ÊT*, 122). Or, qui dispense des soins est souvent tenté de se substituer à l'autre de manière autoritaire ou, au contraire, de se montrer trop peu secourable, c'est pourquoi une relation thérapeutique juste, c'est-à-dire exempte à la fois de toute forme de domination et de toute négligence, demeure exceptionnelle.

Dans la mesure où les Séminaires qui se sont tenus à Zollikon durant une dizaine d'années chez son ami Medard Boss furent destinés à des médecins psychiatres et à des étudiants en ce domaine, précisons que lorsque Heidegger parle de « maladie », il n'introduit aucune restriction de nature à limiter son propos à ce qui est communément appelé la « maladie mentale ». Ce qui revient à bien entendre que les maladies à dominante dite « physique » ou « mentale » relèvent de la même structure existentiale. D'ailleurs Heidegger se montre, s'agissant du moins du poète Hölderlin ou de Nietzsche, fort prudent à l'égard de la terminologie médicale. « Ce qu'avec nos critères fragiles et bornés nous appelons *maladie mentale »*, écrit-il dans le cours de l'hiver 1934/1935 consacré à l'hymne *La Germanie*. Cette prudence terminologique n'empêche nullement le penseur de manifester un réel intérêt pour le renouvellement de la pratique thérapeutique, particulièrement dans le domaine de la psychiatrie. Aussi Heidegger accompagna-t-il soigneusement l'élaboration du *Précis de médecine et de psychologie (Grundriss der Medizin und der Psychologie)* de Boss au long des huit années de sa rédaction, comme lui-même en atteste à plusieurs reprises, dans les lettres qu'il adresse à son épouse Elfride ou à Boss lui-même, particulièrement celles échangées entre 1966 et 1970.

Les sciences qui fondent la médecine : la biologie et la physiologie sont certes nécessaires, mais elles se révèlent insuffisantes pour fournir un horizon d'entente satisfaisant de ce que signifie être malade parce qu'en toute maladie, il y va de la destinée singulière, de l'existence d'un malade et de tout ce qui entrave le libre déploiement de ses possibilités propres. Heidegger écrit dans le cours sur *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage* :

> La maladie n'est pas la perturbation d'un processus biologique mais un événement qui advient dans l'histoire d'un homme, quelque chose qui se fonde, entre autres choses, sur une manière d'être disposé affectivement [GA 38, 153].

Or, il est des conditions de vie, des fréquentations, des tâches assignées qui, comme il se dit fort justement, « rendent malade ». Déjà, la clinique traditionnelle était à même de reconnaître que, sous les mêmes dehors anatomiques, on peut ou être malade ou ne pas l'être, si l'anatomie pathologique n'engendre pas de symptômes. Cependant, la médecine a tendance à vouloir soigner les organismes atteints de maladies et non les hommes malades, tant elle demeure aveugle à ce qui rend possible

l'humanité de l'homme. Avec les moyens techniques dont la médecine contemporaine dispose, cette cécité tend encore à se renforcer. La médecine court sans cesse le risque de perdre de vue l'existence pour considérer le prétendu « fonctionnement » de l'organisme ou de tel ou tel organe, transformant le praticien en simple dépositaire de savoirs techniques spécialisés. Dans un discours prononcé lors de la cérémonie de mariage de jeunes médecins, le 19 octobre 1962, Heidegger traite de la « sauvegarde de la médecine au sein du monde technique de la société industrielle moderne ». Encore faut-il préciser que ce qui menace la médecine ressortit à une violence dévastatrice plus ample qui porte notamment atteinte à l'humanité de l'homme. Ainsi « sauvegarder » ici ne veut pas dire s'en remettre à une médecine surannée, cela veut dire « fonder », réinventer la pratique médicale afin que, plus libre à l'égard de la technique, celle-ci devienne capable de rencontres thérapeutiques vraies et que l'homme, restitué à sa finitude de mortel, restaure, autant qu'il est possible, son rapport à l'être. La médecine en effet ne produit pas la guérison quand celle-ci peut survenir, pas plus qu'elle ne produit un nouvel équilibre dans les maladies chroniques avec lesquelles il faut apprendre à vivre, mais, de manière plus modeste et néanmoins décisive, y contribue. C'est pourquoi le médecin doit savoir qu'il est l'« occasion » et non l'auteur de la guérison, comme le dit Heidegger s'entretenant avec Boss le 9 mars 1966. Ainsi, en une époque où le dogmatisme de la science obnubile l'humanité, il demeure nécessaire qu'il y ait des médecins qui pensent.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Berne, Hans Huber, 1971.

→ Biologie. Corps. *Daseinsanalyse*. *Stimmung*. Tolstoï.

Maldiney, Henri (né en 1912)

L'éminente figure d'Henri Maldiney illustre de manière exemplaire l'étonnante ambivalence de la réception de Heidegger en France. Auteur d'un travail phénoménologique d'une portée considérable faisant presque entièrement fond sur la pensée de Heidegger (essentiellement en fait le Heidegger d'*Être et temps*), sa lecture fait pourtant preuve parfois d'un

manque élémentaire de *reconnaissance* – au double sens du terme – qui entrave le dialogue en devenant la source de maints contresens. Herméneutique de la rupture dont il formule lui-même la loi étrange : « Ce n'est que parce que j'attache une importance fondamentale à la pensée de Heidegger que je me sens porté à m'en écarter. C'est en raison de l'estime que j'ai pour Heidegger que je m'en sépare » (« Entretiens » dans *Henri Maldiney*, p. 198).

Élève de Lachièze-Rey, H. Maldiney reçoit une formation classique de normalien (lectures approfondies de Descartes et de Kant et diplôme sur Fichte). Mais le chemin tout tracé de l'étudiant en philosophie se voit bouleversé par la rencontre, en 1936, de Cézanne :

> Tandis que j'étais devant la Sainte-Victoire, celle de Leningrad, il y avait le surgissement d'une réalité dans laquelle j'étais engagé. Et déjà, confusément je pressentais que la réalité n'apparaît qu'au moment même de votre propre existence surprise. [...] Se surprendre exister est une chose rare, c'est pourquoi dans une vie l'existence est rare. Et beaucoup de gens pensent en dehors de ces moments, donc pensent tout à fait à côté [*ibid.*, p. 182].

La lecture d'*Être et temps*, au stalag pendant toute la durée de la guerre, les échanges ensuite avec Kuhn et Binswanger, lui permettront de donner une assise théorique à cette *surprise* (qu'il n'aura de cesse de développer dans son enseignement à Gand puis à Lyon). Au-delà de tout existentialisme, H. Maldiney a parfaitement vu comment dans *Être et temps* l'analyse existentiale engageait d'abord la question de l'être :

> L'existence n'est pas, par définition. Qu'est-ce qui pourrait la signifier ? Sa réalité serait encore à attester parce qu'elle serait à exister. Cela n'a pas de sens. C'est donc devant cette nudité basale que commencent l'être et la pensée. Jusqu'ici, le philosophe qui a établi de plus près cette situation, c'est Heidegger, assurément. Lui seul a dit qu'au fond la conscience est un *deus ex machina* [*ibid.*, p. 185].

Même s'il continue à traduire *Dasein* par *être-là*, H. Maldiney est un des premiers en France à avoir compris qu'il n'avait de sens que comme *être* <u>*le*</u> *là*. Et c'est ce *là* – plus finement encore le *y* qui s'abrite au cœur du là : la question du *lieu* telle qu'elle est indissociable de l'*avoir lieu* – qu'il n'a cessé d'interroger. C'est autour de cet *y être* que s'ordonnent ses trois domaines de recherche : la parole – être *au* monde à partir du pli où s'articulent être et étant (*Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, 1975, et les deux livres sur Ponge) ; la folie – ce qui a lieu quand je n'*y* suis plus (*Penser l'homme et la folie*, 1991) ; l'*ek*-sistence de l'œuvre d'art enfin, qui

donne lieu à ses deux plus beaux recueils : *L'Art, l'éclair de l'être* (1993) et *Ouvrir le rien, l'art nu* (2000).

Qu'y a-t-il ? Il *y* a, simplement – en même temps que j'*y* suis : « Ce qui s'ouvre c'est le *y*, comme lieu d'être qui appelle à être » (*Ouvrir le rien...*, p. 445). Mais *qu*'il y ait, en quel sens cela a-t-il lieu d'être ? Le sens de cette question – la question de H. Maldiney – s'éclaire au jour de l'art, ou plutôt avec la rencontre de ce qu'a d'*unique* toute véritable œuvre d'art – le rythme qui la fait exister :

> L'art met en vue en le mettant en œuvre ce dont la mise en vue est par ailleurs impossible : l'ouverture du Vide et du Rien, qui ne sont rien d'étant [...]. Ils n'ont lieu qu'à s'ouvrir avec le rythme. Un rythme a lieu dans l'Ouvert pour autant que l'Ouvert s'ouvre en lui sous la forme du Vide et du Rien. Un rythme ne se déroule pas devant nous comme un spectacle. Nous l'existons de toute notre présence. Il ne se donne pas à voir mais à être. [...] Il n'est pas un rien étant comme le rien qui constitue le trop-plein de la psychose mélancolique ou la fin pérenne du monde dans la schizophrénie. Il s'ouvre à même l'événement-avènement dans l'exclamation ubiquitaire duquel éclate la surprise de l'Ouvert [*ibid.*, p. 451].

C'est d'ailleurs sur ce point que s'enracine à contresens la critique récurrente que H. Maldiney adresse à Heidegger : la manière dont celui-ci se serait attaché au projet et à la résolution lui aurait presque fait rater le phénomène de l'Ouvert !

> Il n'y a d'avènement qu'à s'ouvrir, et l'Ouvert est toujours non pas proprement un Ouvert mais une ouverture. Voilà précisément ce qui dans les débuts de Heidegger est absent. Il en a eu un peu conscience à la fin dans l'entretien [...] dont il s'est servi pour faire le commentaire de *Sérénité*. C'est là qu'il parle de la *libre étendue* et où il est obligé, sans trop le dire, d'abandonner l'idée d'un projet [« Entretiens », p. 200].

En d'autres termes, H. Maldiney n'a pas su voir qu'en contrepoint de l'ouvertude d'être le là *l'ouvertude de l'être* était déjà à l'œuvre dans *Être et temps*, et que dès 1932, avec la pensée de l'*Ereignis*, elle allait venir au premier plan (sur l'ouvert et l'allégie qui lui est plus originelle, on peut lire depuis 1949 le texte « Pourquoi des poètes ? » dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*). En un mot, comme bien d'autres lecteurs, H. Maldiney est resté aveugle à la *Kehre*. Soulignons plutôt ici la manière originale dont ce manque de reconnaissance lui a permis de frayer son propre chemin en vue d'ouvrir le rien.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – Ch. Younès (dir.), *Henri Maldiney. Philosophie, art, existence*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 2007 ;

H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, Fougères, Encre marine, 2000.

Bibliographie – Pour une première approche, lire « Philosophie, art et existence » et « La rencontre et le lieu » ainsi que les Entretiens dans le recueil *Henri Maldiney* publié aux Éditions du Cerf sous la direction de Ch. Younès en 2007 (avec une bibliographie) – passer ensuite au grand opus *L'Art, l'éclair de l'être*, Paris, Éd. du Cerf, 2012.

→ Art. Binswanger. Cézanne. *Daseinsanalyse*. Flagrance. Il y a. Levinas. Merleau-Ponty. Ouvertude. Sartre.

Mallarmé, Stéphane (1842-1898)

Heidegger fut assez tôt un lecteur de Stefan George et c'est peut-être par lui d'abord qu'il rencontra vraiment le nom de Mallarmé. George, en effet, qui s'adressa toujours à Mallarmé en l'appelant « cher Maître », l'a traduit également et le nomme avec importance dans cet hommage à la France qu'est le poème « Francs » dans *Le Septième Anneau* : *« Und für sein denkbild blutend : MALLARMÉ. »* « Et saignant pour l'Idée : MALLARMÉ. » Rare en allemand et difficile à traduire, le mot *denkbild* qu'emploie George n'en recueille pas moins admirablement le projet mallarméen. Presque synonyme de *Sinnbild* qui signifie couramment symbole et emblème, *Denkbild* laisse entendre non pas un vague « symbolisme », mais comment la plus extrême abstraction prend forme dans le corps de la langue – comment, de « cet emploi à nu de la pensée » résulte, dit Mallarmé dans la préface à *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, « une partition ». Littéralement, le mot *Denk-bild* (de *denken :* penser et *Bild* : image, figure) désigne l'essence du dire mallarméen qui, dans un geste d'abolition du réel, laisse musicalement se configurer l'idée (« idée même et suave », dit une page de *Variations sur un sujet*). C'est ainsi qu'avec Mallarmé la pensée (qui de manière tout hégélienne est travail du néant) s'étale sur le blanc de la page pour donner forme, dans la seule matière des mots, à la « notion pure ».

Dans les livres de Heidegger à proprement parler, Mallarmé est absent, mais il y a chez lui une présence du poète, dont les traces sont éparses, dans des lettres ou des notes. Heidegger possédait l'édition de la Pléiade des *Œuvres complètes* de Mallarmé, établie par Henri Mondor et G. Jean-Aubry. Dans le n° 13 de la *Nouvelle Revue Française* (1954) où fut publiée,

sous le titre « Le sentier », une première traduction française par J. Gérard du *Feldweg*, il découvrit aussi « Un sonnet inconnu de Mallarmé ». Il s'agit du poème « Alternative » qui constitue une version intermédiaire entre le sonnet « De l'Orient passé des Temps » et la version publiée par Mallarmé « Quelle soie aux baumes de temps ». Dans ce poème de la plus pure facture mallarméenne qu'il trouve « très beau » (lettre à Jean Beaufret du 4 avril 1954), sont évoqués le « Néant » et « La lueur parjure de l'Être » qui disparaîtront de la version définitive. La brève présentation qu'en donne H. Mondor offre aussi l'occasion au penseur de lire l'importante lettre du 24 septembre 1866 à Villiers de l'Isle-Adam où Mallarmé résume ce que Hugo Friedrich nomme dans *Structure de la poésie moderne* « le schéma ontologique » de sa poésie.

Hugo Friedrich était professeur de littérature et langues romanes et arriva à l'université de Fribourg en 1937 ; c'est précisément avec lui que Heidegger aura sans doute le plus parlé de Mallarmé, comme en témoigne leur correspondance (publiée dans le *Jahrbuch-Heidegger, Heidegger und der Nationalsozialismus*, vol. IV. 1 : *Dokumente*). Le 4 novembre 1947, Heidegger le remercie pour l'envoi de textes de poètes en français et précise : « Avec Beaufret, qui connaît bien Mallarmé, j'en ai un peu lu. » Mais c'est surtout la lettre du 14 janvier 1972 qui constitue le témoignage le plus important, dans lequel Heidegger interroge son collègue et ami notamment sur le sens du « schéma ontologique » :

> Que le poète a l'être en vue, n'en témoigne pas seulement son admirable « Définition » de la « Poësie » dans la lettre du 27. IV. 84, une année exactement avant « Le nénuphar blanc », mais de manière encore plus décisive, la confession qu'il fait dans la lettre du 7. VIII. 91 sur le *« c'est »*.

Il s'agit en effet de deux lettres majeures. La première est la célèbre réponse à Léo d'Orfer (« ''Définissez la Poésie''. Je balbutie, meurtri : ''La Poésie est l'expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l'existence : elle doue ainsi d'authenticité notre séjour et constitue la seule tâche spirituelle.'' »), dont on trouve aussi un écho dans une annotation marginale du premier texte d'*Acheminement vers la parole* (GA 12, 28). Heidegger écrit alors que :

> Si l'on fixe son attention uniquement sur le parler humain, si on prend ce dernier seulement comme extériorisation vocale de ce qui est intérieur à l'homme, si l'on tient le parler ainsi représenté pour la parole elle-même – l'aître de la parole ne peut alors jamais apparaître autrement que comme expression *[Ausdruck]* et activité de l'homme.

Dans la marge, à l'endroit du mot *Ausdruck* (expression), il note en français : « expression (Mallarmé) », et dans la lettre à Friedrich, il souligne également ce point – cette « *crux* » – pour l'inviter à s'interroger précisément sur la situation métaphysique de l'ontologie mallarméenne. Cependant, souligne Heidegger, qui se garde toujours d'appliquer vertement toute philosophie à la poésie :

> Il ne nous est évidemment pas permis de fixer la langue du poète sur la base d'une terminologie philosophique. Il me semble que ce qui donne la mesure pour la propre « définition » de la poésie de Mallarmé est de loin beaucoup plus fécond – en particulier pour l'interprétation de « Le nénuphar blanc » – que la pensée de « l'explication orphique de la Terre » – avec cette dernière, on arrive aussitôt dans le plus obscur de l'obscur.

« L'explication orphique de la Terre, qui est le seul devoir du poëte et le jeu littéraire par excellence », c'est ce dont parle Mallarmé à Verlaine dans sa lettre du 16 novembre 1885. Mais dans une lettre où il invite surtout Friedrich à clarifier les termes qu'il emploie et l'horizon ontologique dans lequel il parle, on ne s'étonne pas de voir Heidegger préférer les textes de Mallarmé directement orientés vers l'être à ceux sur la dimension orphique qui exigeraient de tout autres éclaircissements, sans doute bien plus difficiles encore. On ne peut plus directe est en revanche la confession qu'évoque Heidegger dans la lettre de Mallarmé à Francis Vielé-Griffin du 7 août 1891 :

> *C'est*, titre d'une interminable étude et série de notes que j'ai là sous la main, et qui règne au dernier lieu de mon esprit. Tout le mystère est là : établir les identités secrètes par un deux à deux qui ronge et use les objets, au nom d'une centrale pureté.

À la fin de la lettre, qui convie Friedrich à une discussion, Heidegger évoque finalement ce qui l'occupe plus intimement, le voisinage de la poésie et de la pensée :

> La déperdition de l'aître de la parole qui étend sa menace à travers les *sciences* du langage, voilà ce qui est inquiétant. Et *avant* cela : la scission en laquelle se différencient l'étant recueilli en poème et l'être recueilli en pensée. Où se tient, eu égard à la différence ontologique entre être et étant, le dire du poète ? Ma *question* depuis des dizaines d'années.

Quant à Mallarmé, c'est enfin dans quelques lettres à Hannah Arendt que nous rencontrons son nom. Dans celle du 10 août 1967 où Heidegger écrit :

> C'est le lendemain de notre rencontre [...] que j'ai retrouvé le passage auquel se réfère la citation de Mallarmé chez Benjamin, grâce à des notes que j'avais prises de Mallarmé se rapportant au

rapport entre penser et poétiser.

Le lendemain, H. Arendt le remercie pour la référence (*Variations sur un sujet*, p. 363 s. avait indiqué Heidegger en précisant : « Le texte est très difficile et mériterait une traduction très regardante »). Cette citation de *Crise de vers*, elle l'insère à la fin de son texte sur Walter Benjamin dans *Vies politiques* où elle écrit :

> Que cela veut-il dire, sinon qu'il [Benjamin] a compris la langue en général à partir de la poésie ? Et c'est précisément ce que la dernière phrase, non citée par lui, où culmine l'aphorisme de Mallarmé, dit en toute discrétion : « Seulement, sachons n'existerait pas le vers : lui, philosophiquement rémunère le défaut des langues, complément supérieur. » En quoi je n'ai fait que répéter, d'une façon un peu plus détaillée, qu'avec Benjamin nous avons affaire à quelque chose qui est en fait, sinon unique en son genre, du moins extrêmement rare – au don, de *penser poétiquement* [p. 305].

C'est cette faculté de penser en configurant à même la page l'état essentiel de la parole qui culmine chez Mallarmé et que George évoquait d'un seul mot qui n'a pas manqué de retenir l'attention de Heidegger ; il évoque une dernière fois le poète dans la lettre à H. Arendt du 15 février 1972 : « [Hugo] Friedrich a fait récemment une bonne conférence sur le poème en prose de Mallarmé ''Le nénuphar blanc'', lors d'une séance qui s'est tenue ici de l'Académie des sciences de Heidelberg ; nous en avions débattu auparavant. » Heidegger aimait particulièrement ce poème et son goût fait ici montre d'une grande sûreté – comme le dit Henri Mondor dans sa majestueuse *Vie de Mallarmé* :

> C'est une évocation dont la délicatesse, l'humour, la virtuosité syntaxique, la fraîche fluidité ont fait un chef-d'œuvre. À qui lui accorde une lente lecture, elle donne un rare plaisir ; elle entraîne dans son indolence mélodieuse [p. 463].

Je suis « un lecteur fort lent », écrit Heidegger à plusieurs reprises à Hannah Arendt.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Karl Alber, 2009. – H. Arendt, « Walter Benjamin », *Vies politiques*, trad. A. Oppenheimer-Faure, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986. – S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll.

« Bibliothèque de la Pléiade », 1970. – H. Mondor, *Vie de Mallarmé*, Paris, Gallimard, 1941.

→ Benjamin. Friedrich. Poésie. Rien. Rimbaud. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Marbourg

Avant d'être le premier et le principal centre du néo-kantisme, la pittoresque et très jolie ville de Marbourg avec ses rues en pente raide et couronnée par son château a été un lieu riche d'histoire illustre à bien des titres. La merveille de Marbourg, c'est d'abord sainte Élisabeth de Hongrie (« la Jeanne d'Arc des Allemands », dit Joseph Rovan). L'église où elle repose dans une magnifique châsse est un lieu de pèlerinage et un vénérable monument dont les vitraux du XIIIe siècle, les statues et les bas-reliefs retracent la vie légendaire de la souveraine au cœur débordant d'amour qui s'échappait du palais royal pour distribuer des aumônes et nourrir les pauvres ; le portrait qu'Edith Stein a tracé d'elle, pour son sept centième anniversaire, mérite d'être lu. La théologie évangélique a trouvé plus tard dans cette ville un de ses lieux d'élection, l'université se prévalant d'être la première d'Allemagne à avoir reçu la visite du Réformateur, mais celle-ci doit aussi son prestige à maints lettrés et savants qui ont assuré son renom et dont la liste (Denis Papin, Christian Wolff, Friedrich Karl von Savigny, Emil von Behring, etc.) serait trop longue à dresser. Des écrivains qui ont décrit et célébré Marbourg (Ricarda Huch, Ina Seidel, etc.), il n'en manque pas non plus. Jean Beaufret a pu lire, dès 1945, le poème « Marbourg » de Boris Pasternak dans le numéro 7 (septembre 1945) de *Confluences* (p. 713-716), texte fondateur de la vocation du poète.

L'appel que lui a fait la faculté de philosophie, Heidegger le doit à l'amitié qui liait Husserl à P. Natorp mais aussi au mémoire sur Aristote qu'il a fait parvenir à l'appui de sa candidature. C'est ainsi que le séjour de cinq ans qu'il va faire dans cette ville va se trouver placé sous le signe des trois noms, Aristote, Luther et Kant, mais c'est en quelque sorte en « messager » de Husserl qu'il arrive dans la capitale du néo-kantisme qu'est alors Marbourg et qu'il va même audacieusement y proposer une interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure*. À quel point Aristote est sous-jacent à tout son travail de ces années-là, on le voit

dans le cours sur *Le Sophiste* qui a tellement impressionné ses étudiants (et inquiété quelques collègues) comme on le voit aussi dans *Être et temps* où Aristote reste, pour ainsi dire, la partie immergée de l'iceberg. Et puis il y a Luther qu'il étudie avec passion (pour lui, Luther passe alors avant sainte Élisabeth !). La théologie évangélique brillamment représentée par son collègue Bultmann s'impose à son attention. À Marbourg, Heidegger, qui a toujours vécu jusque-là dans un milieu catholique, se trouve confronté à la tradition luthérienne et il s'engage dans une explication de fond avec elle. Les relations avec Bultmann sont particulièrement fructueuses et sympathiques, ils ont beaucoup d'étudiants en commun, les discussions vont bon train et une fructueuse collaboration s'instaure. En témoigne la conférence, dédiée à Rudolf Bultmann, *Phénoménologie et théologie* (GA 9, 47-67).

Arriver à Marbourg, c'est pour Heidegger l'aboutissement de tout un parcours. Le voilà enfin professeur d'université comme c'était depuis longtemps, presque depuis toujours, son ambition et son programme. Tout n'est cependant pas facile en un temps où « les enfants allemands souffrent de la faim », comme le proclame une poignante affiche de Käthe Kollwitz. Heidegger est d'abord venu seul à Marbourg, sa famille ne pouvant l'y rejoindre qu'au bout d'un certain temps. En attendant, quand il reçoit son traitement, il en envoie la plus grande partie par mandat-poste à Fribourg, mais par ces temps d'inflation, entre le moment où la somme est postée et celui où elle arrive à destination, l'argent a déjà perdu la moitié de sa valeur. Le fait est là : l'extraordinaire travail accompli dans ces années, où sur la page de titre d'*Être et temps* le nom de l'auteur va s'accompagner de la mention *« Marburg an der Lahn »*, aura été accompli avec le budget de saint François d'Assise (dès son arrivée à Marbourg, Elfride Heidegger a ouvert un petit cours pour enfants handicapés afin d'ajouter ses propres revenus à ceux de son mari).

Les années de Marbourg ont peut-être été les plus heureuses de la vie de Heidegger, il avait toujours plaisir à en parler et si l'on ajoute à *Être et temps* les dix volumes de cours maintenant publiés, plus les lettres échangées avec Rudolf Bultmann, Karl Jaspers et Hannah Arendt, on ne peut qu'être stupéfait par la fécondité de cette période vécue cependant dans des conditions économiques et politiques bien difficiles (« l'époque de la République de Weimar, écrit Hannah Arendt, ne se montrait aucunement à ceux qui vivaient en elle dans la lumière rose dans laquelle on la voit

aujourd'hui »). Une des raisons du dynamisme et de la productivité de Heidegger dans ces années-là vient des stimulations que lui apporte son enseignement. Ses cours ont du succès et surtout ses relations avec les étudiants sont excellentes, ces étudiants pour qui, dit encore Hannah Arendt, « la philosophie n'était pas un gagne-pain, bien plutôt la discipline de crève-la-faim résolus et, pour cette raison même, fort exigeants » (*Vies politiques*, p. 308). Des témoignages sur ces années existent, parmi lesquels on peut citer les *Souvenirs* de Hans Jonas ou les *Années d'études philosophiques* de H. G. Gadamer. « Comme on a bien travaillé quand nous étions à Marbourg ! » Heidegger se plaît à le répéter tout à la fin de sa vie dans les dernières lettres qu'il adresse à Bultmann, et on sent l'émotion avec laquelle il le fait.

François Vezin.

Ouvrages cités – H. Arendt, *Vies politiques*, trad. B. Cassin, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986. – H. G. Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique*, trad. E. Poulain, Paris, Criterion, 1992. – M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie », trad. M. Méry, dans E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972. – H. Jonas, *Souvenirs*, trad. S. Corneille, Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2005.

Bibliographie – K. Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, 1930 ; réimprimé dans *Heidegger und die Theologie*, Gerhard Noller (éd.), Munich, C. Kaiser, 1967. – B. Pasternak, *Marbourg* & *Sauf-Conduit* dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990.

→ Arendt. Bultmann. Jonas. Löwith. Néo-kantisme. Spitzer. Weiss.

Marcuse, Herbert (1898-1979)

Marcuse fut un étudiant de Heidegger ; avec lui, il prépara et soutint sa thèse, en 1932, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. La même année, il adhère à l'Institut de recherches sociales de Francfort, communément appelé l'École de Francfort, alors dirigée par Horkheimer.

Ses engagements politiques, à l'extrême gauche, lui firent quitter l'Allemagne dès 1933 pour les États-Unis.

En 1976, revenant sur l'enseignement de Heidegger, il déclara :

> Que Heidegger ait eu une profonde influence sur moi, cela ne fait aucun doute et je ne l'ai jamais nié. C'est de lui que je dois pour une grande part d'avoir appris ce que c'est réellement et précisément que la *pensée*... [Entretien avec Richard Kearney, cité dans Fr. de Towarnicki, « Entretien avec Herbert Marcuse », p. 100].

Dans l'entretien avec F. de Towarnicki, il dit ce que fut sa réaction en apprenant l'engagement de Heidegger en faveur du nazisme : « Ce qu'on me raconta alors me fit l'effet d'une bombe » (*ibid.*, p. 101). Engagement impardonnable, à ses yeux, comme fut aussi impardonnable, après la guerre, l'apparent « silence » de Heidegger, « attitude d'autant plus inadmissible qu'après avoir passé son œuvre au crible, nous avons bien dû admettre que rien, absolument rien, dans celle-ci ne permet d'établir le moindre rapport entre sa démarche et le nazisme ou une quelconque tentation totalitaire » *(ibid.)*.

Mais le nœud de la relation entre Marcuse et Heidegger est ailleurs, dans le rapport à la question de la technique. En 1964, paraît *L'Homme unidimensionnel*, traduit en France en 1968. Marcuse y expose le caractère totalitaire du capitalisme, qui produit la « mobilisation totale », l'« unidimensionnalité » de l'être humain. Les analyses d'*Être et temps* sur la quotidienneté du Dasein et, en particulier, sur le *on* sont ainsi sous l'éclairage marxiste des effets de la production capitaliste sur l'existence de l'individu.

C'est ce malentendu que commente Heidegger au Thor :

> [...] renversant à sa manière l'idéalisme de Hegel, Marx exige qu'on donne la préséance à l'être sur la conscience. Comme il n'y a pas de conscience dans *Être et temps*, on peut croire lire ici du Heidegger ! C'est du moins ainsi que Marcuse a lu *Être et temps* [*Questions iv*, p. 288].

Plus largement, ce sont le système capitaliste et la démocratie libérale qui, d'après Marcuse, déterminent la technique – dès lors entendue comme technologie ; alors que dans l'horizon de l'être, celui de Heidegger, capitalisme et démocratie libérale ne sont que des visages de la technique qu'il faut traverser pour entendre quelque chose à son sens –, à ce titre, la technique n'est pas chose sur quoi notre vouloir peut agir.

Marcuse déclare à Towarnicki :

> Nous vivions une époque où des problèmes urgents se posaient. La « question de l'être », telle que la posait Heidegger, prit peu à peu la place des descriptions concrètes de l'existence qui nous avaient enthousiasmés dans *Être et temps* et les catégories existentiales – celles de la vie quotidienne – s'évanouirent dans l'abstraction. Un véritable retournement se produisait. Il n'offrait aucune prise à l'action. Nous perdions pied [...]. La « question de la technique » telle que la pose Heidegger reste trop abstraite, plutôt décevante. J'ai opté pour une analyse concrète de certaines tendances du capitalisme américain qui met au pas une société entière, englobant toutes les dimensions de l'existence privée et publique... [*ibid.*, p. 100].

L'impatience d'agir, l'urgence, dit-il, le mène ainsi à abstraire l'analytique du Dasein de ce dont elle relève pourtant indissociablement dès le départ, à savoir la question du sens de l'être (*ÊT*, 151). C'est la même impatience qui anime ou agite, au-delà de Marcuse, d'autres excellents auteurs qui témoignent, eux aussi sur un mode offensif ou révolutionnaire, de cette ouverture *borgne* sur le phénomène technique mis au jour par Heidegger (par exemple, G. Debord dans ses *Commentaires sur la société du spectacle* : « En 1967, j'ai montré dans un livre, *La Société du spectacle*, ce que le spectacle moderne était déjà essentiellement : le règne autocratique de l'économie marchande ayant accédé à un statut de souveraineté irresponsable et l'ensemble des nouvelles techniques de gouvernement accompagnant ce règne »). Ces auteurs voient quelque chose de la technique, mais ils voient à moitié. À chaque fois, leur analyse critique de la technique est lucide, mais à chaque fois aussi elle ne peut aboutir qu'à la question tchernychevskieno-léniniste qui, en fin de compte, gouverne toute leur analyse : *que faire ?* Que faire, une fois admis avec Heidegger le règne planétaire de l'Arraisonnement ? La question même déjà reste prisonnière de l'étant sur lequel règne l'Arraisonnement ou le Dispositif technique. À l'arrière-plan, telle une antienne, la XIe thèse de Marx sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, il s'agirait de le *transformer*. » Retenue par la préoccupation de l'étant, leur analyse incline ainsi d'emblée vers la critique de l'économie et de l'industrialisation et des politiques qui les servent. La réponse, quelle qu'elle soit, atteste alors l'appartenance de l'analyse au plan du seul étant, être humain compris, de son administration ou, comme on dit désormais, de sa gestion. Que faire ? Sur le plan de l'être, c'est-à-dire sur un plan qui n'a plus rien d'objectif ni de subjectif, il est clair que faire ressortit toujours déjà à l'efficience réclamée par la technique. Aussi, en ce qui regarde la technique n'y a-t-il rien à faire. Il faut seulement attendre, dira Heidegger dans *Gelassenheit* – attendre, non pas quelque chose

d'objectif, mais attendre le laisser venir même. Et dans *La Dévastation et l'attente*, nous lisons :

> Nous préférerions plutôt apprendre à simplement attendre, jusqu'à ce que notre propre aître devienne assez généreux et assez libre pour que nous puissions nous en remettre avec décence et adresse au secret de ce que nous adresse ce destin [p. 34].

Quelques mois après la mort du penseur, Marcuse, de passage à Fribourg le 12 août 1976, écrira dans la Librairie de l'université tenue par Fritz Werner :

> En souvenir de l'admirable dignité avec laquelle Martin Heidegger a fini ses jours. Puisse nous être aussi accordée la grâce de vieillir avec dignité, lucidité et sérénité.

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – G. Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2006. – H. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. G. Raulet, H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991 ; *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1968 ; Fr. de Towarnicki, « Entretien avec Herbert Marcuse », *Le Magazine littéraire*, n° 151-152, septembre 1979.

Bibliographie – D. Saatdjian, *Le Défi Heidegger*, parolesdesjours.free.fr.

→ Attente. Consommation. Engagement. Jonas. Mai 1968. Marx. Pratique. Technique. Totalitarisme.

Marx, Karl (1818-1883)

Lors de sa conférence de 1955, intitulée : *Qu'est-ce que cela – la philosophie ?*, Heidegger est amené à poser la question : « Où devons-nous chercher l'aboutissement *[Vollendung]* de la philosophie moderne ? Dans Hegel ou seulement dans la philosophie tardive de Schelling ? Et qu'en est-il de Marx et Nietzsche ? Sont-ils déjà des dévoyés de la philosophie moderne ? Sinon, comment déterminer le lieu où ils se tiennent ? » (GA 11, 4 ; *Questions ii*, p. 35).

Or, il prendra soin de répondre à cette question comme suit dans sa conférence de 1964 intitulée *La Fin de la philosophie et la tâche de la*

pensée :

> La philosophie, c'est la métaphysique. Celle-ci pense l'étant dans son entier – le monde, l'être humain, Dieu – eu égard à l'être, eu égard au rangement de l'ensemble de l'étant dans l'être. Car l'être de l'étant, avec et depuis le commencement de la philosophie, s'est montré comme le fondement (ἀρχή, αἴτιον, principe). Le fondement est ce d'où, dans son devenir, passage et repos, l'étant, comme affaire de la connaissance, de l'action, du travail, tient qu'il est en tant que tel ce qu'il est et comment il est. C'est en tant que le fondement que l'être amène l'étant à son séjour dans la présence. Le fondement se manifeste comme la présence-même *[Anwesenheit]*. Laquelle est du présent *[Gegenwart]* en ceci que ce qui se présente *[das Anwesende]*, que ce qui est présent à chaque fois et à sa manière *[das jeweils nach seiner Art Anwesende]*, elle le fait ressortir en sa présence-même. Suivant qu'il est marqué par tel ou tel type de la présence-même, le fondement manifeste son caractère de fondement en tant que causation ontique de l'effectivement réel, en tant que possibilisation transcendantale de l'objectivité des objets, en tant que médiation dialectique du mouvement de l'esprit absolu, du processus historique de la production, en tant que volonté de puissance posant des valeurs. [...] Quel sens y a-t-il [alors] à parler de la « fin *[Ende]* » de la philosophie ? Nous sommes trop facilement portés à comprendre la fin de quelque chose en un sens négatif : comme une pure et simple cessation, comme l'interruption d'un progrès, sinon comme déchéance et impuissance. À l'opposé de quoi, parler de la fin de la philosophie veut dire l'aboutissement de la métaphysique. Où aboutissement ne signifie pas un parachèvement qui ferait qu'avec sa fin, la philosophie aurait dû atteindre sa plus grande perfection. [...] L'ancienne signification de *Ende* est la même que celle de *Ort* [lieu] : *von einem Ende zum anderen* signifie : d'un bout à l'autre. La fin de la philosophie est le lieu où le tout de son histoire va se rassembler dans sa plus extrême possibilité. De part en part de toute l'histoire de la philosophie, la pensée de Platon demeure ce qui, dans des configurations qui en sont les mutations, donne la mesure. La métaphysique est platonisme. Nietzsche caractérise sa philosophie comme platonisme inversé. Avec le retournement de la métaphysique, qui sera déjà opéré par Karl Marx, la possibilité la plus extrême de la philosophie est atteinte. Celle-ci est entrée dans sa fin. Quoi qu'on tente encore dans la pensée philosophique, cela ne peut mener à rien de plus qu'à d'épigonales renaissances et leurs chatoyantes variétés [GA 14, 69-72 ; *Questions iv*, p. 113-115].

Où il est évident que, s'agissant de Nietzsche, Heidegger pense à cette note préparatoire de fin 1870 - début 1871 à *La Naissance de la tragédie* que, dans son cours de 1936 sur *La Volonté de puissance en tant qu'art*, il a citée et commentée comme suit :

> « Ma philosophie, *platonisme inversé [umgedreht]* : plus c'est loin du véritablement étant, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but » (IX, 190). Étonnante prévision par le penseur de ce que sera l'ensemble de sa position philosophique fondamentale ultérieure ; car, en effet, tous les efforts de ses dernières années de travail ne furent consacrés à rien d'autre qu'à cette inversion du platonisme [GA 6.1, 156 ; *Nietzsche I*, p. 142].

Et, s'agissant de Marx, au fameux passage de la Postface à la deuxième édition allemande du *Capital* de 1873 :

> Ma méthode dialectique est, de par sa base, non seulement différente de la méthode dialectique hégélienne, mais son contraire direct. Pour Hegel, le processus de pensée, qu'il va jusqu'à

> transformer, sous le nom d'idée, en un sujet autonome, est le démiurge du réel, lequel ne représente que sa manifestation extérieure. Chez moi, l'idéel n'est à l'inverse rien d'autre que le matériel transporté et traduit *[übersezt]* dans la tête de l'homme. J'ai critiqué le côté mystifiant de la dialectique hégélienne il y a près de 30 ans, à une époque où elle était encore à la mode. Mais [...] la mystification dont pâtit la dialectique dans les mains de Hegel n'empêche nullement que c'est lui qui, le premier, a exposé dans son ensemble et consciemment les formes générales de son mouvement. Elle se tient chez lui sur la tête. On doit la retrousser *[umstülpen]* afin d'en découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique.

C'est dire l'importance considérable que Heidegger attribue alors à Marx : être le penseur qui, *via* le retournement de sa configuration hégélienne, a *le premier* – avant même Nietzsche –, permis à cette métaphysique d'obédience platonisante qu'aura été la philosophie depuis les débuts vétéro-grecs de son histoire, d'atteindre la plus extrême de ses possibilités et ainsi sa fin au sens de son plein aboutissement ! Mais au vu de quoi, au juste ?

Heidegger n'ayant consacré à la pensée de Marx ni cours, ni conférence, ni même (à ma connaissance du moins) quelque écrit un tant soit peu développé, il n'est guère aisé de l'établir. Cependant...

Au matin du 15 juin 1971, Heidegger a confié à Jean Beaufret ce que celui-ci a alors noté en ces termes : « Marx n'est pas un philosophe du tout. Car il est à l'abri de toute question de l'être. Le rapport à la question de l'être, c'est ce qu'il nomme ''l'Idéalisme'' de Hegel. » Propos elliptiques, il est vrai, que le 8 septembre 1973, et cette fois à l'adresse des participants (dont Beaufret, évidemment) au séminaire dit « de Zähringen », Heidegger a cependant eu à cœur de préciser en concluant un commentaire entamé la veille de la phrase de Marx, « Être radical, c'est prendre la chose *[die Sache]* à la racine. Mais la racine, pour l'être humain, c'est l'être humain lui-même » (voir GA 15, 387 ; *Questions iv*, p. 325-326), par les considérations suivantes :

> [Cette] phrase [...] est [...] une thèse métaphysique qui s'éclaire dans l'horizon du retournement de la métaphysique opéré par Feuerbach. Ce qui peut être vu de la manière suivante : pour Hegel, l'affaire du savoir est l'absolu tel qu'en son devenir dialectique. Feuerbach retourne alors Hegel en faisant de l'être humain, et non pas de l'absolu, l'affaire du savoir. Trois lignes après la phrase susmentionnée, on lit, dans le texte de Marx, ce qui suit (et qui va exactement dans le sens de la critique feuerbachienne) : « La critique de la religion aboutit à la leçon : l'*être humain est l'être suprême pour l'être humain*... » Mon interprétation de Marx n'est pas politique. Elle pense à l'être en pensant, au-delà de lui, à la tournure en laquelle il se destine [*sich zuschickt* (à l'être humain)]. À y regarder ainsi, et au vu de cela, je puis dire : avec Marx est atteinte la position du plus extrême nihilisme. Cette phrase ne signifie rien d'autre que ceci : dans la leçon qui dit expressément que l'*être humain* est l'être suprême pour l'être humain, se fonde et achève de se confirmer l'idée que l'être n'est, en tant qu'être, plus *rien (nihil)* pour l'être humain.

> Comprendre *politiquement* la phrase de Marx, c'est donc faire de la politique l'un des modes de l'autoproduction – ce qui est parfaitement cohérent avec la pensée de Marx. Mais comment *lire* cette phrase autrement, comment la lire en tant que phrase métaphysique ? Il faut ici être attentif à l'étrange *saut* grâce auquel, en passant par-dessus un chaînon manquant, Marx s'en sort. « Être radical, c'est prendre la chose à la racine. Mais la racine, pour l'être humain, c'est l'être humain lui-même. » Là [...] manque une pensée intermédiaire qui rend possible le passage de la première à la deuxième. *L'idée que l'être humain est la chose dont il s'agit*. Pour Marx, il est d'emblée décidé que l'être humain, et uniquement l'être humain (et rien d'autre), est cette chose [GA 15, 393-394 ; *Questions iv*, p. 331-332].

Mais précisément, la question devient pour le coup de savoir comment pareil nihilisme aura bien pu signer l'entrée de la métaphysique dans sa fin au sens de son aboutissement dans la plus extrême de ses possibilités, et c'est dire : continuer de cette façon-là à y prendre. Tel ne saurait être le cas s'il n'était pas lui-même la conséquence d'une certaine entente métaphysique de l'être. Et en l'occurrence de celle que Heidegger a repérée dans cette autre fameuse formule de Marx : « *toute l'histoire du monde*, ce qu'on appelle ainsi, n'est rien d'autre que l'engendrement de l'être humain par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'être humain » (cité dans *Principes de la pensée*, GA 11, 139 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 111). Au vu de laquelle Heidegger a en effet pu affirmer, lors du dernier des trois séminaires au Thor : « Pour Marx, l'être est processus de production. C'est la représentation dont il hérite de la métaphysique *via* l'interprétation hégélienne de la vie comme processus » (GA 15, 353 ; *Questions iv*, p. 288) – comme « processus générique *[Gattungsprozess]* », me permettrai-je d'ajouter, et ce en tant que le déploiement, sur son versant objectif, au titre de « l'idée objective », de cette dialectique que, sous le nom d'« idée absolue », Hegel a conçue comme étant tout uniment la « méthode » de la pensée et l'« âme » de son « contenu », c'est-à-dire de l'être comme vie du vivant ainsi que de l'esprit (voir à ce propos le commentaire de Heidegger dans *Hegel et les Grecs*, GA 9, 431-432 ; *Questions ii*, p. 51). La différence entre Marx et Hegel étant cependant, comme Heidegger l'aura précisé un instant auparavant, que la production dont il s'agit alors pour Marx n'est autre que celle « de l'être humain par lui-même ».

Tout cela avec au demeurant ceci qu'aux yeux de Heidegger, la promotion, nihiliste, de l'être humain au rang de seule affaire de la pensée n'aura pas été la seule conséquence de la conception marxienne de l'être, et de l'être de l'étant en somme, nature comprise – car c'en est bel et bien une ! – comme processus dialectique, tout uniment naturel et humain, et

donc historique, de l'« autoproduction de l'être humain » (voir à nouveau GA 11, 139 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 111). Ainsi a-t-il maintes fois signalé – lors de divers commentaires de la « 11e thèse » de Marx sur Feuerbach, en particulier –, que c'est cette *pensée* métaphysique qui seule a pu permettre à Marx de devenir celui qu'il aura été : « Sans Hegel, Marx n'aurait pas pu changer le monde », dira-t-il en ce sens lors d'un séminaire au Rebanqué (GA 15, 353 ; *Questions iv*, p. 287).

Mais là n'aura sans doute pas été le plus important pour Heidegger. Ainsi a-t-il été amené, lors de la huitième et dernière séance du deuxième séminaire au Thor (le 8 septembre 1968), à expliquer ce qui suit à propos de Hegel :

> l'absolu doit être « construit » pour la conscience. Cette construction est aussi appelée « production *[Produktion]* ». Prêtons précisément attention à [ce concept]. Quand Marx dit : « L'être humain se produit lui-même, etc. », ça veut dire : « L'être humain est une fabrique. Il se fait *[macht]* lui-même comme il fabrique *[herstellt]* ses chaussures. » Chez Hegel, en revanche, que veut dire « production » ? Pas du tout que l'être humain fait l'absolu. [Mais que] l'absolu est conduit au-devant de la conscience, à partir de lui posé auprès d'elle, c'est-à-dire pro-duit *[dem Bewußtsein vor-geführt, her-bei-gestellt, das heißt pro-duziert]*. Il ne s'agit pas d'un faire *[ein Machen]*, mais d'un « permettre d'apparaître » *[erscheinen Lassen]* [GA 15, 323 ; *Questions iv*, p. 255].

Où, par le truchement de son incise concernant Marx, Heidegger met clairement en relief que chez Hegel, il s'agit encore de cette production dont il a souvent rappelé qu'en son sens premier, celui que Platon et Aristote ont établi pour *poièsis*, elle est ce mode de la « mise à découvert [ἀληθεύειν (*entbergen*, traduit Heidegger)] » des choses qui consistent à « conduire *[ἄγειν (ducere, führen)]* » celles-ci « au séjour en l'être [εἰς οὐσίαν] », soit en leur présence-même, et c'est dire : à leur permettre d'y apparaître – sens de la production qui s'est d'ailleurs maintenu en français, comme par exemple dans cette phrase du *Tiers Livre* de Rabelais *:* « À la production du chameau, tous furent effrayés et indignés », et comme, aujourd'hui encore, dans toutes sortes de demandes de production... de documents, de témoignages, etc. – Or justement, ce que l'incise concernant Marx nous permet alors de comprendre s'agissant de Marx lui-même, c'est que ce que Heidegger a tout d'abord repéré chez lui, c'est qu'en concevant la production en laquelle Hegel avait déjà vu consister l'être, comme l'autoproduction de l'être humain par sa propre activité productive, soit par son travail tant « spirituel *[geistig (sic)]* » que « physique », il a promu au tout premier plan ce que vers le milieu des années 1930, à l'époque de la

rédaction des *Apports à la philosophie*, Heidegger a découvert avoir été la détermination de l'être qui a transi souverainement toutes celles qui ont été articulées par la métaphysique « de Platon à Nietzsche », tout en demeurant, certes, mais de moins en moins, recouverte par celles-ci (voir avant tout GA 65, 61). À savoir cet « empire du se-faire *[Machenschaft]* » où l'étant en somme, *y compris l'être humain*, est par avance installé dans la perspective de son « être-fait *[Machbarkeit]* ». Et auquel Marx se sera trouvé être le premier à permettre de s'étendre de telle manière qu'au regard de cela seulement qui serait à *faire* dans la perspective du processus de l'autoproduction de l'être humain en tant que son autofabrication, il ne puisse plus s'agir de l'être lui-même, ni même en être ne serait-ce que question ! Ce qui aura du coup laissé le champ libre à cette « configuration la plus extrême de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire du destin de l'être » – et nous comprenons : de l'être comme empire du se-faire de l'étant lui-même –, que depuis la fin des années 1940, Heidegger a pensé, sous le nom de *Gestell*, comme étant « la pleine essence de la technique moderne ». Soit à cet « appareillage d'ensemble de la sommation » sous l'empire duquel l'être-fait de tout étant, être humain compris, revient à être constitué en pur et simple « fonds disponible *[Bestand]* », c'est-à-dire en fonds (d'énergie, de matières premières, d'information, etc.) tenu prêt à remplir à tout instant et en tout lieu quelque fonction commandée par ce dispositif. D'où les considérations de Heidegger concernant le rapport de Marx et dudit *Gestell* lors des deux dernières séances du séminaire de Zähringen (voir avant tout GA 15, 387-388 ; *Questions iv*, p. 325-327).

Voilà, esquissée à grands traits, la manière dont Heidegger s'est engagé dans ce « dialogue productif avec le marxisme » auquel on l'a entendu appeler dans sa fameuse *Lettre à Jean Beaufret sur « l'humanisme »*, où il a d'ailleurs fait plus qu'en évoquer l'éventuelle nécessité. Cela en la signalant précisément comme suit :

> Être sans demeure natale *[die Heimatlosigkeit]* devient un destin mondial. C'est pourquoi il est urgent de penser cette destinée *[Geschick]* eu égard à l'histoire-destinée de l'être *[seinsgeschichtlich]*. Les racines de ce qu'en partant, d'une manière aussi essentielle que significative, de Hegel, Marx a reconnu comme l'aliénation de l'être humain, touchent à l'arrachement de l'être humain des Temps nouveaux hors de sa demeure natale. Et celui-ci, parce qu'à vrai dire provoqué par la destinée de l'être dans la configuration de la métaphysique, est consolidé par celle-ci et du même coup recouvert par elle comme pure et simple absence de lien avec la demeure natale. C'est parce qu'en faisant l'expérience de l'aliénation, Marx atteint à une dimension essentielle de l'histoire-destinée *[Geschichte]*, que la vision marxiste de l'histoire est supérieure au reste de l'historiographie. Et c'est cependant parce que ni Husserl, ni

> Sartre – pour ce que j'en sais jusqu'à maintenant, – ne reconnaissent en sa pleine essence elle-même ce qu'il y a d'histoire-destinée dans l'être, que ni la phénoménologie, ni l'existentialisme, ne parviennent à entrer dans cette dimension à l'intérieur de laquelle seulement un entretien productif avec le marxisme *[produktives Gespräch mit dem Marxismus]* devient possible [GA 9, 339-340 ; *Questions iii*, p. 115-116].

Il reste que d'aucuns ont alors prétendu que Heidegger ne serait finalement pas vraiment engagé dans le dialogue productif avec le marxisme auquel il aurait ainsi appelé. Sauf que, comme nous sommes maintenant en mesure de le comprendre, ce dont il s'agissait là pour Heidegger ne pouvait justement pas être de l'ordre de ce que ceux-ci auront forcément dû entendre par ledit *produktives Gespräch* pour en venir à une telle conclusion : quelque chose comme un échange de vues et points de vue propre à produire des effets tangibles dans l'avancement de ce qui serait à faire. Qu'au plus loin de toute entreprise de ce genre, et de l'affairement qu'elle ne saurait manquer de susciter, il ne pouvait en effet s'agir que de ceci que – pour le dire en reprenant deux autres fameuses formules de sa lettre à J. Beaufret – nous, les êtres humains, nous nous rassemblions dans cette « maison de l'être » qu'est la parole, et ainsi dans « l'élément de la pensée » qu'est cet être lui-même, de manière à permettre qu'au travers de ce qui aura été pensé, dit et fait par Marx et le marxisme, en particulier, il apparaisse dans quelle configuration notre demeure natale – et c'est dire, au fond, ce « Là de l'être *[Dasein]* » que nous sommes et avons à être – se trouve avoir à déployer sa pleine essence à notre époque, soit au regard de ce qu'aura été l'histoire-destinée de l'être jusqu'à présent. À quoi, pour sa part à lui, Heidegger n'aura, évidemment, pas peu contribué.

Alexandre Schild.

Ouvrage cité – *Cahier de l'Herne Heidegger*, M. Haar (dir.), Paris, Le livre de Poche, 1989.

Bibliographie – M. Amato, « Quale eredità ? Osservasioni su Napeoleni, Marx, Heidegger, e sulla possibilità di un ''dialogo produttivo'' con il marxismo », *Il pensiero economico* II, Pise - Rome, F. Serra, 1994. – K. Axelos, *Marx penseur de la technique*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1961. – J. Beaufret, « Le ''dialogue avec le marxisme'' et ''la question de la technique'' », *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973, p. 142-181 ; « Heidegger et Marx », dans F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993,

p. 225-232. – M. Eldred, *Kapital und Technik. Marx und Heidegger*, Dettelbach, Röll, 2000. – Fr. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin coll. « Problèmes & Controverses », 2009. – A. Schild, « L'Être au péril du faire », dans M. Fœssel, J.-Cl. Gens, P. Rodrigo (dir.), *Faire monde*, Paris, Mimesis, coll. « L'œil et l'esprit », 2011, p. 75-90. – G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la ''coupure'' », *L'Endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1969 (repris dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972). – G. Pétrovič, « Der Spruch des Heideggers », *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort, Klostermann, 1970. – I. Schüßler, *Hegel et les rescendances de la métaphysique*, Lausanne, Payot-Lausanne, 2003. – K. H. Volkmann-Schluck, « Was ist die moderne Gesellschaft ? Versuch einer ontologischen Bestimmung », *Philosophische Perspektiven II*, R. Berlinger, E. Fink (éd.), Francfort, Klostermann, 1970.

→ Économie (grâce à la gratuité). Fin de la philosophie. Fonds disponible. *Gestell*. Gigantesque. *Machenschaft*. Nihilisme. Philosophie. Présence.

Mathématique

Étudiant à Fribourg, Heidegger lit la *Philosophie de l'arithmétique* de Husserl et, inscrit en 1911 à la faculté des sciences, il étudie pendant deux ans les mathématiques avant de commencer, en 1913, la rédaction d'une habilitation sur *L'Essence logique du concept de nombre*. Cet intérêt pour les mathématiques se retrouve dans le § 15 du cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* où, relisant Aristote, Heidegger montre l'impossibilité d'une reconstruction du continu à partir des éléments successifs d'une série numérique : le continu, qui se trouve au cœur du temps, de l'espace et du mouvement, est donc prédonné dans une intuition originaire. C'est dans cette direction qu'est allé, estime Heidegger, le mathématicien Hermann Weyl dans *Espace, temps, matière* comme dans *Le Continu*. Le problème du continu est repris en 1926 dans le § 23 des *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, où Heidegger analyse les paradoxes de Zénon d'Élée qui souhaitait défendre, contre les pythagoriciens, la thèse de Parménide selon laquelle l'être est un, et qui a mis en évidence l'incapacité des thèses discontinuistes à expliquer l'intuition du mouvement. Heidegger mentionne

alors les ouvrages de Bolzano *(Paradoxes de l'infini)*, de Cantor *(Fondements d'une théorie générale des multiplicités)*, de Russell et Whitehead *(Principia mathematica)*, où se développe un formalisme n'empruntant rien à l'intuition. Ce qui est en jeu dans cette opposition entre intuitionnisme et formalisme n'est autre que la crise des fondements qui s'est ouverte au XIXe siècle et qu'évoque Heidegger dans le § 3 d'*Être et temps* : la grandeur et la fécondité des sciences, estime-t-il alors, viennent moins de leurs réussites pratiques que de leur capacité à questionner les concepts fondamentaux qui délimitent leurs objets possibles d'étude, et qui devancent à ce titre toute recherche. Plus tard, Heidegger regrettera que cette capacité soit négligée au profit des seuls résultats et il continuera à interroger les présupposés des mathématiques. En 1935, dans le § 18 de *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Heidegger montre que la mathématique *(die Mathematik)* n'est qu'une élaboration déterminée du *mathématique (das Mathematische)* qui la fonde et qui ne peut donc résulter d'une simple généralisation de la méthode propre à une discipline particulière. Revenant à l'étymologie, il rappelle que *ta mathèmata* vient du verbe *manthanein*, « apprendre », qui donne à l'aoriste *mathein* (d'où *mathèsis*), « avoir appris ». Le mathématique signifie ainsi ce que l'homme connaît d'avance et qu'il porte déjà en lui-même sans avoir à l'extraire des choses : la corporéité des corps, l'animalité des animaux, etc. Le mathématique ne se réduit donc pas au nombre qui au contraire en relève, puisqu'il faut connaître par avance le nombre trois pour pouvoir dénombrer trois pommes. Caractérisant la pensée moderne, le mathématique est une représentation fondamentale des choses qui rompt avec l'expérience commune et qui, anticipant tous les faits, pose d'avance les conditions auxquelles la nature doit répondre. Il a donc une portée métaphysique en ce sens qu'il entend se fonder lui-même et s'instituer comme norme de tout savoir, la *mathèsis universalis* dont parle Descartes ne visant pas seulement à trouver une loi fondamentale de la nature, mais le principe premier pour l'être de l'étant (GA 41, 104), sur fond d'une mutation de la vérité en certitude. Si l'on ne peut donc, par un calcul mathématique, décider de ce que sont les mathématiques et si les mathématiques ne peuvent être définies mathématiquement, « la chasse à la formule mathématique ultime qui donnerait la clef théorique pour la compréhension physique du monde » néglige d'interroger ses présupposés et, dit Heidegger en 1957, sa course aux résultats vient moins de la passion personnelle des chercheurs que de la

provocation à laquelle la pensée moderne en entier est sommée de se conformer par le Dispositif (GA 12, 198 ; *Acheminement vers la parole*, p. 195).

Florence Nicolas.

Bibliographie – J. Beaufret, *Le Fondement philosophique des mathématiques*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 2011.

→ Einstein. Heisenberg. Nature. Physique. Planck. Science.

Mathieu, Marcelle (1901-1973)

Mme Marcelle Mathieu meurt en 1973 et Heidegger, qui la connaît depuis le premier séminaire au Thor en 1966, en confie le souvenir, envoyant une lettre à René Char à qui elle est liée depuis toujours ou presque. Tandis que le père de Char était maire de L'Isle-sur-la-Sorgue, celui de Marcelle Mathieu était maire de Lagnes.

D'aucune façon, le pays du poète ne peut se penser sans elle. « L'air était maternel / Les racines croissaient », écrit Char (*En trente-trois morceaux*, VIII). C'est ce qu'a compris Heidegger qui la reconnaît comme telle : hôte de plain-pied avec ce pays, selon le mode grec : « Comme un jour nous la suivions des yeux, marchant seule à travers champs, dans son costume à l'ancienne, et du pas de ceux qui savent le chemin, même s'il devient inapparent : Héra ! me dit Heidegger » (J. Beaufret, « En France »).

Sur quelques-unes des *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger* par F. Fédier, ou dans l'*Album de dix-huit photographies* par P.-A. Benoît nous pouvons voir Mme Mathieu, tout à son habitude, accueillir les amis de Char chez elle, aux Grands Camphoux, mas au milieu des fruitiers, dont elle dirige l'exploitation, près de Lagnes, à moins que ce ne soit au Rebanqué, cabanon de pierres qui surplombe les terrasses de vigne, d'oliviers, d'arbres fruitiers et la vallée du Rhône au loin à l'horizon, et qu'elle met à leur disposition pour travailler ; elle leur offre les raisins de la treille ou un verre de Beaumes-de-Venise ; tout simplement, elle est avec eux, égale à elle-même, invitant chacun à faire de même, diligente et sans pose, « docile à quelque chose d'inexprimé ». C'est le temps des séminaires du Thor. Mais elle a accueilli et aidé bien d'autres amis de Char. Camus par exemple. De son accent chantant, elle évoquait à qui le lui demandait, son

souvenir : « Albert Camus ?... il est moqueur ! » Ou encore Nicolas de Staël. Mme Mathieu lui avait dit un jour – elle lui avait apporté un bouquet de glaïeuls, qu'il était en train de regarder, se préparant en silence à les peindre – « Nicolas, arrêtez ! Vous les avez peints, maintenant vous allez les défaire ! » Elle avait en outre accroché au mur toute une collection de tableaux, des cadeaux pour la plupart, et ceux du peintre Louis Valtat, qu'elle avait elle-même achetés.

Heidegger voit Marcelle Mathieu accordée au pays de René Char et il éprouve d'emblée pour elle cette sympathie pleine d'égard qui sera réciproque : sans aucun doute, Mme Mathieu montre, à sa manière, « des chemins qui puissent préserver l'homme du complet déracinement de son être ». Dans la lettre écrite en son souvenir, il la salue enfin comme visage de cette pudeur pleine de retenue : *die Scheu* (GA 16, § 274 ; Char, *Œuvres complètes*, p. 1248).

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – J. Beaufret, « En France », dans Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983. – F. Fédier, *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 1999.

→ Provence. Pudeur.

Méditation

Die Besinnung

Le verbe *sinnen*, souvent traduit par « méditer », permet de mieux comprendre ce qu'implique pour Heidegger le métier de penser. Il est dit dans *Sérénité* : « L'homme est l'être pensant, c'est-à-dire méditant *[sinnende]*. » Méditer ne désigne pas le fait de se concentrer sur des représentations ni de se livrer à une quelconque introspection. *Sinnen*, qui est à penser à partir de *Sinn*, le sens, est l'indice du mouvement de la pensée qui suit le sens de ce qui se manifeste. Méditer implique le fait d'« aller » penser *(Sinnen-gehen)*, c'est-à-dire de suivre et d'accompagner *(nachgehen)* ce qui appelle à penser et se manifeste déjà comme impensé (GA 75, 373).

Accepter de penser dans ce sens n'est possible qu'à condition de renoncer à la pensée comme représentation : comment serait-il possible de se représenter ce qui appelle et reste à penser ? S'engager vers ce qui est à penser requiert de se déprendre de l'habitude de recourir à des concepts saisissables pour aboutir, à l'issue de « longues chaînes de raisons », à une thèse que nous serions sommés de poser pour être crédibles. *Sinnen* est l'indice d'une pensée qui suit ce qui est à penser sans maîtriser souverainement ce cheminement par l'intermédiaire d'une méthode et d'un objectif fixés. Cela ne revient donc pas à combiner des concepts pour poser une thèse « sur » l'être. Parce que la philosophie pose des thèses sur l'être, elle est depuis Platon *épistèmè*, science par avance orientée « sur » *(épi)* une détermination de l'être à partir de laquelle elle le prend pour « thème ». Toute considération philosophique, qui pense à partir de la nécessité d'une vue « sur » l'être, est « métaphysique » au sens où Heidegger entend ce mot : elle prend l'être en vue en pensant par avance ce qui le détermine comme étant suprême. Tout le travail et l'effort de penser de Heidegger consistent à essayer de se dégager de ce mode de représentation et de parvenir à saisir la façon dont l'être réclame d'être pensé en ce qui lui est propre – sans jamais le déterminer comme un étant. Penser la façon dont l'être se montre et donne à penser sans jamais être un concept disponible va au rebours des habitudes courantes. En effet, nous croyons que penser revient à disposer de concepts et de représentations, en l'absence desquels aucune rigueur ne serait possible. De sorte que la pensée qui n'enchaîne pas des concepts est taxée d'irrationalisme. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger remarque :

> Depuis longtemps, trop longtemps, la pensée est échouée en terrain sec. Peut-on maintenant nommer « irrationalisme » l'effort de ramener la pensée dans son élément ? [GA 9, 315.]

La question de l'être requiert d'en suivre le sens, sans qu'à aucun moment il ne soit question de le saisir et de l'exposer. La méditation suit ainsi « seulement » ce qui ouvre un cheminement de pensée :

> S'engager en direction d'un chemin qu'une chose a déjà prise à partir d'elle-même, cela se dit dans notre langue *sinnan*, *sinnen* [« Science et méditation », GA 7, 63 ; *Essais et conférences*, p. 76].

Le verbe *sinnen* est l'indice d'une ouverture à ce qui, déjà *de lui-même*, interpelle comme ce qui est à penser. *Sinnen* implique donc le fait d'aller

dans le sens de ce qui est à penser en suivant la façon dont il s'annonce. Ce verbe est aussi en rapport avec la racine indo-européenne **sent-* (prendre une direction), qui en français a donné « sentir », « assentiment ». La méditation assentit à répondre à ce qui se montre : au phénomène. La pensée qui médite est en ce sens *phénoménologie*. Non qu'il s'agisse d'être ébahi devant un événement sensationnel, mais au sens où la pensée est interpellée par le phénomène qui invite à penser : à aller dans le sens de ce qui apparaît comme « digne de question » (*fragwürdig*, GA 7, 63). La pensée chemine *en ayant le sens de ce qui reste à penser* et réclame de l'être. Le fait d'aller dans le sens de ce qui se montre n'a donc rien d'aventureux ni de hasardeux. Cela consiste, au contraire, à se maintenir dans la proximité de ce qui se signale. La pensée qui médite est ainsi tournée vers ce qui l'interpelle de façon qu'elle s'en approche. Cette proximité parle dans le radical *be-* du mot *Besinnung*. En allemand, ce terme n'est plus guère employé que dans des expressions : *die Besinnung verlieren* signifie « perdre connaissance », et *besinnungslos* le fait d'agir de façon inconsidérée, en faisant preuve d'inconscience. À l'inverse, le verbe *besinnen* indique l'effort de voir par la pensée ce qui a tendance à échapper (couramment il signifie « se souvenir », « réfléchir »). Heidegger entend le mot *Besinnung* tel qu'il parle de lui-même, indépendamment d'expressions toutes faites : *Besinnung* indique la manière dont la pensée se recueille sur ce qui se montre *et* se retire, justement dans la mesure où cela reste *à penser*. C'est pourquoi *die Besinnung* est la pensée tout entière engagée vers ce qui réclame d'être mieux pris en considération : *« Sich auf einen Sinn einlassen ist das Wesen der Besinnung »*, écrit Heidegger : « S'engager en un sens est l'essentiel du recueillement de la méditation » (GA 7, 63). *Die Be-sinnung* désigne le mouvement de la pensée qui va dans le sens de ce qui est à penser de façon à être « auprès » de lui (le préfixe *be-* se comprend à partir du mot allemand *bei*, auprès de). Ce n'est donc pas la réflexion qui serait le résultat d'une intelligence performante. La méditation qui suit ce qui est à penser s'en approche sans que cette proximité soit une suppression de la distance. Seulement, la pensée qui médite ne cesse plus de questionner ce qu'elle reconnaît comme digne d'être pensé. Elle ne va donc pas se rapprocher d'un objet qui serait éloigné dans la mesure où il serait « ailleurs ». Elle s'établit dans la proximité de ce qui est à penser en acquiesçant à la nécessité de s'atteler à cette tâche. Aller dans le sens de ce qui est à penser, c'est-à-dire reconnaître que cela n'a pas encore assez été

pensé, est déjà un acquiescement. Il consiste à sentir ce qu'a de propre l'impensé, tel qu'il interpelle, et à s'en remettre à tout ce qu'il donne, cependant, à penser. Cet acquiescement est donc aussi résolution à ne plus cesser d'être interpellé. La méditation, ainsi, est assentiment à ce qui se montre selon une allure chaque fois propre. Elle ne recourt pas nonchalamment à des idées toutes faites, elle n'est pas obnubilée par la nécessité d'une thèse à poser. Au contraire, s'y déploie le souci de penser ce qu'a d'inouï ce qui nous interpelle, le souci de le laisser apparaître selon son rythme propre – d'où la patience que requiert toute méditation (GA 7, 64 ; *Essais et conférences*, p. 78). Cette patience est liée au souci de ne pas recouvrir par ce qui lui serait extérieur ce qui doit, en propre, être approché.

Notre mot « méditation » vient de *medeô*, qui signifie en grec « prendre soin », « protéger ». Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger parle de « la rigueur de la méditation » *(die Strenge der Besinnung)*, laquelle exige aussi « le soin du dire, la parcimonie de la parole » *(die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes)*. Aller dans le sens de ce qui est à penser requiert de s'ajointer à sa mobilité propre, c'est-à-dire de suivre et d'accepter la façon dont il se montre et se met en retrait. Cet ajointement consiste à lui faire accueil comme il convient dans la langue. La parcimonie de la parole n'est pas une simple restriction. L'attention à la langue, à la manière dont la langue parle et montre, éveille l'attention à ce qui nous rend à même de véritablement parler et penser : aux ressources de notre langue, qui, parlant déjà d'elle-même, permet de mieux nous ajointer à ce qui nous touche en l'amenant à mieux être parlant. Le soin porté au dire revient à soupeser ce qui est *à dire* pour suivre ce qui est *à penser*. C'est ainsi que la pensée s'installe dans la proximité de ce qui donne à penser. Cette proximité implique de revenir à ce qui nous regarde, nous concerne, et que nous n'avions pas encore aperçu. S'engager à suivre ce qui nous parle et nous concerne, chaque fois selon un temps et une époque déterminés, est un retour *(Heimkehr)* par lequel nous trouvons à mieux demeurer là où nous sommes déjà : « Le voyage vers ce qui est digne de question n'est rien d'aventureux mais est retour chez soi » (GA 7, 63).

C'est en ce sens que le livre intitulé *Besinnung* (GA 66), rédigé après les *Apports à la philosophie*, répond à ce qui donne à penser en notre temps et ouvre à tout ce qu'a encore d'impensé le nihilisme et l'accomplissement de la métaphysique. Il ne s'y agit pas de présenter une nouvelle théorie sur

l'être, mais, à partir de ce qui nous concerne, de repenser la métaphysique en suivant la façon dont elle nous échappe et bat son plein.

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann, « *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken* », *Études heideggeriennes*, n° 16, Berlin, Duncker & Humblot, 2000, p. 37-53.

→ *Apports à la philosophie*. Chemin. Impensé. Penser. Représentation.

Mélodie

La « mélodie » à laquelle il arrive à Heidegger de se référer concerne principalement non pas l'une des dimensions de la musique, avec l'harmonie et le rythme, mais le déploiement de l'existence humaine, pour autant que celle-ci ne consiste pas à exprimer des « propriétés » mais à épouser une certaine ligne ou courbe mélodique en toutes ses sinuosités, comme autant de variations en quête de leur propre et peut-être introuvable thème. Les « caractères » assignables au *Dasein*, à savoir à l'être humain visé en son épure de rapport à l'être, sont « autant de possibles manières *[Weisen]* d'être, et rien que cela » (*ÊT*, § 9, p. 42). En ancien haut allemand le terme *Weise*, apparenté au mot français « guise » cher à Jean Beaufret, a le sens bien attesté de « mélodie, chant *[Lied]* » – ce *Lied* qui selon le poète Eichendorff sommeille en toutes choses –, sous l'influence du latin *modulatio*. Tout est ici question de manière, tout est dans l'art et la manière, et l'on voit ici, avec cette pensée de la modulation par ailleurs chère à Cézanne, à quel point la pensée de Heidegger est une pensée *moderne*.

Le *Dasein* en l'être humain (avec lequel celui-ci ne se confond pas) n'est pas ce qui répond à la question *quoi ?* mais à la question *qui ?* Mais ce *qui* est à son tour l'enseigne d'un *comment*. Qui nous sommes, cela ne relève pas d'une substance qu'enveloppperaient nombre d'accidents, et tout aussi peu d'une « équation personnelle », cela se dit à travers comment nous sommes, là où et chaque fois que notre propre existence est en jeu, se joue, et même comment nous savons faire face, toute notre vie durant, à notre pouvoir-n'être-plus-là qu'est l'être-vers-la-mort. Ces manières *(Weisen)* d'être ou ces « guises » qui font que l'être échappe à toute identité, il arrive à Heidegger de préciser qu'elles sont à entendre au sens attesté en ancien

haut allemand de *mélodie* (*Melodie* : GA 29/30, 101 ; GA 79, 134). Une mélodie dont il revient à chaque existence de libérer le chant.

Pascal David.

→ Bespaloff. Eichendorff. *Stimmung*.

Même

Das Selbe

Du *to auto* de Parménide (frag. iii) à l'identité spéculative de l'identique et du non-identique chez Hegel, il est possible de lire l'histoire de la métaphysique comme une admirable variation sur le thème de l'identité en tant que manière dont se dit, dans son unité, l'être de l'étant. Pour que cette identité ne soit pas ramenée à l'unité vide de l'uniformité, mais pleinement pensée à partir de la médiation qui articule, au sein de l'identité, les rapports entre ce qui fait synthétiquement un, « il a fallu, comme le dit Heidegger dans *Identité et différence*, plus de deux mille ans à la pensée occidentale » (GA 11, 34 ; *Questions i*, p. 259). Mais par le saut qu'il effectue en amont de la pensée bimillénaire de l'*être de l'étant* (l'ontologie), pour penser à partir de l'*être même* (selon une tournure déjà en usage dans *Être et temps*), Heidegger ouvre un autre champ à la pensée, qui ne se laisse plus du tout appréhender par le concept d'identité. Emmanuel Levinas, qui n'aura curieusement eu aucune entente de cette *autre* pensée chez Heidegger, remarquait pourtant fort tôt de manière très pertinente : « L'identité, en effet, est le propre non point du verbe *être*, mais de ce qui est... » (*De l'existence à l'existant*, p. 149). En un sens tout est dit : *être*, en tant que verbe tel que l'emploie Heidegger, ne se déploie pas dans la permanence de l'identité qui est le propre de l'étant (ou de l'être pensé par la métaphysique à partir de l'étant). *Être*, pour autant qu'il se déploie dans l'élément de ce qui s'est appelé un moment *différence ontologique*, est l'élément d'une véritable altérité et d'une différenciation telle que ce qui est différencié apparaît en propre en étant tenu dans une entre-appartenance qui maintient, en l'abritant en retrait (GA 75, 104), la scission de la différenciation. L'élément d'une telle altérité et d'une telle différenciation, c'est ce que Heidegger appelle : le même, *das Selbe*, que nous retrouvons à l'œuvre dans d'innombrables textes. C'est à partir du même notamment que se

différencient *poésie et pensée*, mais aussi bien, à condition de les penser *quant à leur aître*, comme l'écrit Heidegger dans une phrase parfois citée malheureusement à contresens : « L'industrie agroalimentaire motorisée », « la fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination », « le blocus et la réduction de pays à la famine », « la fabrication de bombes à hydrogène » (GA 79, 27). La phrase n'est audible que si nous comprenons en effet que c'est seulement en ayant égard à l'aître que s'ouvre le Même en tant que dimension de différenciation dans l'entre-appartenance :

> Le travail des champs est à présent industrie agroalimentaire motorisée, quant à l'aître le Même que la fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination, le Même que le blocus et la réduction de pays à la famine, le Même que la fabrication de bombes à hydrogène.

Lire ici « la même chose » au lieu de « quant à l'aître le Même », c'est défigurer la *pensée* de Heidegger en une vague et indécente appréciation de valeur, c'est réduire ce qui doit être pour nous une question à un propos inepte, comme le serait également, dans les mêmes conditions, cette autre pensée dans *Acheminement vers la parole* : « Métalangue et satellites, métalinguistique et technique spatiale sont le Même » (p. 145 ; GA 12, 150).

Ce qu'il faut bien saisir, c'est que le même est « l'aître de l'être différencié en lui-même dans son entre-scission » (GA 79, 53), autrement dit, que c'est le déploiement de l'être même qui libère la dimension de différenciation qui s'ouvre dans le même, de sorte que « c'est seulement dans le toujours-autre / que se ménage le même » (GA 81, 57), ou comme le dit encore un des *Entretiens du chemin de campagne* :

> Le même ne peut être que dans le différent ; c'est même dans le différent que repose le même le plus pur ; je serais presque tenté de soutenir l'inverse : c'est dans le pur même que repose le différent [GA 77, 88-89].

La mise au point la plus claire sur la question reste un passage des *Essais et conférences* :

> Le même ne coïncide jamais avec le pareil [ou l'égal : *das gleiche*], ni avec l'uniformité vide de ce qui n'est qu'identique. Le pareil se dévoie toujours en direction du sans-différence, afin que tout s'unifie là-dedans. Le même est au contraire, l'appartenance ensemble du différent, à partir du recueil par la scission de la différence. Le même ne se laisse dire que si la différence est pensée en son entre-scission. Dans l'endurance qui porte en tous sens le différent, le déploiement rassemblant du même se met à rayonner. Le même bannit toute ardeur à toujours

uniquement égaliser le différent dans le pareil. Le même recueille le différencié dans l'unité originale d'un unisson *[Einigkeit]*. Le pareil, au contraire, disperse jusqu'à la fade un-ité *[Einheit]* de ce qui n'est qu'uniformément un [p. 231 ; GA 7, 196].

L'histoire métaphysique de l'oubli de l'être, qui est essentiellement oubli de la différence entre être et étant, est en ce sens l'histoire de l'oubli du même au profit de l'identité. Loin de ce raidissement identitaire qui est aussi extension du règne de la puissance uniforme de l'étant, Heidegger interroge à partir d'harmoniques chaque fois différentes l'*être même*, et, suivant les diverses inflexions de la parole tout en méandres du *Chemin de campagne*, se met à l'écoute de l'« appel du Même : Le simple garde le secret de toute permanence et de toute grandeur. C'est à l'improviste qu'il entre chez les hommes, mais il lui faut cependant longtemps pour croître. Il abrite sa grâce dans l'inapparence de ce qui est toujours Même ».

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1984.

→ Altérité. Différence ontologique. Égalité. Estre. Levinas. Parménide.

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961)

En déclarant dès sa première thèse de 1942 – *La Structure du comportement* – que l'aspect descriptif de la perception « exige une refonte de la notion de conscience » (p. 187), Merleau-Ponty, redevable de Husserl, manifeste une orientation résolument phénoménologique. À cette époque, il a déjà pu entendre parler de Heidegger probablement d'abord en assistant aux cours de Gurvitch en 1930 et il a pu lire l'anthologie d'extraits d'œuvres traduite par Henry Corbin publiée en 1938 sous le titre : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Toutefois, c'est dans sa seconde thèse : *La Phénoménologie de la perception* (1945), dont la bibliographie mentionne *Sein und Zeit*, et *Kant und das Problem der Metaphysik*, que le nom de Heidegger apparaît pour la première fois, toujours associé à celui de Husserl. Le chapitre de cet ouvrage intitulé « La temporalité » s'ouvre avec une citation d'*Être et temps*. Mais c'est alors à dessein de corroborer la méditation husserlienne de la conscience du temps qu'il y est question de Heidegger. Avant 1958, Merleau-Ponty, qui n'a pas pris part aux entretiens de Cerisy (1955), a encore assez peu lu Heidegger. En 1946, lors d'une

présentation publique de la thèse de 1945, Jean Beaufret, prenant part au débat qui fait suite, déclare :

> Tout le problème est précisément de savoir si la phénoménologie poussée à fond n'exige pas que l'on sorte de la subjectivité et du vocabulaire de l'idéalisme subjectif comme, partant de Husserl, Heidegger l'a fait [*Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 103].

En 1958, après l'acquisition d'un exemplaire de *Sein und Zeit*, Merleau-Ponty lit ou du moins parcourt un nombre impressionnant d'ouvrages de Heidegger. Il ne s'en tient pas seulement à ce qui se publie en français : *La Parole dans l'élément du poème* (numéro de janvier 1958 de la NRF, trad. Beaufret) et *La lettre sur l'humanisme* dans l'édition bilingue de 1957 avec la traduction de Roger Munier. Il dispose en outre de volumes en allemand : *Aus der Erfahrung des Denkens*, *Der Satz vom Grund*, *Einführung in die Metaphysik*, *Identität und Differenz*, *Vorträge und Aufsätze*, *Was heißt Denken ?*, *Zur Seinsfrage*.

Les notes en vue de leçons sur Heidegger professées au Collège de France à partir de 1959 comportent d'ailleurs de longues citations. Se démarquant de Sartre, Merleau-Ponty ne se contente pas d'y récuser les lectures anthropologiques d'*Être et temps*, il perçoit aussi l'équivoque qui les a favorisées. Attentif à la fois au « tournant » des années 1930 et à l'unité de la pensée heideggerienne, il dénonce « l'absurdité de l'accueil fait à Heidegger » qu'on « accuse de détruire, alors qu'il exprime la vérité de la métaphysique » (*Notes de cours*, p. 101). Dès lors, la coloration heideggerienne des notations qui font suite à l'ouvrage inachevé *Le Visible et l'Invisible* ne provient pas uniquement de l'emprunt de tournures que Merleau-Ponty intègre à la pensée d'une expérience où sa réflexion ne cesse de prendre source : le rapport charnel au monde, cela procède aussi d'un nouvel élargissement. Merleau-Ponty va jusqu'à écrire : « Ce monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger » (*Le Visible et l'invisible*, p. 223) et, explicitant cette surprenante déclaration : « Ce n'est pas nous qui percevons, c'est la chose qui se perçoit là-bas – c'est la vérité qui se parle au fond de la parole » (p. 239). Revenant sur sa propre idée d'un « cogito tacite » qu'il déclare impossible, les choses étant parlées dès l'origine, il écrit : « C'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être » (p. 247). Si la philosophie de Merleau-Ponty entre ainsi en résonance avec la pensée de Heidegger, c'est qu'il éprouve le besoin de s'arracher à la maigreur du sujet conscient. « La vision n'est pas uniquement présence à

soi d'un sujet, c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être », écrit-il dans *L'Œil et l'Esprit* que Heidegger a lu et dont il écrit à Jean Beaufret, le 9 avril 1963, qu'il le trouve « très difficile, mais aussi très important ». L'intrication du monde et du sujet sensible est pensée moyennant la notion ontologique de « chair » qui « n'ayant de nom dans aucune philosophie » ne saurait se confondre avec celle de « corps propre ». La « chair » n'étant ni matière, ni esprit, ni substance se veut autre chose qu'une catégorie métaphysique, elle indique l'unité du corps voyant et du monde visible pensés comme inséparables. Cette unité engage Merleau-Ponty sur le chemin « d'une ontologie indirecte » qui lui donne d'aller à la rencontre de la peinture et de prendre au sérieux la poésie. Cette « ontologie indirecte » l'incite, dans ses cours sur la nature de 1956, 1957 et 1958 *(La Nature)*, à penser l'animalité sans ménager le recours aux apports de la biologie, de la zoologie ni de l'éthologie. Nous savons un peu mieux aujourd'hui qu'il existe, à cet égard, des convergences entre le penseur allemand et le philosophe français puisque l'intérêt que Heidegger a porté à la question de l'animalité, la méditation de l'essence de la poésie et le dialogue mené avec les cliniciens de la *Daseinsanalyse* constituent autant de traits majeurs de sa pensée. Toutefois, ce n'est pas uniquement en raison de la disparition brutale de Merleau-Ponty en 1961 que ces convergences peuvent passer inaperçues. Merleau-Ponty, impatient de déployer une critique de la pensée de Heidegger, lui reproche son purisme ontologique et parle du « malaise de cette pensée » (*Notes de cours*, p. 147) qui, écrit-il, « cherche une expression directe de l'être dont il montre par ailleurs qu'elle n'est pas susceptible d'expression directe ». Cette critique relève de la méprise. En outre, Merleau-Ponty, en dépit du souci qu'il manifeste de surmonter la métaphysique, en demeure tributaire. « Nous *sommes* le composé d'âme et de corps, écrit-il dans *L'Œil et l'Esprit*, il faut donc qu'il y en ait une pensée » (p. 58). Rien n'indique avec autant de clarté que Merleau-Ponty, la plus grande figure de l'existentialisme français, s'inscrit au sein du paysage de la métaphysique dont il élargit et recompose « dialectiquement » l'horizon.

À sa mort, Heidegger envoya une lettre à Jean Beaufret qui en cite un extrait dans les pages que lui-même écrivit en mémoire de son ami :

> Bien que je n'aie pas personnellement connu Merleau-Ponty, je devinais en lui, par ce qu'il disait et par ce qu'il se proposait, un esprit libre et franc qui savait ce qu'est l'affaire de la

pensée et ce qu'elle exige... Notre consolation doit être de nous dire que l'ami qui vient de mourir a tracé une piste authentique de pensée véritable jusqu'au domaine qui n'a jamais été atteint par le vacarme de l'agitation des affairistes [*De l'existentialisme à Heidegger*, p. 159].

Ingrid Auriol.

Ouvrages cités – J. Beaufret, « Maurice Merleau-Ponty », *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986. – M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2006 ; *La Nature*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1995 ; *Notes de cours*, Paris, Gallimard, 1996 ; *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964 ; *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989 ; *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

→ Animal. Corps.

Meßkirch

« L'accent du pays où l'on est né demeure dans l'esprit et dans le cœur comme langage », dit La Rochefoucauld. La maxime s'applique on ne peut mieux au cas de Heidegger qui n'a cessé de manifester son attachement à Meßkirch et à son pays d'origine, en dépit de l'agacement et des railleries que cette insistance suscite souvent chez les Allemands. En France, et par contrecoup de ce qui se disait outre-Rhin, il fut un temps où on lui reprocha de prêcher le retour à la terre... Cependant, quand Simone Weil met en question le déracinement, quand Matisse déclare : « L'artiste ne peut atteindre son complet développement que sur le sol où il est né » (*Écrits et propos sur l'art*, p. 102), on ne voit pas que cela soulève un tollé. On ne voit pas davantage que les réflexions très sensées qu'inspire à Auguste Comte le mot « patrie » fassent scandale : « Elle concerne surtout, dit-il, le siège immuable de l'ensemble des impressions morales et mentales, dont nous sentons l'influence continue sur notre propre destinée » (*Système de politique positive*, t. III, p. 362). On parle d'ordinaire du pays de Courbet ou de celui de du Bellay, ainsi qu'il est normal de le faire dans la biographie d'un homme célèbre, mais avec Heidegger la mention, la simple évocation de Meßkirch fait parfois grincer des dents.

Quelles qu'aient pu être, d'autre part, les réticences de Heidegger à l'égard des biographies, il est indispensable de rappeler un minimum de

choses d'ailleurs assez connues. Heidegger est né à Meßkirch et il y est aujourd'hui enterré, il y a là un ancrage irrécusable et il trouve son expression dans un des textes les plus célèbres qu'il ait écrit et dont le caractère autobiographique est indéniable, *Le Chemin de campagne* publié à Meßkirch en 1949 (voir *Questions iii*, p. 9-15). Vittorio Klostermann en a publié, en 1989, une édition accompagnée de précieuses photographies prises vers 1950 par une habitante de Meßkirch, cousine de Heidegger, Elsbeth Büchin. On y voit le chemin en question dans l'état où il se trouvait dans l'enfance et la jeunesse de Heidegger et donc tel qu'il est évoqué dans cet admirable texte *(Der Feldweg)*, alors qu'aujourd'hui, la ville s'étant développée dans cette direction, toute la première partie du chemin est devenue une rue au milieu d'un quartier « neuf » assez banal. Il faut dire que Meßkirch a beaucoup changé en un demi-siècle. Elle présente au touriste un visage attrayant et mérite à ce titre une visite, ne serait-ce que pour *L'Adoration des mages* qu'on peut voir dans l'église (voir Anna Morath-Fromm, Hans Westhoff, *Der Meister von Meßkirch*). Mais le prétendu « miracle économique » ouest-allemand est passé par là et il faut un réel effort de documentation et d'imagination pour se représenter ce que pouvait y être la vie avant 1914, à une époque où cette prospérité presque insolente (« bien-être pour tous », selon le slogan de L. Erhard !) était aussi inconnue qu'imprévisible. Comme l'écrit Fritz Heidegger, dans l'étonnante lettre à son frère pour son quatre-vingtième anniversaire, dans la maison du sacristain le « verbe ''économiser'' s'écrivait en majuscules » (le texte allemand de cette lettre figure dans le petit volume édité par la ville de Meßkirch pour cet anniversaire, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*). On ne manquait pas du nécessaire mais on ne roulait pas vraiment sur l'or. Les soucis matériels ont fortement marqué la jeunesse de Heidegger à une époque où les universités recrutaient leur personnel, professeurs et étudiants, dans des milieux aisés. C'est Toni Cassirer, je crois, qui a dit que, voyant un jour Heidegger arriver à un colloque, il lui avait donné l'impression d'un paysan frappant à la porte d'un château... Il y a incontestablement chez Heidegger un côté paysan du Danube (La Fontaine parle d'ailleurs de Socrate dans la fable en question) et c'est la raison évidente pour laquelle il s'entendra si bien, le jour venu, avec les paysans de Todtnauberg.

À Meßkirch, la religion chrétienne est omniprésente et ce, sous la forme catholique (*vorreformatorisch*, comme on dit en allemand : comme si la

Réforme n'avait pas eu lieu !) propre à ces régions du sud de l'Allemagne très proches de l'Autriche. Heidegger grandit dans une maison située à une dizaine de mètres de l'église Saint-Martin dans laquelle il est parfaitement chez lui puisque son père est sacristain – il en connaît tous les recoins ! Là aussi, un texte autobiographique livre des souvenirs d'enfance, *Le Mystère du clocher*. Il raconte que dans leur maison, avec son frère, ils avaient un autel « où, gravement, nous jouions à ''dire la messe'' ». On peut voir aujourd'hui dans l'intéressant musée Heidegger, qui a été aménagé au château de Meßkirch, la chasuble pour enfants qu'ils revêtaient pour ce jeu assez particulier. Heidegger a grandi au milieu des soutanes et le texte qu'il a écrit en 1910 après l'inauguration de la statue d'Abraham à Sancta Clara dans un village du voisinage le montre bien. La carrière ecclésiastique est pour Julien Sorel le seul moyen de s'élever socialement et de sortir de sa campagne. Heidegger n'est pas Julien Sorel mais ses précoces succès scolaires le désignent pour aller au « petit séminaire » à Constance. Avoir un prêtre dans sa famille est pour les gens de Meßkirch une bénédiction et la consécration par excellence. Heidegger le sait bien et c'est ce qu'il rappelle quand, après la première messe célébrée à Meßkirch par son neveu Heinrich Heidegger à la Pentecôte 1954, il prend la parole à la fin du repas qui suit la cérémonie : « Aujourd'hui, dit-il, se voit exaucée une prière qui remonte bien loin *en deçà* de nous jusqu'à nos parents et à nos grands-parents » (GA 16, 488). Il n'aurait évidemment tenu qu'à lui de suivre les traces de son compatriote C. Gröber. Cela aurait semblé si normal à ce milieu d'origine et à ses parents que son mariage avec une Allemande du Nord et de confession évangélique a profondément peinés et troublés.

Les relations entre frères ne sont pas forcément « fraternelles », entre des garçons certaines formes de rivalité ont même quelque chose d'inévitable. Mais il y a d'admirables exceptions. Pensons à Vincent et Théo Van Gogh ! C'est une relation de ce genre qui a uni leur vie durant Martin et Fritz Heidegger. « Sans lui, là-bas, à Meßkirch je n'aurais pu aller mon chemin », a dit un jour Heidegger à Harmut Buchner et c'est à cet « unique frère » qu'il a dédié, en 1954, *Essais et conférences*. La connivence profonde qui existe entre eux et dans laquelle le patois joue tout un rôle fait que, avec les années, Fritz devient le lien essentiel entre Heidegger et sa ville natale. Régulièrement, Heidegger retourne à Meßkirch et il y va principalement pour voir son frère avec lequel il a de grandes discussions. Celui-ci lui apporte une aide constante, il sait débrouiller ses manuscrits et il en

dactylographie un très grand nombre. Quand la Seconde Guerre mondiale tourne au désastre pour l'Allemagne, F. Heidegger se préoccupe de mettre à l'abri les manuscrits de son frère. Certains d'entre eux seront cachés au-dessus des confessionnaux de l'église qui comportent des doubles plafonds (les recoins !). D'autres iront dans le coffre-fort de la Caisse d'épargne (ou Fritz Heidegger travaillait comme comptable), qui, elle, sera touchée par un bombardement mais, par chance, le coffre-fort a tenu bon ! Toujours enjoué et blagueur, F. Heidegger, évoquant plus tard cette époque, racontait cette histoire dans ce style drolatique qui était le sien : « Quand je m'évertuais à préserver les manuscrits de mon frère des bombes de Beaufret !... » (s'il faut le préciser, Jean Beaufret et Fritz Heidegger faisaient une fameuse paire d'amis). Sur les deux frères, Hans Dieter Zimmermann a écrit un livre aussi réjouissant que bien documenté : *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht* (« Philosophie et carnaval »).

À la fin de sa vie, Heidegger eut des relations particulièrement amicales avec le théologien catholique Bernhard Welte, autre enfant de Meßkirch (il avait longtemps été le secrétaire de Conrad Gröber). Leur correspondance a été éditée *(Briefe und Begegnungen)*. Heidegger fut très sensible au bon accueil que lui réservaient chaque fois qu'il venait à Meßkirch le maire, S. Schüle et son premier adjoint W. Herrmann (voisin et grand ami de Fritz Heidegger) et se vit avec grand plaisir élevé à la dignité de citoyen d'honneur de la ville le 26 septembre 1959. Il faut admettre que sa célébrité dépassait alors nettement celle du compositeur Conradin Kreutzer (1780-1849) né lui aussi à Meßkich et dont on voit le buste en face du château (il est l'auteur du *Conte de la belle Mélusine*, opéra que Mendelssohn appréciait – voir le catalogue de l'exposition que Arnim Heim lui a consacrée au château de Meßkich en octobre-novembre 2005, édité par Museumgesellschaft Meßkich). Le jour de son quatre-vingtième anniversaire, Heidegger est à Meßkich et y conclut son allocution par ces mots : « Nous ne devons pas pleurer, nous devons questionner », ajoutant un démenti de plus à ceux qui lui reprochent de n'avoir « rien » dit après 1945. Il n'assiste pas à l'inauguration du lycée le 14 juillet 1973, mais il adresse à cette occasion un message axé sur la question : « Qu'est-ce que l'homme ? », telle que Kant l'a posée, telle que Kant la lui a posée sur le chemin de campagne (GA 16, 733-735). Mort à Fribourg le 26 mai 1976, Heidegger est enterré deux jours après à Meßkirch. Conformément à ses

vœux, c'est B. Welte qui prononce une homélie dans la chapelle du cimetière. À sa mort, en 1992, Elfride Heidegger y sera enterrée à son tour.

La question du pays natal a souvent été empoisonnée dans le cas de Heidegger par des arrière-pensées politiquement malveillantes d'esprits mal tournés et qui ne viennent à l'esprit de personne là où Cézanne dit : « J'aime énormément la configuration de mon pays. » Pourquoi Heidegger n'aurait-il pas droit de tenir ce genre de langage ? Le 26 février 1950, Cesare Pavese notait dans son journal :

> Tour Toscane-Émilie. Pensé à l'essai sur la poésie et la culture populaire. Pensé surtout au rapport entre pays natal et culture, aux racines paysannes (botaniques et minérales) de l'art. À Florence (Rovezzano) et dans le Val Pesa, Elsa, etc. – Sienne – *senti* comment de cette terre est né un art. Campagne qui devient *grâce* florentine et siennoise. Mais quand une civilisation n'est plus paysanne, quels seront les rapports radicaux de sa culture ? Sommes-nous désormais hors de l'influence botanique minérale, saisonnière du pays de l'art ? On le dirait [*Le Métier de vivre*, p. 455-456].

C'est ainsi que, dans l'entretien donné au *Spiegel* en 1966, Heidegger pourra dire :

> D'après notre expérience et notre histoire humaine, pour autant que je sois au courant, je sais que toute chose essentielle et grande a pu seulement naître du fait que l'homme avait une patrie *[Heimat]* et qu'il était enraciné dans une tradition [*Écrits politiques*, p. 259].

Trois jours avant sa mort, le 23 mai 1976, Heidegger terminait sa dernière lettre à Bernhard Welte par ces mots :

> Car le besoin se fait sentir d'une méditation sur le point de savoir si et comment à l'âge de la civilisation uniformément technicisée il peut encore être une patrie *[Heimat]*.

François Vezin.

Ouvrages cités – *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*, Francfort, Klostermann, 1969. – A. Comte, *Système de politique positive*, t. III, Paris, 1854. – M. Heidegger, *Le Mystère du clocher*, trad. H. X. Mongis dans *Port-des-Singes*, n° 2, printemps-été 1975 ; M. Heidegger et B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003. – H. Matisse, *Écrits et propos sur l'art*, D. Fourcade (éd.), Paris, Hermann, 1972. – A. Morath-Fromm, H. Westhoff, *Der Meister von Meßkirch*, Ulm, Süddeutsche Verlagsgesellschaft, 1997. – C. Pavese, *Le Métier de vivre*, trad. M. Arnaud, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996. –

H. D. Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, Munich, C. H. Beck, 2005.

→ Abraham a Santa Clara. Chemin de campagne. Gröber. Heidegger (F.). *Heimat*. Tradition. Welte.

Métaphore

On pense couramment, remarque Heidegger au début de *L'Origine de l'œuvre d'art*, que l'apparence d'une œuvre d'art communiquerait publiquement *autre* chose qu'elle-même (ἄλλο ἀγορεύει), qu'elle serait *allégorie* ou qu'elle s'associerait (συμβάλλειν) à *autre* chose, qu'elle serait *symbole* (GA 5, 4). Transporter en ce sens la perception sensible dans cet *autre* domaine qu'est la perception non sensible, « ce transport en grec se dit μεταφέρειν », il est *métaphore* (GA 10, 70 ; *Le Principe de raison*, p. 123). Au cours de sa longue histoire – rhétorique, théologique, linguistique – qui commence dans la Grèce antique, la métaphore accompagne celle de la métaphysique, et plus encore : elle lui appartient – « il n'y a de métaphorique qu'au sein de la métaphysique », dit Heidegger (GA 10, 72). Mais jamais la métaphysique n'aura su penser cette appartenance qui ne peut pas elle-même être nommée par une parole métaphorique.

Chercher à détecter des métaphores dans la parole *de* l'estre et les soumettre à une analyse « critique » est ainsi dénué de sens, car de métaphore, dans la parole de l'estre que recueille Heidegger, il n'y en a tout simplement pas. Ainsi, lorsque, pour dire l'être de la langue, Heidegger l'appelle la « maison de l'être », il ne s'agit pas d'un énoncé métaphorique, car une telle pensée se tient bel et bien *à demeure* dans cette maison et nomme ainsi l'existence de l'être qui a la parole dans son aspect fondamental : l'*habiter*. Si la parole est bien la demeure où l'être humain trouve à habiter, où se situe le transport ? C'est pourquoi, tant que la métaphore « donne la mesure pour notre représentation de l'aître de la langue » (GA 10, 72), le sens de cette expression ne peut que rester inaudible.

C'est essentiellement dans la 6e heure du cours sur *Le Principe de raison* que Heidegger étudie la genèse métaphysique de la métaphore, à partir d'une phrase où se résument à la fois son entente non métaphysique de la

pensée et son écoute de la langue non métaphorique de la maison de l'être : *« Das Denken ist ein Erhören, das erblickt »* (GA 10, 69) – ce que nous pouvons expliciter ainsi : « La pensée, c'est une ouïe ouvrant à ce qui est à écouter la possibilité de se faire entendre, tout en ouvrant à ce qui est à regarder la possibilité de se faire voir. » Dans cette phrase, le sens courant est enclin à relever une métaphore opérant un transport de l'ouïe et du regard qui appartient au sensible, à l'être de la pensée qui appartiendrait au domaine non sensible. Mais l'idée de ce transport, dit Heidegger, « repose sur une différenciation, sinon même une séparation entre le sensible et le non-sensible comme de deux domaines subsistants chacun pour soi » (GA 10, 72). Autrement dit, tant qu'une pensée s'en tient à cette structure traditionnelle – et tant qu'elle méconnaît, comme dit Heidegger, le fait que « c'est *nous* qui entendons et non pas l'oreille » (GA 10, 70) –, elle restera dominée par la dépendance envers la métaphysique et l'ignorance de la différence ontologique.

Jürgen Gedinat.

→ Celan. Habiter. Image. Oppen. *Sprache*.

Métaphysique

Le déploiement de la question de l'être demande tout à la fois au penseur de s'introduire au plus profond de la métaphysique comme élan propre à l'existence humaine en son caractère ek-statique, et de s'en extraire en tant qu'elle constitue un ensemble de schèmes historiquement établis qui barrent le chemin d'une telle radicalité. Le rapport de Heidegger à la métaphysique est donc tributaire d'une métamorphose incessante du concept de celle-ci, dont le signe patent est donné par la superposition des strates du texte de la conférence de 1929 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* – et dont le ressort essentiel nous est ici indiqué : la métaphysique est tout au long du parcours heideggerien une *question*.

Dans l'horizon de la question de l'être – les premières lignes d'*Être et temps* l'attestent –, la métaphysique constitue en effet, d'emblée, un problème. Heidegger commence pourtant par désigner sa propre tentative, à l'époque d'*Être et temps*, comme celle d'une « métaphysique du *Dasein* », reposant sur la mise en exergue « du » métaphysique en l'homme. La

réponse à la question « Qu'est-ce que la métaphysique ? » se fonde essentiellement sur la transcendance du *Dasein*. C'est par son passage au-delà de l'étant, vers le « rien » qu'est l'être au regard de l'étant, se donnant dans l'angoisse, que l'existence provoque l'« événement fondamental » *(Grundgeschehen)* de la métaphysique – l'« irruption » de l'ouvert « qui a lieu avec l'existence factive de quelque chose comme l'homme » (GA 3, 242 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 298).

> Le dépassement de l'étant advient dans l'essence du *Dasein*. Mais ce dépassement, c'est la métaphysique elle-même. Ce qui signifie : la métaphysique appartient à la « nature de l'homme ». [...] La métaphysique est l'advenir fondamental au sein du *Dasein*. Elle est le *Dasein* lui-même [*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, GA 9, 121-122].

Identifiée de la sorte à l'existence même, elle rompt en partie avec le concept reçu. C'est qu'aux yeux de Heidegger, la tradition a grevé celui-ci de deux hypothèques fondamentales. D'une part, elle interprète le *méta* du métaphysique comme menant « au-delà » de l'étant sensible, de sorte que la transcendance aboutit à un étant suprasensible ; d'autre part, elle envisage l'étant tout à la fois dans sa plus grande généralité et en son caractère suprême ou divin (voir GA 29/30, § 12) – par où elle se déploie en un « concept double » (GA 26, 202), qui recevra plus tard le nom d'« onto-théo-logie ». Mais si la métaphysique doit sa structure au dépassement de l'étant en direction de l'être qui a lieu dans l'existence, elle recouvre cette racine en la transposant dans l'étant comme son architecture générale, perdant tout contact avec le néant de l'étant, qui n'est autre que l'être. Se repliant ainsi sur l'étant et son étantité, la métaphysique traditionnelle est en somme, aux yeux du penseur des années 1927-1930, insuffisamment métaphysique. Face à une telle situation, Heidegger croit d'abord praticable la voie d'une réforme immanente à la métaphysique : il s'agit de « reprendre » l'interrogation métaphysique à partir de son « fondement » qui n'est autre que la « métaphysique du *Dasein* en l'homme » (« Hegel et le problème de la métaphysique », *La Fête de la pensée*, p. 54-56). C'est-à-dire réveiller la *metaphysica naturalis* qui gît en l'existence, vivifier la pensée à partir d'une transcendance « réanimée », qui nous reconduit à nous-mêmes en tant que, fondamentalement, nous entendons quelque chose de l'être. « Métaphysique du *Dasein* » signifie donc bien métaphysique *de* l'existence, pensée dont la signification et les problèmes doivent se redéployer *à partir de* l'existence en tant que celle-ci est portée par la différence ontologique. C'est à l'aune de cette tentative de réenracinement

de la métaphysique dans l'existence qu'il faut entendre la reprise par Heidegger de l'injonction hégélienne de « restituer à un peuple sa métaphysique perdue » (« Hegel et le problème de la métaphysique », p. 58).

La tentative de « retour au fondement de métaphysique », en tant qu'elle place l'interrogation dans la sphère de la « vérité de l'être », fait pourtant apparaître la métaphysique elle-même comme le déploiement de l'« oubli de l'être », fondé sur son « délaissement ». Dans les premières prises en vue de l'étant comme tel, l'être se décèle mais, laissant le champ libre à l'étant, il le délaisse. L'histoire de la métaphysique tout entière rend témoignage de ce délaissement (voir GA 65, 112), parce qu'elle ne cesse de se faire l'écho de son commencement. En disjoignant sensible et intelligible, Platon fonde sans la nommer la métaphysique appelée à se déployer tout au long de l'histoire de la pensée, où peut se lire la « domination essentielle du platonisme » (détaillée notamment dans GA 65, § 110), jusques et y compris dans la tentative nietzschéenne de son « retournement ». De ce point de vue, Nietzsche peut être désigné comme le « dernier métaphysicien », et son « antimétaphysique » envisagée comme la plus grande contribution qui soit à la mise à l'écart de l'être (GA 6.2, 348 ; *Nietzsche II*, p. 308). Entre ces deux pôles, les diverses figures de l'étantité de l'étant sont autant d'événements dans l'histoire de la métaphysique que les cours (dits « historiques ») donnés par Heidegger dans les années 1930 et 1940 s'emploient à faire apparaître comme tels (pour une vue d'ensemble, voir : « La métaphysique comme histoire de l'être », *Nietzsche II*). L'unité profonde de cette « histoire » de « la vérité de l'étant » (GA 9, 304) est donc fournie par la « question directrice » de l'étantité de l'étant – qui constitue « ce qu'il y a de proprement métaphysique dans la métaphysique » (GA 6.1, 409 ; *Nietzsche I*, p. 353) –, et qui, sans jamais être interrogée elle-même, offusque toujours de nouveau l'être : les événements où afflue l'étant sont des « époques » de l'être, au sens de sa « réserve ». À travers ce fil conducteur, le commencement grec, en déployant ses possibilités propres, appelle également la « fin » de la métaphysique. Ainsi, « avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée. Ce qui veut dire : elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées » (GA 7, 81 ; *Essais et conférences*, p. 95 ; voir également GA 65, 173). Cependant, cette « fin » de la pensée philosophique sous sa

forme métaphysique, son caractère « passé », ne signifie nullement son dépassement, mais bien plutôt « sa domination sans condition » (GA 7, 69).

Heidegger précise : domination « dans l'étant et en tant qu'étant ». Et ici, nous touchons un point essentiel : la métaphysique n'est pas une suite d'idées qui planent au-dessus de l'histoire des hommes ; tout au contraire, chaque mutation de la vérité de l'étant « fonde un âge », lui donne le « fond de sa configuration essentielle » qui en « régit de part en part tous les phénomènes caractéristiques » (GA 5, 75 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 99). La modernité et ses « phénomènes caractéristiques », tout particulièrement la science et les techniques, mais aussi les idéologies, peuvent donc être reconduites à leur racine métaphysique, c'est-à-dire à la « subjectivité conçue comme étantité de l'étant » (GA 67, 149). L'« âge technique » qui déploie cette vérité est celui de l'achèvement de la métaphysique, c'est-à-dire de son déploiement jusqu'à pénétration intégrale du « monde ». Dans le cadre de la modernité, toute apparition possible a lieu à partir du « sujet », mais celui-ci justement porte à son comble la non-vérité, le non-déploiement de l'être. « La métaphysique est, en tant que métaphysique, le véritable nihilisme. L'essence du nihilisme *est* historiquement en tant que métaphysique, la métaphysique de Platon n'est pas moins nihiliste que la métaphysique de Nietzsche » (GA 6.2, 309 ; *Nietzsche II*, p. 275). La vacuité du monde moderne creusée par le délaissement et l'exclusion « métaphysique » de l'être fait place nette à l'organisation totale de l'étant, qui est organisation du vide.

C'est cette dévastation métaphysique du monde qui donne tout son enjeu à la tâche d'un « dépassement » de la métaphysique. Heidegger précise à de nombreuses reprises le sens d'un tel dépassement, en excluant l'idée d'une mise à l'écart, par laquelle la métaphysique serait placée « à côté », « derrière », ou « en dessous » de nous. En effet, l'essentiel du dépassement consiste justement à saisir la métaphysique déployée « devant » et « autour » de nous (GA 67, 10 ; GA 6.2, 353) – sans doute faudrait-il dire « en » nous, car la langue même que nous parlons se trouve « sous la domination de la métaphysique moderne de la subjectivité » (GA 9, 318). Il est vain, donc, de s'opposer à la métaphysique, ou de la contredire ; il s'agit bien plutôt d'interroger son sens aussi radicalement que possible, afin de « la livrer et la remettre *[Über-lieferung]* à sa propre vérité » (GA 7, 77), par laquelle l'oubli dont elle procède essentiellement est « prometteur » d'un rapport renouvelé à l'être. Ce « secret » de l'être abrité en la

métaphysique – pour autant qu'il s'y est diversement refusé – ne peut apparaître qu'à la faveur d'un dépassement tout à fait singulier :

> En quoi consiste le dépassement *[Überwindung]* du nihilisme ? Dans l'appropriation *[Verwindung]* de la métaphysique [GA 9, 414 ; *Questions i*, p. 236].

La pensée doit surmonter la métaphysique, c'est-à-dire en faire le deuil : elle ne peut s'en détourner qu'en y retournant toujours et encore, en un mouvement de « torsion » *(Winde)* dont la source est sans doute à chercher dans le tournoiement même de l'être en tant que donation et retrait.

Heidegger met explicitement en garde contre la tentation de reconduire ce mouvement à une forme connue de dépassement, telle l'*Aufhebung* hégélienne (GA 67, 6). Un tel dépassement ne peut être entrepris et planifié mais, dit Heidegger, il faut s'y préparer, y être prêt, et pour ainsi dire disposé. L'« humanité de la métaphysique » qui est la nôtre (GA 7, 71) n'est nullement en possession de la « vérité » de la métaphysique, où se creuse l'abîme entre étant et être. Le point à partir duquel la métaphysique en son essence peut être véritablement reprise est donc toujours devant nous : l'« instant historique » du dépassement de la métaphysique se confond avec celui du « passage » du premier à l'autre commencement – passage qui reste à accomplir. En somme, le passage dans l'ouvert *(in das Freie)* de l'être ne peut être frayé que par le déploiement initial de la métaphysique (GA 6.2, 360), mais la confrontation avec celle-ci n'a lieu qu'à partir de cette ouverture même :

> Du point de vue de l'histoire de l'être, « surmonter la métaphysique » ne signifie jamais autre chose que : l'abandon de l'interprétation métaphysique de la métaphysique [*ibid.*, 335 ; GA 7, 234].

Peut-être cette apparence de cercle rend-elle compte du caractère toujours « problématique » de la métaphysique dans et pour la pensée de Heidegger, annoncé dès 1930 : le terme « métaphysique », disait alors le penseur, est l'« intitulé d'un problème », mieux : l'« intitulé du problème fondamental de la métaphysique elle-même » (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, § 15). La question de l'être se pose d'abord comme question de la métaphysique en tant que telle – de son « essence », et ce au beau milieu de la domination de la métaphysique. « Bien plus, toute interrogation portant sur l'‘‘être’’, même celle de la vérité de l'être, doit s'introduire comme interrogation

‘‘métaphysique’’ » (*Lettre sur l’humanisme*, GA 9, 322). Et pourtant, il est essentiel de se déprendre des structures que la « domination absolue » de la métaphysique a profondément inscrites en nous, cela en se confrontant à son histoire non terminée. Car celle-ci a porté la transcendance, cette racine de la métaphysique en l’homme, jusqu’à la figure de la « puissance », où elle se trouve renversée. Dès lors, l’« histoire de l’être en tant que métaphysique » peut être vue comme une « mise à l’épreuve de l’homme en sa capacité à être le là *[Da-sein]* » (GA 70, 176).

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, H. France-Lanord, F. Midal (dir.), Paris, Lettrage Distribution, 2001.

Bibliographie – Fr. Dastur, « Heidegger », *La Philosophie allemande*, Paris, PUF, 1993. – P. David, « Heidegger et la métaphysique », dans R. Bouveresse (dir.), *La Métaphysique*, Paris, Ellipses, 1999. – F. Fédier, *La Métaphysique, cours de philosophie*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2012.

→ Anthropologie. Anti-. Autre commencement. Kant. *Kehre*. Métontologie. Nihilisme. Ontothéologie. Philosophie. Platon. Question de l’être. Saut. Science. Transcendance. Urgence.

Métontologie

C’est dans un paragraphe essentiel (« Caractérisation de l’idée et de la fonction d’une ontologie fondamentale ») du cours de 1928 que Heidegger emploie ce terme singulier (GA 26, 196). Pour en saisir le sens, il faut reprendre la manière dont est posée la question de l’ontologie dans *Être et temps – question* qui annonce déjà que, sur le chemin menant à l’*Ereignis*, il s’agit pour Heidegger de « délivrer l’être de l’ontologie » (P. David, « L’ontologie n’est pas fondamentale », p. 44).

Dans *Être et temps* (p. 11), Heidegger écrit que la question de l’être, en tant que question du sens de être, est la « condition de possibilité des ontologies » et en ce sens, l’ontologie fondamentale est moins une ontologie qu’« une fondamentation *[Grundlegung]* de toute ontologie » (GA 26, 196). Or, parce que le *Dasein* est le seul étant à être d’entente avec être, cette ontologie fondamentale doit être cherchée dans une analytique existentiale du *Dasein* (*ÊT*, 13) ; ainsi cette analytique « demeure

entièrement axée sur la tâche directrice : élaborer la question de l'être » (*ÊT*, 17). Mais du même coup, précise Heidegger : « C'est en fonction de cette tâche que se fixent ses limites. Elle ne peut vouloir donner une ontologie exhaustive du Dasein. » Pour que l'ontologie fondamentale fût exhaustive, il aurait fallu qu'y soit jointe ce que devait accomplir la 3e section d'*Être et temps* : l'analytique de la temporalité de l'être. Se révèlent ainsi deux traits du premier livre de Heidegger : ce n'est pas un système clos, mais le « nom d'une tâche » (*La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, GA 32, 212) ; il est inachevé, parce que Heidegger s'est trouvé pris dans le mouvement d'un virage *(Kehre)* qui l'a détourné de toute perspective métaphysique. En 1928, cependant, Heidegger songe à une autre *Kehre* qui désigne le revirement *(Umschlag)* de l'analytique temporelle vers une « ontique métaphysique » (GA 26, 201). C'est ce mouvement, cette *métabolè*, dit Heidegger, de l'ontologie fondamentale vers une saisie métaphysique de l'étant diversement articulé en régions qui donne son nom à la mét-ontologie. Or, explique Heidegger :

> [...] c'est ici, dans le domaine du questionnement métontologique et existentiel que se trouve également le domaine de la métaphysique de l'existence (c'est ici seulement que peut être posée la question de l'éthique) [GA 26, 199].

Cette remarque est décisive, car « elle réfute d'un coup toutes les affirmations dénuées de fondement selon lesquelles la pensée de l'être, chez Heidegger, se dispenserait de l'*éthique* » (F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 87). Cela vaut également pour tous les autres domaines de la métaphysique de l'existence, qui ne sont ni oubliés ni écartés par Heidegger, mais qui n'ont pas leur place dans le cadre – *limité* et *provisoire* – de l'ontologie fondamentale. Ainsi, dit Heidegger c'est l'« ontologie fondamentale et la métontologie qui, dans leur unité, forment le concept de la métaphysique » (GA 26, 202). L'abandon de toute visée métaphysique mènera dès lors au renoncement à toute éthique, au profit toutefois de cette « éthique prise plus à la source » dont parle la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 356).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Francfort, Klostermann, 1994.

Bibliographie – P. David, « L'ontologie n'est pas fondamentale », *Philosophie*, nº 62, Paris, Éd. de Minuit, 1999.

→ Éthique. Ontologie.

Meyer, Conrad Ferdinand (1825-1898)

Ce qu'a pu dire Heidegger du poète zurichois C. F. Meyer dans *L'Origine de l'œuvre d'art* tient pratiquement en une demi-page (GA 5, 23 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 38). Raisonnablement, face aux cent deux volumes de l'édition intégrale, on pourrait se demander s'il y a lieu de s'y arrêter. Pour être paradoxale la réponse à cette question ne peut être qu'affirmative. Poème court, « La fontaine romaine » est une pierre précieuse et tels qu'ils sont sertis par Heidegger ces huit vers prennent un relief impressionnant. Il faut ici dire et redire que Heidegger a toujours lu de la poésie et qu'il y a beaucoup de poèmes qu'il connaissait et appréciait mais dont il ne parle pas. On découvre par exemple, grâce à l'anthologie de Max Niedermayer *Geliebte Verse (Vers de prédilection)*, le prix qu'il attachait à tel poème de Hofmannsthal (« Secret du monde »), Rilke (« Trilogie espagnole ») ou Benn (« Au pont du barrage ») dont il n'a, semble-t-il, jamais parlé ailleurs. Cela une fois rappelé, on ne peut que constater que « La fontaine romaine » est le seul poème de C. F. Meyer dont il parle (la nouvelle *Jürg Jenatsch* est cependant mentionnée dans un cours sur Nietzsche – GA 44, 11).

Sa citation intégrale (voir la traduction de J. Beaufret) constitue un temps fort dans un texte lui-même capital, *L'Origine de l'œuvre d'art*. Pour le lecteur français, qui en règle générale le découvre à la lecture de l'essai de Heidegger, ce poème étonne par son caractère figuratif et illustratif. S'agirait-il d'en donner une interprétation esthétique qu'on y verrait un bel échantillon d'un « naturalisme » dont la *Corbeille de fruits* de Caravage (Milan, Pinacoteca Ambrosiana) offrirait un autre exemple. Il étonne bien sûr aussi par sa brièveté – encore que Malherbe (« Pour une fontaine ») ait su faire encore plus court (quatre vers) ! Son titre pourrait rappeler un poème symphonique de Respighi. Quant à parler de réalisme, il ne faut rien exagérer car c'est probablement un dessin de E. T. Hoffmann qui l'a inspiré. Par sa langue, C. F. Meyer est beaucoup plus proche des classiques allemands que Gottfried Keller. « La fontaine romaine » figure dans les livres de classe des écoliers suisses mais par sa structure assez particulière ce n'est pas là pour eux, un poème « facile » à apprendre. Il a, comparé à la

belle œuvre de Respighi, une densité tout à fait singulière (pour C. F. Meyer, Michel-Ange était l'exemple même du « grand style »). Il faut dire que dans sa perfection ce poème n'a de « parnassien » que l'apparence car l'antithèse sur laquelle il se termine a bel et bien quelque chose d'héraclitéen (« harmonie de forces opposées », dit le fragment 51) qui correspond parfaitement au climat héraclitéen qui est celui de toute *L'Origine de l'œuvre d'art*. Un exemple qui donne à penser quand on s'interroge sur la sûreté avec laquelle Heidegger sait trouver son bien.

François Vezin.

Ouvrage cité – M. Niedermayer, *Geliebte Verse. Die schönsten deutschen Gedichte aus der ersten Jahrhunderthälfte*, Wiesbaden, Limes Verlag, 1951.

Bibliographie – Dans le séminaire que Heidegger a tenu en 1936/1937 sur les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller (Marbach a. Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 2005), le poème de Meyer occupe une place importante dans la réflexion sur l'œuvre d'art.

Moïra

Moïra nomme en grec la part qui nous est échue ; dans Homère, agir *kata moïran*, c'est se tenir en accord avec ce qui nous revient en propre. C'est pourquoi, au sens éminent, la vie humaine est tout entière en rapport avec un tel *partage*.

Moïra, le *partage*, n'est donc pas d'abord un mot philosophique ; pourtant il apparaît en un de ces lieux où la « nouvelle parole » de la philosophie « s'attache expressément à dire ce à l'intérieur de quoi les poètes voyaient ce qu'ils nommaient, mais sans jamais le dire comme tel » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 28) : dans le huitième fragment du *Poème* de Parménide. Heidegger, dans une partie non prononcée du cours de 1952 paru sous le titre *Qu'appelle-t-on penser ?*, partie ensuite incluse dans les *Essais et conférences*, médite l'apparition de ce mot, au détour d'une phrase dont il dit qu'elle est « en vérité l'énoncé capital du *Poème* » :

> Le même est penser et ce au regard de quoi éclôt une pensée. Car à part de l'être, qui est le lieu de sa révélation, point ne trouvera le penser ; rien n'était en effet ni n'est ni ne sera d'autre que

l'être lui-même et à lui latéral, puisque le partage qui est sien l'a lié au statut d'une intégrité au repos [Parménide, *Le Poème*, trad. J. Beaufret, p. 17].

Que signifie dans *Le Poème* ce *partage* qui est comme la loi régnant au lieu même où le penser éclôt au regard de l'être ? Le penser ne se révèle à soi-même qu'en prononçant qu'*il est être*, et en se tenant à l'écart, non seulement de la voie impraticable du « n'être pas », mais aussi de celle « où s'égarent les mortels qui ne savent rien voir » dès lors que face aux *dokounta*, aux *étants* dans leur apparition, ils les disent « aussi bien être que n'être pas ». L'« épreuve de haute lutte » qu'est le penser, dans la connaissance de ces trois voies, consiste dès lors, non seulement à distinguer l'être du non-être, mais, dit Heidegger, à laisser s'ouvrir le pli *(Zwiefalt)* qui, dans la riche ambivalence du participe *eon*, abrite la *différence* entre « être » *(eïnai)* et étants *(eonta)*. Or le « nom secret », selon l'expression de Jean Beaufret, de cette différence est *moïra*. Car en elle l'« intégrité sans faille » de l'être n'est pas « quelque chose » au-delà ou au-dessus des *dokounta* – selon cette hiérarchie où, selon la pente onto-théologique de la métaphysique après Platon, le pli de la différence s'effacera à peine entrouvert. Mais elle est, à même la diversité des *dokounta*, la dimension unitive de leur venue en présence : autrement dit la dispensation où s'ouvre et se départit, dans son jeu contrasté, la figure d'un monde. Cette loi de dispensation et de partage, qui est celle du déploiement de l'étant comme monde (comme *diakosmos*, dit *Le Poème*) est du même coup celle qui donne au séjour des hommes son empreinte historiale. C'est ainsi que pour nous, modernes, l'être se dispense selon la représentation universelle d'un processus calculable : cela nous est loi et partage historial (sous un autre nom certes que *moïra*), en amont de toutes les lois physiques et humaines. Mais les mortels, dit dans sa langue *Le Poème*, ne savent pas voir, sous les « noms fixés à leur usage », les signes de l'être où se laisse lire ce partage.

Heidegger, en donnant ainsi à l'apparition du mot *moïra* dans *Le Poème* de Parménide sa plus grande richesse de sens, ne s'éloigne-t-il pas de l'entente courante, d'un destin sous la loi duquel se tient l'existence mortelle ? Platon, à la fin de la *République*, sait encore que sous la triple figuration mythique des *Moires* c'est non le « destin » abstrait, mais le don même du temps qui est signifié, dans l'unité de ses visages que la vie humaine ne connaît que de façon disjonctive. Le point capital, vers lequel s'achemine la pensée de Heidegger, est alors de reconnaître que ce qui

ouvre notre vie dans le *don de la présence* (lui donnant par là son statut de vie mortelle) et la *dispensation* de l'être dans la figure d'un monde sont le même.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – Parménide, *Le Poème*, trad. J. Beaufret, Paris, Michel Chandeigne, 1984.

→ Destin. Différence ontologique. Parménide.

Möllendorff, Wilhelm von (1887-1944)

Professeur d'anatomie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, W. von Möllendorff fut élu par ses pairs au poste de recteur, fonction qu'il ne devait occuper que quelques jours du mois d'avril 1933. Entre-temps, les nationaux-socialistes avaient pris le pouvoir, et l'accession aux responsabilités d'un personnage notoirement social-démocrate comme Möllendorff avait rapidement été rendue impraticable. À son successeur doit revenir la difficile tâche de faire droit à des revendications estudiantines qui bousculent les traditions académiques, mais surtout de sauvegarder l'autonomie de l'université. Sous la pression des deux anciens recteurs, Sauer et Möllendorff – par ailleurs voisin des Heidegger à Fribourg, ce qui facilite la tenue d'entretiens réguliers dès l'hiver 1932 –, Heidegger, hésitant jusqu'au jour de l'élection, finit par accepter cette charge, qui lui donne théoriquement l'occasion de réaliser ses projets de rénovation de l'université, mûris de longue date. La confiance des deux hommes se maintient au-delà de l'inscription de Heidegger au Parti : celui-ci nomme en octobre 1933 Möllendorf doyen de la faculté de médecine. Au début de 1934, lorsque le Ministère enjoindra à Heidegger d'écarter les doyens Wolf et Möllendorf, il remettra sa démission du rectorat.

Guillaume Fagniez.

→ Rectorat. Wolf.

Monchoachi (né en 1946)

L'œuvre de Monchoachi, poète martiniquais, témoigne en de multiples occasions d'une lecture exigeante et féconde de Heidegger. Ces témoignages s'attestent notamment dans la conférence « Quelle langue parle le poète ? », publiée à la fin du recueil *Nuit gagée*. Citant *Les Hymnes de Hölderlin* (« Dans les fondations de la langue d'un peuple, sans peut-être même que le peuple le soupçonne d'abord, l'Être est instauré dans l'existence historique du peuple »), Monchoachi adopte une option profondément heideggerienne : « Ce n'est pas le poète qui parle, c'est la langue qui parle » – et le poète est celui qui l'écoute, « dans le surgissement de son lieu ».

Cette entente de la pensée heideggerienne, qui ne saurait rendre compte à elle seule de la poésie de Monchoachi, se retrouve cependant au cœur du souci constant qui anime le poète : dévoiler la parole comme *lieu* du séjour humain, et cela à partir d'une écoute fidèle de la langue créole. Dans *Éloge de la servilité* (premier numéro de la revue *Lakouzémi*, juillet 2007), Monchoachi souligne le fait que le créole est une langue qui résiste à toute approche conventionnelle, comme le montrent, tout particulièrement, les problèmes posés par la question de son écriture :

> On voudrait [...] faire accéder le créole, par l'écrit, et *à toute force*, au statut de langue. À toute force, car il saute aux yeux qu'il y est pour le moins réfractaire. À le voir en réalité ainsi exposé, dans la distance prise avec le corps et la bouche, on ne le sent guère à son affaire.

De fait, langue orale, langue de l'en présence, qui « installe le monde du revers au lieu et place de l'assertion, le monde de l'ellipse et de la syncope au lieu de la louange », le créole pose de multiples difficultés à qui veut l'écrire ; ne serait-ce parce que ce scripteur est tenté – n'est-il pas bien souvent un être qui déjà parle et écrit... le français ? – d'aborder le créole comme « parler à base lexicale française », c'est-à-dire de retrouver le plus possible, dans l'écriture, le français. L'écrit alors fait *voir* des étymologies que souvent l'on n'entend pas lorsque la parole est vive, mais il ne saurait convenir : il occulte l'« interférence » caraïbe, explique Monchoachi, une interférence qui est « conférence » : une venue au jour d'un séjour propre, d'une modalité d'être au monde qui se recueille dans le dire d'une façon tout à fait exceptionnelle.

Aussi l'advenue au monde du créole n'est-elle pas uniquement une affaire de métissage ou de « mêlement de civilisation ». Pour Monchoachi, en rester à cette idée reçue serait s'interdire de penser ce qu'est le créole :

« ce qui croît en vue de sauver » (comme le dit le grec, précise-t-il : *Krê-holos*), « ce qui croît dans l'entier du monde et, de façon proprement prodigieuse va, en cet autre lieu du monde, renaître, poursuivre et perpétuer l'entretien dans l'espace ouvert par le salut ». Une figure du salut que Monchoachi explicite en rappelant un proverbe créole : « Où pousse le mancenillier, là aussi croît l'olivier », rapproché avec justesse, si l'on songe aux risques encourus par qui se tient sous un mancenillier, de la parole de Hölderlin : « Là où il y a péril, là aussi croît ce qui sauve. »

Le créole ne distingue pas sujet et objet, il laisse les mots de la phrase à eux-mêmes, en les accordant d'une façon qui les libère, à l'opposé du raidissement – du face-à-face – qu'impose une langue comme le français ; par où le créole ressemble, selon le poète, à la parole grecque antique. Dans *Éloge de la servilité*, après avoir cité le mot de Parménide tel qu'il a pu être traduit (« Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est »), Monchoachi se réfère à la traduction de Heidegger : « Nécessaire ainsi le dire, également la pensée, l'étant l'être » *(Qu'appelle-t-on penser ?)*, avant de proposer une traduction en créole : *« Fok di konsa épi ni an lespri tou, sa ki la, la »*, ce qui donne, si l'on fait le « chemin inverse » du créole au français : « Nécessaire dire ainsi et avoir en esprit également, cela qui là, là. » Dans le créole, comme dans le grec antique, l'« être » comme copule disparaît, l'« être » de Parménide, lui, pouvant se nommer en créole « cela qui là », « simplement là, simple présence, parousie », dit Monchoachi, l'« étant être ».

Cette langue sans concept, décidément hostile à l'écriture (et le poète évoque à ce propos, là encore, Heidegger, nommant Socrate « le plus pur penseur de l'Occident », penseur qui se tient dans le vent du mouvement de ce qui se retire, raison pour laquelle « il n'a rien écrit » *[Qu'appelle-t-on penser ?]*), Monchoachi l'accueille en une écoute qui veille à ce que soit préservée, en la langue même, la force qui porte à l'événement de la parole, la naissance à jamais étonnée du monde créole. Peut alors être nommé le sens de la tâche qui anime le poète : « Aller droitement à l'absolue hostilité de l'écriture envers la parole authentique », et cela dans l'écriture même, qu'elle soit d'ailleurs en créole ou en français.

La poésie de Monchoachi est ainsi fidélité, d'abord et malgré tout, à la parole du créole, parole du corps en présence, plus précisément parole « qui relie la présence en tant que telle au dissemblable (le même et l'autre, le même dans l'autre) », et ainsi découvre le corps comme « lieu commun

d'un nouveau monde » : « une langue particulièrement moirée [...], vive alternance-altercation de scintillement d'obscurités sur eau courante » *(Éloge de la servilité)*.

L'un des mérites de cette entente est qu'elle fait comprendre, du fait même de son amitié avec l'approche heideggerienne, qu'il y a toujours, dans l'acte de traduire, dans le *passage* d'une langue à l'autre (le créole entend le passage comme *métamorphose*), une mise en œuvre de tout autre chose qu'un habile tour de passe-passe autour de quelques étymologies (cela notamment contre ce que vont répétant les détracteurs les plus superficiels de Heidegger) ; il s'agit bien plutôt d'échapper au « bégaiement » et aux fausses habiletés de l'ère de la communication – et de ménager un séjour, un *rété*, où est rendue possible une entente renouvelée du monde.

Il nous faut nous mouvoir à présent
Dans l'ombre et dans le silence,
Et délivrés de la mesure,
Non sans gravité ni égards –
À l'ombre de rien, au silence
De rien – chuchoter
Un nom nouveau à chaque chose
De sorte qu'il ne soit su que d'elle
Qui le reçoit.
(« Le lieu est la parole », *L'Espère-Geste*).

Jean Bourgault.

Ouvrages cités – Monchoachi, *Nuit gagée*, Paris, L'Harmattan, 1992 ; *L'Espère-Geste*, Sens, Obsidiane, 2003.

→ Parménide. Traduction.

Monde

Le monde n'est pas une totalité objective d'étants, un contenant propre à recevoir des étants, mais *la* manière d'être qui est celle de l'être humain en tant que Dasein. À ce titre, on dit communément que l'homme vient au monde et non dans le monde, et, pour éviter toute confusion, Heidegger parle volontiers dans *Être et temps* du « phénomène du monde » : « Pourquoi au commencement de la tradition ontologique qui est pour nous

décisive – explicitement chez Parménide –, le phénomène du monde a-t-il été franchi d'un saut ? D'où vient que ce franchissement se réitère sans cesse ? » (p. 100).

Mais encore : le monde est *daseinsmäßiges*, à la mesure de l'homme comme Dasein (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 237) – et jamais de l'homme comme sujet. Autrement dit : la relation entre Dasein et monde n'est en rien compréhensible à partir de la relation entre sujet et objet, mais entre l'homme et l'être. Que le monde soit à la mesure du Dasein signifie donc que le monde doit s'entendre sur le plan de l'eksistence, celle-ci caractérisant la façon dont l'homme est nativement ouvert à l'être. Au début de l'analyse de la « mondéité du monde » qui constitue tout le chapitre iii d'*Être et temps*, Heidegger dit ainsi que la « mondéité est elle-même un existential », de sorte que, selon les modalités qui sont celles de l'être-au-monde (préoccupation, être-ensemble, être soi-même), le monde *(die Welt)* se module en *Umwelt* (monde ambiant), *Mitwelt* (monde commun) ou *Selbstwelt* (monde du soi).

Dès *Être et temps*, il est clair que « sujet et objet ne se recouvrent pas, fût-ce tant bien que mal, avec Dasein et monde » (*ÊT*, 60). Pourquoi ? Parce que le monde désigne, comme le *cosmos*, une manière d'être : « Cosmos est le terme pour dire la *manière d'être* et non l'étant lui-même » (GA 26, 219), la manière d'être spécifique d'un étant, le Dasein (*ÊT*, 64 ; GA 24, 237), à son tour spécifique en ce qu'il se constitue « essentiellement » comme *projection*, comme *être-possible*. « Le Dasein est chaque fois ce qu'il peut être, et sa manière d'être cette possibilité » (*ÊT*, 143) ; « le Dasein n'est finalement jamais accessible comme étant là-devant parce que son genre d'être a la particularité de l'être-possible » (*ÊT*, 248). « Ententif » au sens de l'être, le Dasein *eksiste* en effet comme « projection » – et il se porte, se *comporte*, en transcendant l'étant (y compris l'étant qu'il est), en donnant lieu chaque fois d'emblée à un monde, à savoir à un espace de *rapports* à partir de quoi seulement l'étant peut prendre sens. Le monde, le « toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 47), ne fait qu'un avec la transcendance du Dasein. Exister, c'est transcender, soutenir ce « fond sans fond » *(Qu'est-ce que la métaphysique ?)* où le Dasein est entièrement soi. Littéralement, exister c'est soutenir rien. En effet, dit Heidegger :

> Le monde n'est rien – si « rien » veut dire : non pas un étant au sens de ce qui est là-devant ; et encore moins rien au sens du non-étant, rien de ce que le Dasein lui-même comme tel

> transcende ; et il se transcende aussi lui-même. Le monde : un rien, non pas un étant – et pourtant, quelque chose ; rien d'étant – mais être [GA 26, 252].

Dans les termes d'*Être et temps*, l'objectivation, la « mise en face », ou encore la « mise en spectacle » (*ÊT*, trad. Boehm, Waelhens, p. 289) s'appelle l'« immondation » *(Entweltlichung)* (*ÊT*, 65). Heidegger parlera un peu plus tard d'« assombrissement du monde *(Verdüsterung der Welt)* et, plus radicalement encore, de « dévastation » *(Verwüstung)*. Aucune appréciation morale, mais plutôt le constat du règne du nihilisme – en tant qu'oubli du « toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons ». À travers la dévastation, il s'agit d'entendre la *volonté inconditionnée* qu'impose la technique à l'échelle planétaire de tout réduire à quelque chose de disponible jusqu'à l'anéantissement ou l'extermination – Heidegger, entre 1938 et 1940, définit ainsi la dévastation comme « fonds constitutif de l'extermination » (GA 69, 60).

Il y a donc immondation lorsque la *totalité* se substitue au monde. Le monde n'est plus entrevu que comme « toute la suite et la collection de toutes les choses existantes » (Leibniz, *Théodicée*), « non-je » (Fichte), « totalité des phénomènes » (Kant, *Critique de la raison pure*) ou « totalité des objets d'une expérience possible » (Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*), comme l'objectif en totalité. C'est ainsi que le Dasein, constitutivement être-au-monde, devient *sujet – animal rationale*, conscience – face auquel sont des *objets*. Se remémorer la finitude du Dasein revient à démonter cette « réalité » *im-monde* au sens où elle bloque toute possibilité pour le monde de paraître, où elle « abstrait » l'homme de son être-au-monde pour le ranger à la même enseigne que les choses là-devant, disponibles. Telle est la tâche d'*Être et temps* et plus particulièrement, pour ce qui nous concerne ici, des § 19-21, « Le Contraste entre l'analyse de la mondéité et l'interprétation du monde chez Descartes » : comment Descartes contourne la difficulté d'élucider le sens de l'être en le recouvrant d'attributs propres à l'étant (telle l'*étendue*) et comment il accomplit « expressément en philosophie la connexion qui permet à l'ontologie traditionnelle d'agir sur la physique mathématique moderne et sur les soubassements transcendantaux de celle-ci » (*ÊT*, 96). Le « monde », tel le morceau de cire, se voit ainsi « dicter son être » *(ibid.)* au sens d'un être là-devant constant et par conséquent mesurable mathématiquement : une *chose étendue*. Une pareille réduction ou « compression » (*ÊT*, 98) implique aussi l'impossibilité d'accéder à la

moindre entente de l'être au travers des « comportements » du Dasein, thème de l'analytique du Dasein menée dans *Être et temps*. L'être humain lui-même est compris par Descartes de la même manière que l'aître de la *chose étendue*, comme substance, être là-devant en permanence, c'est-à-dire à partir d'un attribut, la *cogitatio*. Cela fait de l'être humain une *chose pensante*, une chose qui, pour être (qualifiée de) « pensante », n'en est pas moins substantiellement « chose ». Aussi, le contraire du monde n'est-il pas un « autre monde », mais ce que signifie l'adjectif « immonde ».

Dans le cours sur Nietzsche du semestre d'hiver 1940-1941, c'est en relation directe avec le nihilisme que Heidegger aborde la question de la « totalité ». La « totalité », dit-il, est fondée sur l'inversion de toutes les valeurs. Si le nihilisme signifie que rien de ce qui repose sur les anciens principes d'évaluation ne vaut plus, alors c'est *dans sa totalité* que l'étant doit être institué autrement. Ainsi, lisons-nous dans *Achèvement de la métaphysique et poésie*, « la domination du ''total'' connaît son avènement historial avec le nihilisme » (GA 50, 26). Son nom, aujourd'hui, est la « mondialisation », laquelle n'est autre que le visage économique du Dispositif planétaire dans lequel règne le nihilisme :

> À l'époque où la puissance est seule à être puissante, c'est-à-dire où l'étant, de façon inconditionnée, fait pression pour être consommé dans l'usure, le monde est devenu l'immonde, dans la mesure même où l'être est bien présent, mais sans règne propre. L'étant est réel en tant qu'effectif. L'action effective est partout, nulle part un amondement *[Welten]* du monde [GA 7, 91 ; *Essais et Conférences*, p. 107].

Le Dispositif est ainsi tel que tout, par lui, n'apparaît plus que comme fonds disponible – une « totalité planétaire » (GA 79, 51, voir *Le Péril*, dans *L'Infini*, n° 95, p. 25) –, tandis que par l'amondement ce dont il s'agit à chaque fois apparaît à même son aître. Amonder est ce que « fait » le monde, à savoir se déployer comme l'uniquadrité de la terre et du ciel, des divins et des mortels :

> Monde n'est plus à présent un mot de la métaphysique. Il ne nomme plus ni l'univers sécularisé de la nature et de l'histoire, ni la création représentée théologiquement *[mundus]*, ni même et seulement l'entier de ce qui est présent [κόσμος] [GA 12, 21 ; *Acheminement vers la parole*, p. 26].

« Nous ne sommes pas au monde », constatait Rimbaud. Comment alors nous réapproprier à l'être au monde, c'est-à-dire regarder enfin la technique en termes de monde – dans la langue de Rimbaud : comment être

« absolument moderne » ? –, quand le Dispositif planétaire nous en arrache ? Par le *regard dans ce qui est*, qui rend possible de considérer l'immondation et le Dispositif lui-même comme ressortissant au destin de l'être. « Monde et Dis-positif sont le même. Ils sont différemment (dans la différence de leur entre-scission) l'aître de l'être. Monde est la garance de l'aître de l'être. Dis-positif est l'oubli pleinement accompli de la vérité de l'être » (*Le Péril*, GA 79, 53). Par-là peut prendre fin l'assujettissement à l'unidimensionnalité technique, la technique remontée à l'amour de son aître, non plus coupée de lui mais donnant directement sur le monde.

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *Le Péril*, traduction, présentation et notes H. France-Lanord, *L'Infini*, nº 95, Paris, Gallimard, 2006.

→ Animal. Athéorique. Cézanne. Chose. Conjointure. Contrée. Déloignement. Descartes. Dévastation. Extermination. Fonds disponible. Fourcade. *Geviert*. Guerre. Interprétation. Jeu. Proximité et lointain. Quotidienneté. Rapport. Schapiro. *Stimmung*. Terre. Totalitarisme.

Morale

De même que le latin *moralis* se rattache à *mores*, la langue allemande apparente la moralité (*die Sittlichkeit* ou *die Moralität*) aux mœurs *(die Sitten)* : pouvant renvoyer aussi bien à une approche descriptive des coutumes en usage qu'à une approche prescriptive se réglant sur une norme idéale, la morale présuppose une certaine conception de ce qui est et de ce qui doit être, et repose donc sur une entente implicite du sens d'être, qu'elle laisse hors question mais que Heidegger interroge en revenant en amont de la morale elle-même. Analysant la manière d'être caractérisant la quotidienneté, il précise ainsi que l'interprétation proposée ayant « une intention purement ontologique », elle est « on ne peut plus éloignée d'une critique moralisante » (*ÊT*, 167), sans pour autant conduire à une indifférence pour laquelle toutes les manières d'exister se valent. Si la distinction entre une existence propre et une existence impropre n'est pas « une distinction morale-existentielle », comme le précise en 1946 la *Lettre sur l'humanisme*, cela vient de ce qu'elle renvoie, plus radicalement, à deux manières de soutenir le rapport au temps (GA 9, 333 ; *Questions iii*, p. 104).

Existant de manière impropre en étant accaparé par le seul présent, le on réduit l'existence à une affaire à gérer selon certaines règles et ne se préoccupe que de ce qui satisfait ou non à la norme en vigueur : « il fait le compte des infractions à celle-ci et en recherche le dédommagement », commentant alors « d'autant plus bruyamment les manquements » que cela lui permet d'esquiver l'*être*-en-faute le plus propre, dont le § 58 d'*Être et temps* dégage le concept existential.

Chacun *est* constamment en faute en ce sens qu'il est à l'origine d'une annulation irréductible à la privation de ce qui devrait être en fonction d'un idéal donné par avance et fixé une fois pour toutes. Se devançant lui-même en ayant à assumer la possibilité de *n*'être *plus*, l'être humain *n*'est *pas* sur le mode d'une réalité figée en un présent constant mais a sans cesse à être ce qu'il *n*'est *pas* encore, en restant en deçà de ce qu'il peut être. Précédant toute faute déterminée et la rendant possible, l'être-en-faute se présente alors comme la « condition existentiale de possibilité du bien et du mal au sens ''moral'', c'est-à-dire de la moralité *[die Moralität]* en général et des formes possibles qu'elle revêt factivement » : si « ce n'est pas par la moralité que l'être originairement en faute peut se déterminer », cela vient de ce « qu'elle le présuppose déjà pour elle-même » (*ÊT*, 286). L'analyse ontologique, précise le § 59, n'a donc pas à dédaigner les théories psychologiques, anthropologiques et théologiques de la conscience morale puisque ces dernières « doivent justement devenir intelligibles à partir d'elle » (*ÊT*, 290). C'est pourquoi dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (§ 13-14), tout en reconnaissant que l'analyse kantienne du « sentiment moral » qu'est le respect est « l'analyse phénoménologique la plus lumineuse du phénomène de la moralité que nous ait laissée Kant », Heidegger montre qu'elle laisse dans l'ombre la question fondamentale du mode d'*être* de la personne morale en tant que fin en soi : tributaire de l'ontologie traditionnelle, cette analyse présuppose en effet que la personne est une substance finie dont la finitude reste adossée à une infinité divine (GA 24, 189). L'être humain ne se pense donc pas comme mortel, mais comme sujet volontaire dont la volonté, ne voulant rien d'autre que le devoir, se veut elle-même.

À partir des années 1930, confronté au nihilisme et interrogeant sa provenance, Heidegger se montrera plus critique vis-à-vis de tels présupposés. C'est ainsi qu'en 1945, dans *La Dévastation et l'attente*, il montre que toute indignation morale ne peut rien face à la dévastation : non

seulement la « morale avec sa supériorité n'est jamais en mesure de saisir ce qu'est le mal et encore moins de le surmonter ou même simplement de l'atténuer », mais il se pourrait même qu'elle ne soit qu'un « rejeton du mal », participant de ce qu'elle dénonce alors même qu'elle en condamne les signes visibles (GA 77, 207-210). Le « mal » *(Böse)* n'est pas ici à entendre comme ce qui est moralement répréhensible mais, plus radicalement, comme la « malignité » *(Bösartigkeit)*, c'est-à-dire comme la fureur qui, se mettant en fureur contre elle-même, en devient de plus en plus furieuse : en ce sens, « c'est peut-être purement et simplement la volonté elle-même qui est le mal ». Se dégager du déchaînement de puissance nihiliste auquel la volonté aboutit suppose que chacun se décide à une entière remise en question de sa manière d'être. Comme l'indiquait en 1934 *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, la responsabilité n'est ici pas à entendre « dans un sens moral ou religieux : responsabilité devant la loi morale ou devant Dieu », mais comme « une manière insigne de répondre », tâche qui n'est jamais achevée puisqu'elle assume une question ne pouvant recevoir de réponse définitive (GA 38, 121). Le péril demeure alors, écrit Heidegger en 1951-1952 dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, que l'on « fasse entrer de force ce qui est à décider dans des catégories politico-sociales et morales partout trop courtes de portée comme de souffle », et que l'on cherche le décisif là où aucune décision ne pourra jamais être prise (p. 108-109 ; GA 8, 70-71). Décisive pourrait bien être en revanche la manière dont, au contact du monde grec, Heidegger s'est familiarisé avec une pensée s'ouvrant, en amont de la morale, à une éthique elle-même entendue de manière plus originaire.

Florence Nicolas.

→ Conscience morale. Dévalement. Éthique. Être en propre. Justice. Liberté. Mal. Pratique. Répondre. Responsabilité. Valeur.

Mörike, Eduard (1804-1875)

Mörike fait partie des auteurs allemands que Heidegger découvre avec enthousiasme après ses années de lycée. Il note avec quelque exaspération que l'enseignement de la littérature au lycée s'arrêtait à Goethe et donnait à croire qu'il n'y avait plus personne après lui. C'est pourquoi, dès 1913, il

salue l'existence d'une collection d'anthologie de récits et de nouvelles dirigée par D. Hellinghaus qui, parant le manque, publie des textes d'écrivains nés après Goethe et Schiller. Le tome IX, notamment, offre au lecteur la nouvelle de Mörike *Le Trésor* où Heidegger voit s'exprimer on ne peut plus librement le « romantisme bouillonnant du poète » (GA 16, 31). En octobre 1930, il mentionne à son épouse lors d'un séjour à l'abbaye de Beuron où il s'est retiré pour travailler que le père Anselme avec toute sa délicatesse a disposé dans la chambre qui lui était réservée bon nombre de livres de philosophie et du Mörike.

Mörike a fait comme Hölderlin des études de théologie à Tübingen ; il devient pour un temps pasteur et n'a de sa vie pour ainsi dire pas quitté la Souabe. Il sait merveilleusement donner à entendre les harmoniques de ce pays où s'entremêlent sérieux et gaieté pure. Suggérons au lecteur français d'en percevoir le ton en écoutant le *Lied* n° 41 que Hugo Wolf compose sur les paroles du poème de Mörike « Ce que vieille dit ». C'est ce poème couplé avec un poème de Hebel que Heidegger offre en lecture aux jeunes mariés Richard Greiner et Ursula Deylen, le 20 juillet 1968 (GA 16, 693). Il leur souhaite un cœur constant capable d'endurer le tohu-bohu de l'époque.

Enfin, c'est dans les textes de Mörike que Heidegger trouve maintes fois une tournure allemande qui peut marquer le rapport qu'ont les choses entre elles lorsqu'elles donnent à être un monde, réunissant dieux et mortels, terre et ciel au sein du quatuor. Elle dit le vrai voisinage : *gegen-einander-über*, « vis-à-vis l'un et l'autre et l'un pour l'autre ». « Quand règne et gouverne le vis-à-vis l'un pour l'autre », écrit Heidegger, « tout, chacun étant pour l'autre, est ouvert – ouvert sur son secret ; ainsi l'un se tend jusqu'à l'autre, s'en remettant à l'autre, et tout reste ainsi soi-même ; l'un est vis-à-vis de l'autre en tant qu'il veille sur lui, le prend en garde, et il est sur lui en tant qu'il le recouvre et le voile » (GA 12, 199 ; *Acheminement vers la parole*, p. 196). Le « voisinage » qui a lieu au sein du quatuor peut être visible dans le poème de Mörike « Sur une lampe » :

Toujours à ta place, ô belle lampe, tu ornes,
Gracieusement suspendue ici par de légères chaînes
Le plafond de la joyeuse chambre aujourd'hui presque oubliée.
Sur ta vasque de marbre blanc, dont la bordure
Est ornée d'un lierre de bronze vert et doré,
Une troupe d'enfants enroule joyeusement la ronde.
Comme tout cela est charmant ! et riant, cependant
Qu'une douce rigueur se répand sur toute la forme –
Chef-d'œuvre d'authentique façon. Qui le regarde ?

Mais ce qui est beau rayonne en soi avec bonheur.
[1846 ; voir *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, p. 673.]

Heidegger lit ce poème sous nos yeux dans deux lettres adressées en décembre 1950 à l'historien de la littérature Emil Staiger (« Sur un vers de Mörike », GA 13, 93-107). À l'écart de toutes les interprétations littéraires ou psychologiques, nous suivons la façon dont un penseur comme Heidegger peut écouter la langue, écouter la poésie, et lire ce qui s'y dit en toute intelligence. « Ce qui se joue là, écrit-il, est notre rapport, en tant que mortels, à la langue » (GA 13, 100). Dans le cours *Qu'est-ce qu'une chose ?*, il notait le risque insoupçonné que constitue l'interprétation d'un poème :

Tout se passe comme s'il ne se produisait rien. Un beau jour toutefois, après cinquante ou cent ans peut-être, il arrive quelque chose [GA 41, 52].

Heidegger nous invite à notre tour à écouter la langue, à penser davantage pour apprendre à lire. Mais qu'est-ce qui appelle à lire (GA 13, 93 à 109) ? Il lui faut aussi nous rappeler qu'il ne peut y avoir de vrais poètes qui ne soient penseurs (GA 13, 101). Suggérer, comme le fait E. Staiger, que les poètes pourraient n'être penseurs que de surcroît, c'est éviter la poésie. Dès lors qu'il est poète Mörike pense. Il est tenu par la langue et y voit son ancrage. Heidegger le souligne : « Un poète est d'autant plus poète qu'il pense davantage. »

C'est d'abord le dernier vers que lit Heidegger car c'est là qu'aux yeux de tous, le poème pense. *« Was aber schön ist, scheint in ihm selbst »*, « Mais ce qui est beau rayonne en soi avec bonheur ». Mörike y entend la beauté à partir de son rayonnement *(scheinen)*, comme le fait Hegel : « Le beau se détermine comme le rayonnement sensible de l'idée » (*Cours sur l'esthétique*, I, chap. i, 3). Pas question d'entendre ici le verbe *scheinen* en son sens restrictif de « sembler » ; il garde tout son éclat. Pas question de réduire la beauté à un faux-semblant : elle brille, rayonne. Loin de Heidegger l'idée que Mörike traduise poétiquement la philosophie de Hegel (GA 13, 101) ; Mörike ne l'a vraisemblablement pas lue ; qu'ils pensent toutefois tous deux la beauté à partir de son éclat montre qu'ils se trouvent tous deux en rapport avec la même tradition, « dans le même destin de l'être », écrit Beda Allemann (*Hölderlin et Heidegger*, p. 247). Ils sont tous deux les tard-venus de l'histoire occidentale en laquelle en son début, l'être s'est destiné comme présence.

Dans la deuxième lettre à E. Staiger, Heidegger creuse sa lecture du poème de Mörike en son détail et en son ensemble : à partir de ce poème Heidegger nous donne, si on peut dire, une vraie « leçon de choses ». Ce poème ne peut être réduit à ce qu'on y voit d'abord : la description d'une lampe comme objet. La lampe n'est pas un objet. La lampe est une chose (mais savons-nous encore ce qu'est une chose ? demande Heidegger), la lampe est un chef-d'œuvre et elle donne lieu au poème. C'est dans le poème que la lampe comme chose puis comme œuvre d'art vient véritablement à elle-même, apparaît vraiment, brille au plus haut point, puisqu'elle y est dite. « Le poème n'allume pas la lampe » qui reste éteinte, mais il la fait briller, « il l'enflamme » (GA 13, 104). Aussi l'œuvre d'art est-elle elle-même « l'épiphanie du monde qu'elle met en lumière tout en le prenant en garde » (GA 13, 106). La lampe en ce poème n'est pas seulement ce qui éclaire, mais apparaissant elle-même, se montrant, étant, elle fait naître un monde, renforcée en cela par le fait qu'elle donne lieu à un poème, vouée grâce à lui à se montrer davantage elle-même. Comme chose, comme œuvre d'art, comme poème, elle rassemble, elle appelle, elle dit le monde. Tel est son « voisinage ». Mais qui le voit ? Le lierre qui s'enroule en couronne tout autour a un lointain accent dionysien à peine audible. C'est l'occasion pour Heidegger de nous montrer que Mörike voit, et ce, répétons-le, indépendamment de Hegel, la situation de l'œuvre d'art aujourd'hui : personne n'y prête l'attention qui lui conviendrait au sens où personne ne sait aujourd'hui au juste ce qu'elle est.

Quelques années plus tard, dans *Le Principe de raison*, Heidegger reprend :

> « Mais ce qui est beau rayonne en soi avec bonheur », dit Mörike [...]. La beauté n'est donc pas une qualité, une parure qui viendrait s'ajouter à ce qui est. La beauté est un mode suprême de l'être, c'est-à-dire ici : pure éclosion hors de soi, pur paraître et briller. Les plus anciens penseurs disaient Φύσις, terme que nous empêchons irrémédiablement de parler quand nous le traduisons par « nature » [GA 10, 85].

Lisant « Sur une lampe » de Mörike, Heidegger remonte jusqu'à la source grecque la découvrant en un poème où nous ne la soupçonnions pas et l'y faisant parler à nouveau. Ce poème est, dit Heidegger, un véritable don fait au poète. Avec ce poème, Mörike, quoique tard-venu, se tient au contact de ce qu'a été l'art occidental à sa source (GA 13, 107). La lampe et son poème font merveille, nous faisant entrevoir qui nous sommes si nous apprenons à lire. Heidegger, lisant Mörike loin de toute critique littéraire, va

à la rencontre de l'être. Pour l'en remercier, Imma von Bodmershof lui envoie, le 13 décembre 1967, une lampe à huile antique trouvée, spécifie-t-elle, par des archéologues dans la région de Syracuse : « Nous savons bien, ajoute-t-elle, chez quel philosophe cette petite lampe allumée jadis et souvent près de s'éteindre, trouve à notre époque ses aîtres. »

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, J.-P. Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995. – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987. – M. Heidegger, « Sur un vers de Mörike », trad. J.-M. Vaysse, L. Wagner, *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, Le Livre de Poche, 1989, p. 79-95.

Bibliographie – M. Heidegger, « À propos des poèmes de Mörike ''Matin de septembre'' et ''À minuit'' », *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, GA 74, 171-181.

→ Beauté. Chose. Poésie. Staiger. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Mort

Il aura été réservé à la pensée de Heidegger de déployer, en tous ses harmoniques, une pensée de la mort d'une ampleur et d'une originalité sans précédent, à la croisée des chemins de l'existence, du temps, de la finitude et du néant. Il n'est sans doute pas d'autre penseur qui nous livre autant les moyens de comprendre pourquoi les Anciens réservaient aux êtres humains l'appellation et le statut de *mortels*.

« La mort en général *[der Tod überhaupt]*, cela n'existe pas » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 433). Il n'y a pas la mort, mais des mortels confrontés, en leur être même, à l'angoissante possibilité et même au pouvoir, à la capacité de ne plus être. Ce pouvoir est à entendre comme un privilège autant que comme un fardeau. Il n'y a pas la mort, mais une mort chaque fois mienne, tienne ou sienne, à charge pour chaque mortel de s'assumer comme mortel, de *se réapproprier* comme proprement sienne cette sienne mort dont « on » – à commencer par lui-même, car de ce « on » je commence par ne pas me distinguer – est si volontiers enclin à le déposséder ou à se laisser déposséder dans la platitude

et l'anonymat du « tout le monde meurt ». De cette nécessaire réappropriation, en quoi peut consister le travail de toute une vie, il existe de saisissantes illustrations littéraires : la nouvelle de Tolstoï *La Mort d'Ivan Ilitch*, à laquelle Heidegger se réfère dans une note d'*Être et temps* (§ 51), et les *Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rilke. Comme une exhortation à être soi-même et, plutôt qu'à simplement mourir, à *se* mourir. Le poète élisabéthain John Donne, repris par Hemingway, l'a dit mieux que personne : « N'envoie pas chercher pour qui sonne le glas / *For whom the bell tolls. It tolls for thee* / Il sonne pour toi. » La mort consiste bien pour tout un chacun à mourir, là où à l'animal il faut simplement *périr*, encore que cette proximité qui semble si évidente en français entre la mort et mourir ne se retrouve nullement en allemand, qui distingue *der Tod*, « la mort » (qui se dit au masculin en allemand), et *sterben* – apparenté à l'anglais *to starve*, et qui est un euphémisme pour *starren* qui évoque la rigidité cadavérique – « mourir ». Heidegger pense la mort à partir du mourir *(sterben)*, non l'inverse. Autrement dit, toute l'originalité de la démarche de Heidegger consiste à éclairer la mort non à partir de son au-delà, de ce qui est *post mortem*, comme l'a fait la tradition de la métaphysique avec les questions de la séparation de l'âme et du corps, de l'immortalité de l'âme, de la « vie après la mort », etc., mais bien à partir de son *en deçà*. Mourir, dans la plénitude de l'acception du terme, ce ne peut être que se mourir. Se mourir d'une mort à soi ou de sa *belle mort* – à laquelle s'opposait anciennement en notre langue la *malemort*, dont la toponymie a conservé la trace – par contraste avec toutes ces morts industriellement expédiées, liquidées, confisquées des camps d'extermination, « toutes ces morts auxquelles il n'aura pas été permis de s'accomplir » (*« ungestorbene Tode »*, écrit Heidegger dans *Le Péril*, GA 79, 56 ; voir *L'Infini*, nº 95, p. 30, 56).

Le « je suis » signifie donc, mesuré en toute sa portée existentiale : je suis appelé à ne plus être un jour, de telle sorte que je suis dès à présent travaillé par ce non-être que la tâche de tout mortel consiste à faire sien – dès à présent et à vrai dire dès ma naissance, selon le mot de Johannes von Saaz souvent faussement attribué à Heidegger lui-même (lequel ne fait que le citer au § 48 d'*ÊT*) : « Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir » – même s'il y a foncière dissymétrie entre la naissance et la mort, qui ne sont pas pour autant les « deux bouts » de la vie (GA 16, 230). Français, Heidegger aurait peut-être cité, de Victor Hugo, *Les Rayons et les*

Ombres (XXXIX) : « Car dans tout berceau / Il germe une tombe. » Avant d'être terminale, la mort est en tout Dasein germinale et, comme telle, dure toute la vie. Si l'*ego sum* cartésien, qui fournit son point de départ à la philosophie moderne, jusqu'à l'égologie transcendantale husserlienne, équivaut à un « je suis un ci-devant [étant] » *(ich bin vorhanden)*, en revanche, le *ich bin* (« je suis ») dont part, chez Heidegger, l'herméneutique de la factivité des premiers cours de Fribourg, au début des années 1920, signifie plutôt, retraduit en latin : *sum moribundus* (GA 20, 437-8). Bref, l'*ego sum* tel que l'entend Descartes et le *ich bin* tel que le donne à entendre Heidegger ne sont pas du tout équivalents mais parlent en des sens tout différents. Être, pour l'être humain requalifié en Dasein, c'est foncièrement avoir à être, selon une structure ontologique de l'existence humaine qui s'appelle le souci, en étant marqué ainsi par une incomplétude ou un inachèvement. Paradoxalement, la mort, qui m'achève, ou avec laquelle tout pour moi s'achève (voir la mort d'Anna Karénine chez Tolstoï), du même coup me supprime, comme si complétude et existence ne pouvaient jamais parfaitement coïncider. Je ne suis jamais entièrement, sauf précisément à ne plus être. L'achèvement de mon être, lorsqu'il n'a plus rien à ajouter, le fait basculer dans le néant. C'est cette structure dont l'analyse culmine avec les § 45 à 53 d'*Être et temps* où, à vrai dire, le phénomène dégagé et thématisé n'est pas « la mort », mais celle-ci phénoménologiquement réduite à « l'être-vers-la-mort », ou *Sein zum Tode*. L'être de la mort ne se comprend qu'à partir de l'être vers la mort ou envers elle – et non « pour la mort », fâcheuse traduction française et grave erreur pouvant « durablement s'implanter », selon les termes d'une lettre de Heidegger à Hannah Arendt (du 21 avril 1954). De la mort, Heidegger disait plaisamment qu'il n'était « ni pour ni contre ».

La mort n'est pas quelque chose, et elle est irréductible à un événement ponctuel. À la différence du décès, qui survient de l'extérieur, la mort advient de l'intérieur, toujours mûrissante en nous, comme un fruit dont nous sommes l'écorce (Rilke). La mort n'est pas décès *(Ableben)* mais trépas *(Sterben)*. Elle n'est pas une borne mais une limite. Elle n'est pas une ennemie mais une compagne. Mais cette possibilité ultime est moins à comprendre comme une simple éventualité que comme une capacité, et par là une contenance. Si la mort n'est pas quelque chose, elle n'est pas rien pour autant, contrairement à ce qu'affirme Lucrèce en un vers d'ailleurs parfait *« Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum* [La mort n'est rien

pour nous et ne nous concerne en rien] » (*De rerum natura*, III, 830). Elle n'est pas pur néant mais plutôt, du néant, l'arche, le précieux écrin ou reliquaire – *der Schrein des Nichts* (GA 79, 18), qui n'est pas sans évoquer « ces magnifiques nénuphars clos » dont parle Mallarmé dans « Le nénuphar blanc », « enveloppant de leur creuse blancheur un rien ». La mort est une limite permise par notre finitude, et en cela une ressource, elle est en quelque sorte *un pas encore qui est déjà là*, et dont toute existence est porteuse. La pensée entretient avec la mort, selon Heidegger, des « affinités électives » (GA 79, 114).

Pascal David.

Ouvrage cité – M. Heidegger, *Le Péril*, trad. H. France-Lanord, *L'Infini*, nº 95, Paris, Gallimard, 2006.

Bibliographie – P. David, « *Tempus mortis*. La question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger », dans *Heidegger*, M. Caron (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 2006.

→ Avenir. Douleur. Extermination. Naissance. Possibilité. Tolstoï.

Mort de Dieu

Même si la littérature, philosophique ou non, a pu évoquer la « mort de Dieu » (par exemple, Pascal, *Pensée* 695, « Le grand Pan est mort », ou Hegel, dans *Foi et savoir*, « le sentiment que Dieu même est mort »), c'est formulée par Nietzsche, dans l'article 125 du *Gai Savoir*, que cette parole retentit véritablement à l'époque moderne. Heidegger cite l'article entier dont il fait la base de son cours de 1943 ; celui-ci constituera le quatrième texte des *Chemins qui ne mènent nulle part* : « Le Mot de Nietzsche, ''Dieu est mort''. » Rappelons-nous que de 1936 à 1942, Heidegger ne consacre pas moins de six semestres à la pensée de Nietzsche, au travers desquels il dégage le « nihilisme », que Nietzsche veut résumer dans cette formule, comme le « mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident », le nom de l'histoire de l'être (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 263). Aussi, la mort de Dieu doit-elle être entendue depuis l'histoire de l'être tout comme le dépassement du nihilisme dont cette mort serait, selon Nietzsche, l'annonciatrice.

D’après le diagnostic nietzschéen, il s’agit d’un déicide. C’est l’homme des Temps modernes qui paraît en effet avoir tué Dieu, dit Heidegger (GA 5, 261 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 315). À Dieu s’est substituée une « humanité Dieu » (Péguy) adossée à la rationalité scientifique et au progrès historique. Dieu, valeur suprême accordant leur valeur à toutes les valeurs du monde suprasensible, une fois « mort », ce sont toutes ces valeurs qui sonnent creux sous les coups du marteau nietzschéen. Pourtant, « il se pourrait bien que le christianisme lui-même fût déjà une conséquence et une forme du nihilisme » (GA 5, 221 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 267). Le christianisme n’a-t-il pas « épongé » tout l’horizon du divin, en le concentrant en un seul dieu – Nietzsche l’appelle parfois le « monotono-théisme » – et en faisant de la foi l’exclusif accès au dieu ? La certitude elle-même, au cœur de la méthode scientifique, n’a-t-elle pas été préparée « de façon *médiate* par l’homme chrétien fixé sur la certitude du salut » (GA 6.2, 129 ; *Nietzsche II*, p. 118) ? Mais surtout :

> Le dernier coup frappé contre Dieu et contre le monde suprasensible consiste en ce que Dieu, l’étant des étants, est ravalé au rang de valeur suprême. [...] Ce coup ne provient justement pas de « ceux qui étaient là et ne croyaient pas en Dieu », mais des croyants et de leurs théologiens, qui discourent du plus étant de tout étant sans jamais s’aviser de penser à l’être même... [GA 5, 260 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 313-314.]

Dieu a péri d’avoir été « valorisé », cette valorisation ne résultant que du retrait en Dieu du divin.

Nietzsche n’est pas un philosophe athée ; comme le rappelle un passage du *Discours de rectorat*, sa passion demeure la quête du Dieu.

> Ce sont à ses yeux les autres philosophes, à savoir les adeptes du « Dieu moral » qui sont les « athées », ceux qu’à jamais déserte la présence du Dieu. Sa pensée comme annonce de la « mort de Dieu » n’est qu’une sorte de « théologie négative », le positif qu’abrite ce négatif étant à son tour l’invention d’une parole qui ne soit plus, comme la théologie jusqu’ici, l’étouffoir du divin, mais la possibilité pour lui de « renaître dans toute sa luxuriance », comme « jeu divin par-delà le bien et le mal » [Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 223].

Toutefois, l’appartenance du nihilisme et de la mort de Dieu à l’histoire de l’être échappe à Nietzsche parce qu’il entend la mort de Dieu et le nihilisme *à partir de* la volonté de puissance et celle-ci comme le seul nom de l’être. « La notion nietzschéenne du nihilisme aussi bien que le mot ‘‘Dieu est mort’’ ne se laissent penser à fond qu’à partir de l’essence de la volonté de puissance » (GA 5, 232 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 280). C’est pourquoi Nietzsche peut parler de dépassement du nihilisme :

le monde suprasensible, la métaphysique établie depuis Platon, la théologie n'étant qu'un « platonisme à l'usage des pauvres », désormais sans vie ou sans valeur, il doit être remplacé par l'instauration d'une nouvelle échelle de valeurs, dont l'étalon sera la volonté de puissance. « Morts sont tous les dieux : à présent, nous voulons que vive le surhomme ! » *(Ainsi parlait Zarathoustra)*. Et c'est vers un unique dieu, Dionysos, que Nietzsche se tourne, pour, « par-delà le bien et le mal », combler le vide en répondant à la détermination de l'être comme volonté de puissance. Par-là, Nietzsche accomplit le nihilisme propre à la métaphysique en tant qu'onto-théologie (GA 67, 215) plutôt qu'il ne le dépasse, comme il le prétend. Aussi sa pensée n'a-t-elle pas la « pureté et la simplicité qui règne chez Hölderlin » (GA 39, 29) pour atteindre ce qui alors serait, plutôt qu'une mort, une fuite du dieu. C'est qu'« entre-temps, Nietzsche avait dû traverser toute cette conjonction funeste que marquent les noms suivants : Schopenhauer, Darwin, Wagner... » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 294).

À l'heure de la dévastation à laquelle appartient le dieu du monothéisme, qu'il soit « mort » ou « vivant », vie et mort n'étant ici qu'une question de valeur, c'est au regard de l'être que Heidegger reprend la question du dieu, lequel n'est jamais présent que par le divin en lui :

> Le dieu vit-il ou reste-t-il mort ? N'en décident ni la religiosité des hommes ni, encore moins, les aspirations théologiques de la philosophie et des sciences de la nature. Si dieu est dieu, il advient à partir de la constellation de l'estre et à l'intérieur de celle-ci [GA 11, 1123 ; *Questions iv*, p. 154].

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973.

→ Christianisme. Dieu à l'extrême. Dieu(x). Hölderlin. Mystique. Nihilisme.

Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791)

Mozart est pour Heidegger *le* musicien, mais non dans un sens exclusif. Jean Beaufret aimait raconter cet après-midi de vendredi saint qu'il avait passé avec lui à écouter *La Passion selon saint Jean* en suivant le texte grec

de l'Évangile. Et l'on trouve dans un Cours de 1943 (c'est-à-dire une époque où Wagner était proclamé référence musicale par excellence) une allusion très significative à... Giuseppe Verdi.

Toujours est-il que *le* musicien, pour Heidegger, c'est bien Mozart. Pourquoi cela ? Le Cours du semestre d'hiver 1955-1956, publié sous le titre *Le Principe de raison*, met sur la bonne voie, là où est indiqué qu'il « a été à jamais et donc ne cesse plus d'être, entre tous les hommes qui ont une oreille, l'un de ceux qui ont le mieux su écouter » (GA 10, 100 ; *Le Principe de raison*, p. 159).

Que Mozart soit pour Heidegger *le* musicien, cela peut aider à comprendre en général ce qu'est la musique. Georg Picht rapporte une anecdote instructive : un jour de décembre 1944, Heidegger sonne à la porte de la maison de Georg et Edith Picht-Axenfeld. Le soir venu, la grande interprète se met au piano et joue la sonate en *si* bémol majeur de Schubert (D 960). Dans le silence qui suit les dernières notes de l'œuvre, Heidegger laisse tomber ces mots : « Voilà ce que nous ne pourrons jamais faire avec la philosophie. »

À défaut de faire comparaître ce à quoi la musique nous expose, nous pouvons, nous autres philosophes, indiquer *vers quoi*, ici, porter l'attention. C'est cela que Mozart – et, tout aussi miraculeusement, chacun de ceux qui savent le mieux écouter – arrive à faire éclore en musique. Cela quoi ? Heidegger y fait allusion en citant ce que nous apprend Mozart au sujet de sa manière bien à lui de composer :

> Même s'il s'agit d'un long morceau [...] je l'embrasse tout entier d'un seul coup d'œil dans mon esprit, pas comme cela vient quand c'est joué, [c'est-à-dire] dans l'ordre de la succession. Au contraire j'entends pour ainsi dire à égalité tout ensemble en imagination.

Entendre la musique hors de la succession, voilà qui est apparemment impossible. Et pourtant elle nous touche au plus profond de notre être. Parce qu'elle est *musique*, c'est-à-dire œuvre des Muses. Pindare rapporte ainsi leur naissance : Zeus, une fois le monde mis en ordre, alors qu'il avait demandé aux Dieux assemblés ce qui faisait encore défaut, s'entendit répondre que manquaient *celles qui chantent et célèbrent*.

Le monde n'est *monde* que s'il y a parole des Muses : louange du monde, qui doit être chantée pour qu'enfin il paraisse souverainement tel qu'il *est*. Tant que ne s'est pas fait entendre quelque chose de *musique*, il n'y a pas vraiment de monde.

Pour entrer dans cette relation entre *musique* et monde, il faut entendre *musique* non pas à titre de substantif, mais d'adjectif. Entendre donc *musique* comme on entend « ludique », et « mélancolique » (est *ludique* tout ce qui ressortit au jeu ; et *mélancolique*, tout ce que transit la mélancolie). Est *musique* ce qui est du ressort des seules Muses – elles qui, en célébrant, font paraître ce qui sans la célébration resterait à jamais inapparent. *Musique* est la parole qui *entérine*, rend *enterin* (entier) – c'est-à-dire achève l'union plénière de l'inapparent avec l'apparaissant ; parole qui unit ces deux-là, mais de sorte que l'apparaissant y soit entièrement transfiguré par l'inexplicable présence en lui de ce qui ne fait jamais que s'en absenter.

Alors peut s'entrevoir ce qu'a d'unique, chez Mozart, la musique que nous entendons : elle est portée, traversée, devancée par quelque chose d'encore plus profondément *musique*, où c'est le monde (l'entièreté sans visage du tout-ensemble, sous le regard de quoi nous vivons, même à notre insu) qui résonne ici et gouverne tout ce qui s'y entend, comme en écho pour ainsi dire – alors qu'à proprement parler rien de tel qu'un écho n'en peut retentir.

François Fédier.

→ Musique.

Munich

Heidegger n'aimait pas les grandes villes où il était cependant amené à se rendre de temps à autre mais il n'y allait guère que pour de brefs et occasionnels séjours. Il s'est rendu un certain nombre de fois à Munich comme il lui est arrivé d'aller à Francfort, Hambourg ou Berlin, mais c'est à Fribourg qu'il a établi sa demeure et, en dépit de flatteuses invitations qui ne manquaient pas de lui parvenir, il s'y est fixé. Avec Munich comme avec Berlin, il a toujours su garder une certaine distance. Ce qui peut paraître singulier dans le cas de Munich si l'on pense à la curieuse géographie religieuse de l'Allemagne (voir article « Fribourg-en-Brisgau »). Appartenant par ses racines à la population catholique de l'Allemagne du Sud (mais sans être bavarois), Heidegger pouvait sembler plus désigné que d'autres, Schelling ou Romano Guardini, pour faire carrière à Munich, ville

catholique par excellence (le nonce y a sa résidence). Bien loin d'ignorer tout ce que représente cette ville, c'est néanmoins à Fribourg, ville de moindre importance mais non moins catholique, qu'il est resté. Sans penser le moins du monde à Heidegger, G. Bernanos a pu écrire un jour : « L'axe de la politique cléricale est à Munich » (*Nous autres Français*, IV, p. 734). Serait-ce la raison qui a fait Fribourg l'emporter sur Munich ?

C'est ainsi que Heidegger, sans être aucunement étranger à tout ce qui fait l'importance et l'originalité de Munich dans le domaine des choses de l'esprit, s'est toujours tenu, sa vie durant, dans une relation seulement *indirecte* avec tout ce qu'évoque immédiatement pour nous ce nom.

Heidegger, n'étant pas un esthète, ne se sentait pas particulièrement chez lui dans ce qui peut s'appeler, depuis le XIXe siècle, une « ville d'art », lui qui pourtant s'est plus que d'autres interrogé sur *ce qu'est* l'art. Le roi Louis Ier de Bavière (1786-1868, personnage cent fois plus important que Louis II, dont le tourisme et *Paris Match* font leurs choux gras) s'est fixé pour principal but de faire de Munich une ville d'art, il a constamment et délibérément – cas unique en son genre à l'époque moderne – pratiqué une *politique de l'art* dont Munich reste à jamais marquée. Cette pensée n'était pas celle de Heidegger mais, que les musées de Munich aient compté dans sa vie, c'est ce dont on ne saurait douter. Si réfractaire qu'il ait pu être à l'actuel « business de l'art » *(Kunstbetrieb)*, Heidegger savait pertinemment quels chefs-d'œuvre de Dürer sont à Munich où il avait aussi rendez-vous avec les frontons d'Égine (voir *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 42 et *Être et temps*, Gallimard, p. 518).

Heidegger n'est directement mêlé à aucun des événements historiques dont Munich est le théâtre au cours de la première moitié du XXe siècle. L'énorme travail, dont la publication d'*Être et temps* marque en 1927 l'aboutissement, l'accapare tellement qu'il le tient éloigné aussi bien du Cavalier bleu que de la République des conseils (1918-1919) ou du putsch manqué de 1923. Certes, un jour viendra où Heidegger saura reconnaître la grandeur de Franz Marc (si déplorablement absent des musées français) et rien n'interdit pour autant de chercher certaines analogies entre ce qui est tenté à Munich dans les années précédant la guerre de 1914 (« on sent une tension artistique monter de toute l'Europe », écrit F. Marc en 1912) et la recherche personnelle à laquelle s'adonne l'étudiant en théologie auquel ses maigres ressources interdisent de quitter Fribourg. Agressé dans sa résidence munichoise en avril 1919, le nonce Pacelli a vu les

« bolcheviques » de plus près que Heidegger, entièrement retenu à cette date par l'explication de fond qu'il mène à la fois avec Husserl et avec Aristote. Et quand Hitler tente le coup de feu à Munich, c'est Marbourg qui va devenir le théâtre d'opération de Heidegger pour qui, en dépit des ravages causés par l'inflation, les vraies urgences sont le débat avec le néo-kantisme, la lecture de Rilke et la collaboration avec Bultmann. Il n'en ira pas autrement lors de la conférence de Munich à la fin septembre 1938 où, de Fribourg, Heidegger ne voit rien de mieux à faire que de poursuivre plus que jamais son enseignement : « Ses cours sur Nietzsche, dira plus tard Elfride Heidegger, cela le prenait à la gorge. »

Sur les liens intellectuels et amicaux que Heidegger va par la suite développer à l'occasion de ses visites à Munich, le témoin privilégié est H. W. Petzet, qui, dans son précieux livre *Auf einen Stern zugehen (La Marche à l'étoile)*, consacre tout un développement à « l'Académie de Munich » (p. 74-83). Celle-ci, de son vrai nom Académie des beaux-arts de Bavière, fut fondée après la guerre par le comte Clemens Podewils (1905-1978) qui, secondé par son épouse Dorothea, en fut l'actif secrétaire général de 1949 à 1975, avec comme président Emil Preetorius, éminent homme de théâtre dont le nom est évidemment lié à l'histoire du Festival de Salzbourg (René Char fut plus tard membre à titre étranger de cette Académie). Petzet, dont les parents possédaient une maison à Icking (sur l'Isar au sud de Munich), connaissait Podewils et, à une époque (1945-1951) où Heidegger était interdit d'enseignement dans son université, il se préoccupait de trouver pour lui des possibilités de s'exprimer publiquement. C'est ainsi que Heidegger vint, à l'invitation de l'Académie, faire à Munich la conférence *La Chose*, le 6 juin 1950 (voir *Essais et conférences*, p. 194-218). Il devait par la suite prendre plusieurs fois la parole dans cette ville, où ses conférences furent à chaque fois des événements (en 1953 avec *Science et méditation* et *La Question de la technique*, en 1959 *Le Chemin vers la parole* et *Terre et ciel de Hölderlin*). Les conférences de Heidegger, alors mondialement célèbre, faisaient toujours sensation, suscitaient enthousiasme ou crispation, donnant à ses visites à Munich un caractère de solennité qui n'était guère à son goût. Max Ernst a raconté qu'il a assisté en simple auditeur à la conférence de Heidegger sur la technique lors du colloque sur les « Arts à l'époque de la technique » (novembre 1953) où les orateurs (R. Guardini, W. Heisenberg, E. Preetorius, F. G. Jünger, W. Riezler, M. Schröter) étaient accueillis et fêtés par le public comme des

« vedettes » ! Ce qui n'empêchait pas qu'en privé ces déplacements à Munich aient donné lieu à d'intéressantes et agréables rencontres, tantôt dans la maison d'Icking, tantôt dans celle des Podewils à Haarsee : s'y retrouvaient, entre autres, Carl Orff, les frères Jünger, Richard Harder, Ilse Aichinger, Günter Eich, Thrasybulos Georgiades, Romano Guardini, Emil Preetorius, Martin Buber, Carl Friedrich von Weizsäcker, Werner Heisenberg, etc. L'inconvénient évident de ces interventions où Heidegger transportait inévitablement sa célébrité avec lui, c'était le caractère « officiel » qu'elles prenaient. Ces conférences, il aurait pu les prononcer tout aussi bien dans n'importe quelle autre grande ville où elles auraient pareillement suscité la curiosité d'un large public. Mais Heidegger le savait : être célèbre n'implique nullement qu'on soit compris.

C'est à Munich que Heidegger eut l'occasion, en janvier 1951, d'assister à deux représentations d'*Antigone*, Carl Orff ayant pris la traduction allemande de la tragédie de Sophocle due à Hölderlin comme « livret » de son opéra. La lettre de Heidegger à Hannah Arendt du 6 février 1951 livre sa réaction. Il est sous le choc, il a le sentiment d'avoir assisté à la résurrection de la tragédie grecque. Alors que nous n'avons que le texte des odes de Pindare, nous les lisons sans en avoir la danse ni la musique, « ce qui est particulièrement réussi chez Orff, écrit-il, c'est l'unité originale retrouvée du geste, de la danse et de la parole... ». On ne saurait trop souhaiter que cet « opéra », qui n'a toujours pas été représenté en France, vienne un jour à l'affiche d'un de nos théâtres lyriques.

Le tour officiel qu'ont pris les relations de Heidegger avec Munich n'est qu'un aspect des choses. L'essentiel est ailleurs. Heidegger ne s'est décidé à se rendre en Grèce qu'à la fin de sa vie. Il avait soixante-douze ans quand il y est allé pour la première fois (voir *Séjours*, son journal de voyage et le tome 75 de l'édition intégrale). L'interrogation sur le monde grec a pourtant toujours été au centre de sa pensée. La connaissance qu'il en pouvait avoir était donc principalement livresque mais elle n'était pas que cela. À Munich, Heidegger a pu rencontrer la Grèce « archaïque » pour autant qu'elle est présente à la Glyptothèque où les frontons d'Égine le mettaient au contact direct de l'*Iliade*, lui ouvrant la voie vers la Grèce de Parménide et Héraclite. Et cela pas seulement devant ces frontons (achetés en 1813 par Louis Ier de Bavière) mais aussi devant l'importante collection de vases grecs qu'on peut voir exposée, sur cette même place royale *(Königsplatz)*, à quelques pas de la Glyptothèque (*Antike Sammlungen*, collections

antiques). Heidegger, qui ne passait pas sa vie dans les musées, portait à cette collection un immense intérêt et la connaissait fort bien, au point qu'on peut dire que son dialogue avec le monde grec passe pour une part essentielle par l'examen circonspect des vases qu'il a pu y voir. Ces peintures de vases lui parlaient, elles lui parlaient dans la langue des penseurs grecs qui, comme eux, pense avec les yeux. Cela n'apparaît que rarement, presque furtivement, dans ses écrits (ce qu'il en dit dans *Le Principe de raison*, par exemple, p. 167-168, vaut son pesant d'or) mais tout son regard, tout le regard qu'il a porté sur la poésie et la pensée grecques, en est habité. Il avait pour se documenter le livre d'Ernst Buschor (*Griechische Vasenmalerei*, 1914 [« La Peinture grecque de vases »]). À la fin de sa vie il apprécia tout particulièrement le livre accompagné d'abondantes et impeccables reproductions en couleurs de P. E. Arias et M. Hirmer (*Tausend Jahre griechische Vasenkunst* [« Mille ans d'art des vases en Grèce »]). S'il termine *Séjours* en évoquant la célèbre coupe signée par Exékias où l'on voit Dionysos naviguant sur la mer (vers 540-530 av. J.-C.), c'est comme une façon de dire que ces vases qu'il allait voir à Munich lui ont ouvert une voie vers la Grèce.

Couronné de lierre, Dionysos, qui tient une corne en guise de coupe, est étendu comme à un banquet. Un cep de vigne se dresse et s'éploie librement autour du mât du bateau, étendant largement ses sarments onduleux chargés de lourdes grappes sur toute une moitié de la coupe tandis que des dauphins, qui s'élancent, nagent et sautent dans l'autre moitié, rythment la scène. Le bateau est noir. Le vent gonfle la voile blanche. La mer a la rougeur du vin.

François Vezin.

Ouvrages cités – P. E. Arias, M. Hirmer, *Tausend Jahre griechische Vasenkunst*, Munich, Hirmer Verlag, 1960. – G. Bernanos, *Nous autres Français*, dans *Essais et écrits de combat*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971. – E. Buschor, *Griechische Vasenmalerei*, Munich, Piper & Co Verlag, 1913. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

→ Buschor. Georgiades. Grèce. Orff.

Muse

En Grèce, les Muses dictent au poète son chant, à l'historien et au penseur ses paroles, au danseur ses pas et son rythme. Nées de Zeus, à la demande des dieux eux-mêmes, elles sont vouées, dit Pindare, à célébrer la merveille du monde, à en sauvegarder la mémoire, portant ainsi la marque de leur mère Mnémosyne, Mémoire au sens du recueillement de la pensée, comme l'explique Heidegger (GA 7, 136 ; *Essais et conférences*, p. 161). Le poète prêtant oreille recueille son chant de leur bouche. À l'une d'elles, Pindare s'adresse : « Viens à mon appel, Muse à la robe d'or. » De même Homère au premier vers de l'*Iliade :* « Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée ! » Car la Muse offre le mythe qui n'a rien d'une affabulation ; parole à l'état pur, parole qui révèle, le mythe, à la source, reste dans la dimension de ce qui donne entièrement, et dit vrai (voir W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, p. 46-48).

Les philosophes grecs l'entendent encore et l'aiment tout particulièrement (Aristote, *Métaphysique* A, 982b18-9). Rappelant à Phèdre, qui semblait l'avoir oublié, combien les poètes ont besoin des Muses (*Phèdre*, 245a), Socrate affirme que les philosophes aiment par-dessus tout la musique de Calliope et d'Uranie qui se distinguent par la beauté de leur voix, elles qui parlent du ciel, des dieux et des hommes (*Phèdre*, 259 d5, 262 d). La philosophie n'est-elle pas la plus grande musique (*Phédon*, 61 a) ? Ainsi Socrate appelle-t-il lui-même les Muses à l'aide, lors de son entretien avec Phèdre sur le discours de Lysias (*Phèdre*, 237 a). Quant à Parménide, il est, au début de son poème, accueilli par la déesse (*Le Poème*, v. 22). Bien qu'aujourd'hui les Muses soient devenues comme dans la peinture d'Elstir « ces êtres appartenant à une espèce fossile » et que nous inclinions à voir dans la poésie l'œuvre d'un artiste, de son génie et de sa volonté, ces déesses demeurent présentes aux poètes, musiciens à l'écoute de leur dictée. La Fontaine désignant la fable écrit :

> C'est ainsi que ma Muse, aux bords d'une onde pure,
> Traduisait en langage des Dieux
> Tout ce que disent sous les cieux
> Tant d'êtres empruntant la voix de la nature.
> [*Fables*, XI, *Épilogue*.]

Ernst Jünger rapporte dans son *Journal*, à la date du 21 février 1943, les propos du poète Wieland, qui, « sur une île déserte aurait écrit ses œuvres

avec le même zèle, convaincu qu'elles seraient entendues des Muses. »

Heidegger n'est pas Nerval : « La Muse m'a fait l'un des fils de la Grèce », et pourtant... il n'est pas insensible aux Muses et à leur absence. Dans « Chant de l'allemand », IV, 131, Hölderlin salue « Urania, toi la dernière et la première de toutes les Muses » et s'interroge :

> Tu te tais et penses une œuvre de joie
> et tu penses une nouvelle figure née de l'amour
> Où est ton Délos, ton Olympie,
> Que nous nous retrouvions tous en la plus haute fête
> Pourtant combien le fils devine ce qu'aux
> tiens, Immortelle, depuis longtemps tu prépares.

En contrepoint, en écho, Heidegger voit en notre époque le « bannissement de Mnémosyne » comme ce qui donne le plus à penser, signe de la désolation – « ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore » – que le cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* cherche à endurer. C'est pourquoi sans doute la onzième heure du cours laisse entendre à partir de Parménide que penser et être s'appartiennent l'un l'autre, que la pensée n'est pensée que dans la mesure où à l'écoute de l'être elle y demeure chez soi (GA 8, 143 ; *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, p. 221) et qu'en ce sens penser est remercier, penser au contact de l'être (GA 8, 247) ou encore correspondre à la voix de l'être (GA 11, 24 ; *Questions ii*, 35). Aucune Muse n'est alors évoquée par Heidegger – et pour cause – mais la seule voix de l'être qui se destine, dont il n'a eu de cesse de nous aider à entendre les différentes résonances (en notre époque et en la philosophie) répondant ainsi fidèlement à son appel, qu'il a été seul à entendre. Pas plus là que pour les philosophes, il n'y a de performance individuelle. Heidegger l'a souvent répété. Aussi écrivait-il à Hannah Arendt à la fin de sa vie, le 19 novembre 1973 :

> À prendre une vue d'ensemble et rétrospective de tout le chemin parcouru, on s'aperçoit que le cheminement à travers le champ dégagé par ce chemin était guidé par une main invisible et que soi-même on n'y contribue que fort peu.

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, trad. P. David, Mauvezin, TER, 1987.

→ Dévastation. Homère. Mythe. Poésie. Stravinsky.

Musique

Dans ses écrits publiés, Heidegger parle moins de musique que, par exemple, de peinture, pour ne rien dire de la poésie. On ne sache pas que Heidegger ait consacré à une fugue de Bach, à une sonate ou à une symphonie de Beethoven des développements comparables, même de loin, à ceux qu'il a réservés par exemple à un tableau de Van Gogh ou à un poème de Stefan George. Sauf erreur, Heidegger n'évoque nulle part Gustav Mahler, Maurice Ravel ou Claude Debussy, Benjamin Britten ou Dimitri Chostakovitch, Alexandre Scriabine ou Béla Bartók. N'est-ce pas paradoxal chez un penseur qui nous a appris l'importance de l'*écoute* de la parole, du silence, du poème, de la pensée des grands penseurs – du Chant de la Terre ? Pourquoi tel art plutôt que tel autre a-t-il retenu son attention ? C'est là sans doute fort mal poser la question, car la poésie au sens large dont parle Heidegger (*Dichtung* plutôt que *Poesie*) inclut la musique. Si l'on entend par musique « l'art de combiner les sons de manière agréable à l'oreille », selon la définition qu'en donne Rousseau en son *Dictionnaire de musique*, dans le prolongement de l'*Abrégé de musique* de Descartes qui commence par déclarer que la musique a pour fin la « délectation » de l'oreille, la musique ainsi entendue n'aura retenu l'attention pensive de Heidegger que comme illustration parmi d'autres de l'esthétique, ou « regard porté par la métaphysique sur l'œuvre d'art » (J. Beaufret), ressortissant à une métaphysique de la subjectivité sous les espèces du *goût* et du *génie*. La musique telle que la définit Rousseau se dit en allemand *Tonkunst* (ou « art des sons ») plutôt que *Musik*, dimension de la Muse. En ce sens, l'art du poète, « prêtre orgueilleux de la lyre » (Baudelaire), mais aussi, la danse, l'histoire relèvent de la musique, ou plutôt « du » musique cher à J. Lohmann. La Musique « au sens éminent du terme : des œuvres offertes par les Muses », écrit Heidegger (*« von den Musen geschenkte Werke »*, GA 13, 181).

Il y a donc une manière métaphysique de se rapporter à la musique, dont la pensée de Heidegger apprend à voir les limites. La musique ne serait-elle que ce qui flatte l'oreille, voire, avec Wagner, subjugue l'auditeur, ou ce qui redresse l'âme selon la stricte loi du nombre mise en évidence par le pythagorisme antique ? Ce débat commence à vrai dire avec Platon, pour qui « rythme et harmonie pénètrent à l'intérieur de l'âme, et s'emparent d'elle de la façon la plus énergique » (*Rép.* III, 401 d). Il existe aussi, nous

dit Platon, une « musique supérieure », qui s'appelle philosophie (*Phédon*, 61a). Mais c'est surtout dans le cadre de ses cours sur Nietzsche et de l'interprétation du rapport de Nietzsche à Wagner que Heidegger est amené à parler de musique. Il est donc assez difficile de démêler ce que Heidegger dit de la musique *motu proprio* et ce qu'il en dit dans le cadre de son interprétation de la pensée de Nietzsche. À l'exception de tel passage sur Mozart (GA 10, 99-100), de tel texte sur Igor Stravinsky en réponse à une enquête (GA 13, 181) ou de tel témoignage sur Schubert (d'après Georg Picht, *Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 205), la question de la musique se fait jour essentiellement, dans les écrits actuellement publiés de Heidegger, à la faveur de l'interprétation du conflit qui a opposé Nietzsche et Wagner, à savoir, apparemment du moins, à travers le *prisme* des écrits de Nietzsche. Si le tome 43 de l'édition intégrale évoque Bach, Händel, Schütz, Mozart, Beethoven et Wagner, c'est étroitement en rapport avec ce qu'en dit Nietzsche. Du combat de Nietzsche contre Wagner, Heidegger a pu dire qu'il est « le tournant nécessaire de notre histoire » (GA 5, 102) – à savoir de l'histoire allemande.

Peu enclin à s'exprimer sur un sujet dès lors qu'il estime ne pas le posséder à fond, n'être « pas qualifié » ou « pas compétent » (*« nicht befugt »*, GA 10, 99), Heidegger reste donc assez parcimonieux dans ses propos sur la musique. D'autant plus instructive est la cinglante remarque d'un cours sur Nietzsche de 1940 relativement à la « lamentable musique diffusée à la radio » par pure démagogie des puissants pour que les masses se sentent à l'aise en leur médiocrité (GA 48, 154). C'est précisément l'époque où, selon l'historien Norbert Frei, « la chanson à succès allemande progressait aux dépens de la musique classique. Ce fut la diffusion massive de postes de radio qui permit véritablement la popularisation à travers toutes les couches de la société de la musique légère moderne... » (*L'État hitlérien et la Société. 1933-1945*, p. 160). Heidegger semble avoir pensé, comme Wilhelm Furtwängler, que jamais les compatriotes de Bach et Beethoven, de Mozart et Schubert n'auront et n'auraient eu autant besoin de leurs grands compositeurs et musiciens que durant les « sombres temps ».

Pascal David.

Ouvrages cités – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – N. Frei, *L'État hitlérien et la Société. 1933-1945*, trad. J. Etoré, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

Bibliographie – La page consacrée dans *Le Principe de raison* à Mozart a paru dans une traduction de J. Beaufret et aux côtés de contributions de L. Massignon, H. Michaux et W. H. Auden, en tête de l'*Encyclopédie de la musique* publiée en trois volumes, Fr. Michel (dir.), Paris, Fasquelle, 1958.

→ Bach. Beethoven. Bespaloff. Esthétique. Georgiades. Lohmann. Mélodie. Mozart. Orff. Radio-télévision. Stravinsky. Wagner.

Mystique

Rien ne risque d'être aussi mal compris que la « mystique ». Le mot « mystique » est d'abord un adjectif, il n'est devenu un adjectif substantivé que fort récemment. Il faut donc tenter de rapprocher l'adjectif « mystique » qui provient d'un mot grec signifiant « caché », des substantifs qu'il qualifie en première intention pour échapper au flou. La mystique, c'est la religiosité mystique déployée dans la théologie et l'exégèse mystiques. Dans la perspective chrétienne, le Dieu caché se révèle dans les Écritures et l'étude de celles-ci soutient et éclaire l'expérience de la foi. L'exégète par excellence est le Christ (Lc 24, 45) ; Paul et Jean sont les premiers auteurs mystiques : ils disent le mystère de la Révélation en le préservant.

Que Heidegger ait étudié la théologie catholique trois à quatre semestres de 1909 à 1911 durant la période où il découvrait les *Recherches logiques* de Husserl et qu'il ait manifesté clairement, en 1919, s'être éloigné du catholicisme « devenu problématique et inacceptable » (lettre à Krebs du 9 janvier 1919), et se soit, par la suite, éloigné encore davantage du christianisme dans son ensemble et de la métaphysique, en son acception la plus usuelle, ce sont là choses connues ; elles n'en demeurent pas moins aussi décisives que singulières.

Dans *Acheminement vers la parole*, Heidegger déclare :

> Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir [p. 95 ; GA 12, 91].

Ce qui le tient alors en haleine, il le dit lui-même, est le « rapport entre parole et être » bien qu'encore « voilé et inaccessible ».

Un connaisseur de la mystique chrétienne, tel Jean-Baptiste Porion, peut être frappé, non sans raison, par un certain « air de famille » entre la pensée du Heidegger de la maturité et celle de Maître Eckhart. Cette similitude de

style et de ton incite à y regarder de plus près. De fait, l'intérêt de Heidegger pour la pensée mystique jalonne l'ensemble de son chemin de pensée.

Le volume 60 de l'édition intégrale, où s'esquisse une *Phénoménologie de la vie religieuse* et notamment les notes rédigées entre 1916 et 1918 en vue du cours prévu pour l'hiver 1918/1919, « Les principes philosophiques de la mystique médiévale », donnent à connaître la première forme que revêt cet intérêt. Dans une langue qui porte fortement l'empreinte de Husserl, Heidegger cherche une entente philosophique de la « religiosité mystique » à travers les modes d'expression concrètes qui la constituent : la foi, l'ascèse, l'humilité, l'adoration et la prière, la sainteté et le salut. Par ailleurs, Heidegger relève le verset 2, 20 de l'épître de Paul aux Galates – « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » – si décisif pour la « mystique » paulinienne (GA 60, 70).

Il est permis de parler de « mystique » là où l'exigence spirituelle manifestée dans une prédication va de pair avec l'expérience de l'union avec Dieu. Tel est, à un degré suréminent, ce qui se produit chez Eckhart dont certains textes de l'œuvre allemande, affranchis du latin de l'École, comportent bien des audaces. Le détachement, *Abgeschiedenheit*, est ici tout à fait central (GA 60, 314-318). Il faut d'ailleurs ajouter qu'il ne correspond pas uniquement à l'attitude de déprise de l'homme à l'égard du monde et au libre repos de l'âme en qui toutes choses ont goût de Dieu, mais fait signe vers Dieu même dans sa limpidité simple.

Heidegger appréhende la mystique comme un mouvement de réaction contre la théologie scolastique qui risque d'étouffer la vie religieuse, d'où le terme d'« irrationnel » dont il use d'abord pour se prémunir contre toute logicisation abusive de la religiosité. Il porte intérêt à ce qu'il appelle l'expérience chrétienne de la « vie factive ». En 1922 et 1923, Heidegger lit et commente saint Paul et saint Augustin. Il cite souvent Luther qu'il admire plus encore que Kierkegaard ou que Pascal (GA 60, 310).

À partir de 1924, dans la période de Marbourg, qui voit naître son amitié pour le théologien protestant Rudolf Bultmann, Heidegger prépare le sol qui lui permet de poser la question du sens de l'être, et il élabore la « problématique de la philosophie en général » (GA 19, 448). Ainsi se trouvent réunies les conditions d'une communication affranchie de toute illusion et de tout compromis entre théologie et philosophie. Dans la conférence de Tübingen du 8 juillet 1927, le philosophe affirme la nécessité

de la refondation d'une théologie autonome, entièrement fidèle à sa vocation première de « science de ce qui est dévoilé dans la foi » (GA 9, 54). Si donc le cœur de l'attitude mystique est bien la foi, l'attention de Heidegger pour les écrits des mystiques doit être située non en marge mais au centre de son intérêt pour la théologie.

L'emploi du terme « mystique » pour caractériser la propre pensée de Heidegger ne peut qu'être récusé, comme l'indique en 1938 un paragraphe de *Méditation*. D'autant que l'on vise le plus souvent, par ce mot, le manque de clarté voire l'obscurité ou le fait de se complaire dans les affects, ce qui ravale la mystique au rang de variante désordonnée de la métaphysique et ne rend justice ni à la métaphysique elle-même ni, évidemment, à la mystique (GA 66, § 132, 403). En conséquence, le terme « irrationnel », qui reste tributaire des attendus de la métaphysique, est, à strictement parler, inapproprié pour qualifier la mystique.

Cela ressort encore plus nettement lorsque Heidegger commente dans *Le Principe de raison* la sentence du poète d'Angelus Silesius :

> La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit,
> n'a souci d'elle-même, ne désire être vue.

Il ne faut pas s'en tenir, précise-t-il, à l'apparente obscurité de la sentence, en réalité, « concise et claire ». Car « il n'y a pas de grande et authentique mystique sans une extrême précision et profondeur de pensée » (GA 10, 56 ; *Le Principe de raison*, p. 106). Ici « le sans pourquoi » de Silesius n'est pas sans rapport avec ce que Maître Eckhart appelle la « grâce » ou l'« immérité », mais Heidegger écourte ce qui pourrait être développé dans cette direction.

En somme, la mystique apparaît comme une parole libérée de l'onto-théologie métaphysique qui conçoit Dieu comme le fond absolu de l'étant, c'est-à-dire comme le premier des étants, l'Étant suprême ou *Causa sui*, *cause de soi*. La théologie métaphysique, en effet, tend à soumettre Dieu à une raison triomphante ou, du moins, au « principe de raison » et aboutit, dans la pensée moderne, à la « mort de Dieu », d'un Dieu garant du monde suprasensible. À ce titre, il est possible d'affirmer que l'abîme sans-fond de la nuit du monde de qui éprouve le manque de Dieu, le manque de tout dieu, est paradoxalement plus proche de la foi que la pensée de qui tient Dieu pour la « racine dernière du monde » (Leibniz). En témoigne la lettre à Buchner du 18 juin 1950 :

> Que Dieu et le divin nous manquent c'est là une absence. Seulement l'absence n'est pas rien, elle est la présence – qu'il faut précisément s'approprier d'abord – de la plénitude cachée de ce qui est advenu et qui, ainsi rassemblé, advient : du divin chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus [GA 7, 185 ; *Essais et conférences*, p. 220].

Or, si l'« éternel n'est pas ce qui ne cesse de durer » mais plutôt « ce qui peut se retirer dans l'instant pour faire retour un jour » (GA 65, 371), cela signifie que le divin qui n'est plus peut un jour resurgir sans qu'il soit d'ailleurs nécessairement reconnu comme tel.

Heidegger insiste à maintes reprises pour donner à entendre qu'une existence tournée vers la foi ne saurait se confondre ni avec la métaphysique dans son acception usuelle, ni non plus avec la pensée de l'être. En 1951, à Zurich, il déclare :

> Je crois que l'être ne peut pas du tout être pensé comme fond et déploiement de Dieu, et cependant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté – dans la mesure où elle est rencontrée par l'homme – advient à elle-même dans la dimension de l'être, ce qui ne signifie jamais que l'être pourrait valoir comme prédicat possible de Dieu [GA 15, 437 ; revue *Po&sie*, nº 13, p. 61].

Tandis qu'il invente ce ton nouveau où « le dire de la poésie et celui de la pensée ont atteint une unité originelle » et où « tout se met à couler de source, librement » (lettre à Elfride du 3 avril 1945), à la fin du premier de ses *Dialogues sur un chemin de campagne*, Heidegger intercale plusieurs citations de Maître Eckhart. L'une d'elles, intitulée « De l'abandon des choses », dit ceci : « Dans la mesure où tu sors des choses, dans la même mesure exactement, ni plus ni moins, Dieu entre en toi avec tout ce qui est à lui » (GA 77, 158). Quel est le sens de cet ajout ? Suffit-il de reconnaître qu'en une époque dévastée, il est plus aisé d'accepter le fardeau de l'existence et ce monde sachant que les grands mystiques l'ont accepté ? Sans doute n'y suffit-il pas. Ce qui, de la pensée mystique, s'accomplit dans la dimension de l'être ressortit notamment, dans la pensée de Maître Eckhart, de la *Gelassenheit*, de cet *abandon* qui renonce à toute volonté propre. La liberté que suppose le « détachement est si proche du néant qu'aucune chose n'est si ténue qu'elle ne puisse s'y loger si ce n'est Dieu seul », écrit Eckhart. Pareillement, la pensée de l'être, qui n'est rien d'étant, exige elle-même que s'éveille une tonalité qui n'est pas sans rapport avec l'attitude de déprise du penseur mystique. Loin de l'affirmation de puissance de la technique et du triomphe de la volonté à l'œuvre dans la pensée calculante, la pensée méditante de l'être ne va pas sans

renoncement, ni sans risque. Comment la parole apophatique de cette mystique et celle de la pensée de l'être peuvent-elles renvoyer l'une à l'autre ?

En ceci que l'homme ne crée pas ce qui lui donne le plus à penser mais répond à son appel. La pensée prend sa source, d'une manière secrète, dans une tonalité qui sait gré et dans le dépouillement simple d'une parole qui en répond.

Ingrid Auriol.

→ Angelus Silesius. Christianisme. Eckhart. *Gelassenheit*. Mort de Dieu. Théologie.

Mythe

Au tout début d'*Être et temps* (§ 10/11), Heidegger prend soin de bien délimiter son projet d'une analyse du *Dasein* entendue comme herméneutique de l'existence par rapport à la visée des sciences humaines et en particulier de l'anthropologie. Le propre de l'existence est d'être au monde, et l'idée, telle que Rousseau par exemple l'a mise en œuvre dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, de déployer dans toute son originellité l'être au monde humain à partir de l'état de nature, c'est-à-dire d'un concept de « monde naturel », se justifierait pleinement si ce projet avait pu être conscient de son angle mort. « En s'attardant à déterminer l'étant ''homme'' dans son essence », l'anthropologie philosophique ou l'ethnologie ont négligé en effet de poser la question du *genre d'être* de l'étant que nous sommes nous-mêmes et n'ont aucun scrupule à déployer la pensée et l'existence mythiques des peuples premiers à partir du soubassement présupposé de l'ontologie classique définissant l'homme comme animal doué de raison. Cela ne veut pas dire pour autant que Heidegger se soit désintéressé de la question du mythe et de la pensée mythique – il se pourrait même à l'inverse qu'à elles seules les courtes analyses qu'il y consacre dans son cours d'*Introduction en philosophie* de l'hiver 1928/1929 (GA 27) suffisent à renouveler en profondeur la démarche de l'anthropologie.

La « pensée mythique » – c'est-à-dire l'existence entendue comme *être à l'écoute du mythe* – est une manière de se tenir dans l'absence de soutien. À

l'être au monde appartiennent les caractéristiques de l'être-à-dessein-de-soi et de l'être-jeté. Dans l'être au monde à l'écoute du mythe, en l'absence du soutien de ce que les Grecs ont appelé *théoria*, le *Dasein* est livré à l'étant en son entier, et de telle sorte que celui-ci se dévoile d'abord exclusivement et constamment dans sa *surpuissance*. Le *Dasein* n'est pas seulement « pris » par les choses, mais son « âme » s'éprouve aussi en un sens comme puissance étrangère (« démonique »). Mais l'être-exposé à la surpuissance (de l'être) n'est en rien synonyme de passivité : ce n'est pas parce que l'être au monde n'est pas déterminé par le soutien théorique de la science qu'il demeure sans connaissance ni savoir. Ainsi l'art de se soigner par les plantes a pris source dans une confrontation directe du *Dasein* avec la « nature ». Mais ce qui est souverainement essentiel, c'est que l'« entièreté de l'étant auquel s'expose l'être au monde devient manifeste dans une mythologie qui *annonce* ce qu'il y a à savoir du cours du monde et de la destinée humaine » (GA 27, 163). À cette annonce du mythe vient répondre non une connaissance établie, mais cette inscription dans le savoir que sont le culte et le sacrifice. Dans l'être avec les autres au sein de la tribu, la naissance, la mort, la vie après la mort articulent leur sens à partir de cette entièreté de l'étant ainsi ouverte ; et cette ouvertude spécifiquement humaine (qui n'est rien d'autre que l'être-dans-la-vérité) s'accomplit dans *la parole* du mythe.

Une des plus grandes erreurs de méthode des sciences humaines – et Heidegger vise aussi bien ici l'école sociologique et ethnologique française de son temps que les travaux de Cassirer – est de considérer la pensée mythique comme une forme primitive de la pensée scientifique moderne. La connaissance scientifique est la « connaissance positive à dessein de la vérité » (GA 27, 370), ce qui veut dire du même coup que l'être dans la vérité « appartient à l'être au monde » et « est déterminé à chaque fois par une vision du monde ». Parce qu'il est vision du monde, le mythe est aussi *vrai* que la science. Contrairement à son habitude, dans ce cours d'*Introduction en philosophie* Heidegger entend *vision du monde (Weltanschauung)* d'une oreille généreuse comme : tenue de l'existence en tant qu'être au monde ; en ce sens, si l'homme des Temps modernes *a* des « conceptions » ou des « visions du monde », l'existence à même le mythe, elle, *est* vision du monde. Si l'existence mythique « ne connaît rien de tel que la science », ce n'est donc pas parce que les hommes qui participent à cette existence « seraient trop maladroits ou carrément trop bêtes pour cela,

mais parce que la science en tant que telle n'a essentiellement aucun sens pour une telle existence » (GA 27, 370). La différence porte ici sur la manière de se tenir au monde – de soutenir ou pas l'ouverture du monde. Dans la pensée et l'existence mythiques, le dévoilement de l'étant au sens du désabritement hors du retrait *(Unverborgenheit)* est éprouvé dans toute l'inquiétude de l'être-jeté comme désorientation, perte de tout refuge *(Ungeborgenheit)*, de tout abritement – et donc par là même comme souci élémentaire de se mettre à l'abri *(Bergung)*. Dans son instabilité essentielle, la toute première possibilité fondamentale de la vision du monde mythique, c'est que sa tenue et son maintien ont le caractère de l'abritement au cœur de l'étant en entier (GA 27, 359). Par le truchement du mythe peuvent alors s'articuler des rapports essentiels : l'être-exposé dans la surpuissance se manifeste aussi comme une manière d'exister sous la protection de cette puissance en excès ; l'effroi devant ce qui est ne fait qu'un avec l'apaisement ; le sens du sacrifice demeure l'autre visage de la tendance à vouloir maîtriser cette puissance par la magie ou la prière.

De tout cela le monde grec garde encore évidemment la trace. Dans une conclusion saisissante de ce même cours, Heidegger explique que ce qu'il a appelé au sens existentiel *vision du monde*, c'est ce que les Grecs nommaient pour leur part *eudaimonia* (bonheur !), et il l'explicite en ces termes :

> Δαιμονία, c'est le fait de se retrouver au cœur de l'étant en entier, de sa puissance en excès (Démonie) ; εὖ veut dire qu'il s'agit de la bonne manière de s'y retrouver et de se tenir dans la surpuissance de l'étant. [...]
> À condition de bien l'entendre, ce mot d'εὐδαιμονία garde encore mémoire de ce passage de l'existence à même le mythe (avec sa mise à l'abri) à la tenue [dans le dévoilement propre à la *théoria* philosophique] [GA 27, 372].

Demeure néanmoins un point irréductible à toute considération anthropologique : *mythe* est d'abord un mot de la langue grecque – et même le mot par excellence pour dire de la manière la plus tendue et la plus tendre le déploiement de la parole. C'est donc seulement à partir du foyer initial de la pensée grecque que nous pourrons l'entendre adéquatement. Dans son cours de l'hiver 1933/1934 portant sur l'aître de la vérité, après avoir montré en quel sens le silence est le foyer originel de la parole – le silence étant le recueillement qui configure lui-même la parole pour la donner à entendre comme rassemblement de ce qui est : *logos* –, Heidegger poursuit

en notant que les Grecs avaient aussi un autre mot pour dire la parole, *muthos* :

> Mais ici parole n'a pas cette capacité à recueillir, la vigueur de se porter en même temps à l'encontre de l'étant pour lui résister et ne pas céder ; comme μῦθος la parole est ce qui survient à l'être humain : ce dans l'espace de quoi un trait ou l'autre de son *Dasein* tout entier lui est manifesté en toute lisibilité.
> La parole comme μῦθος avise et rend lisible ; la parole comme λόγος s'empare et porte à la clarté, aussi bien elle-même que l'être humain [GA 36/37, 116].

Telle qu'elle est pédagogiquement mise en œuvre dans ce cours de 1933/1934, cette distinction entre *logos* et *muthos* présente un caractère excessif que Heidegger s'efforcera de corriger dans des cours plus tardifs, et en particulier dans la belle première leçon de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, où il explique qu'à la source, sans être équivalents, *logos* et *muthos* disent le Même :

> [...] μῦθος et λόγος n'entrent aucunement, comme le tout-venant de l'histoire de la philosophie le croit, dans une opposition due à la philosophie elle-même ; et précisément les premiers penseurs parmi les Grecs (Parménide, fragment 8) emploient μῦθος et λόγος dans le même sens. Μῦθος et λόγος ne s'écartent l'un de l'autre et ne s'opposent l'un à l'autre, que là où ni μῦθος ni λόγος ne peuvent garder leur foyer initial. C'est ce qui est déjà accompli dans Platon. C'est un préjugé de l'histoire et de la philologie [...] que de croire que le μῦθος ait été détruit par le λόγος. Le religieux n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que le Dieu se retire... [à cet endroit, dans la marge de son propre exemplaire, Heidegger avait noté cette pointe de Jean Beaufret : « pour entrer dans la philosophie »] [GA 8, 12].

Bien avant de sombrer dans la mythologie (lire ici le début du *Phèdre* de Platon), le mythe au sens grec est donc révélation. Non pas révélation « religieuse », ni même théophanie, puisque loin d'être l'apparition d'un ou de plusieurs dieux, le mythe est pure apparition... de l'apparaître tel qu'il s'abrite en elle-même. Et c'est cette apparition de l'apparaître que les Grecs nomment le divin. En grec, « phénomène » (ce qui apparaît) est de la même racine que *phèmi*, « dire ». Le divin, l'apparaître tel qu'il s'abrite en lui-même au foyer de ce qui apparaît, est ce que le Dire – la Dite, *die Sage* – a à dire et ce qu'elle dit. Comme révélation, le mythe grec n'est rien d'autre que révélation de la parole : l'espace-et-temps, où, le temps d'un éclair, l'être humain est saisi par le fait qu'il ne parle qu'en réponse à la parole – l'espace-et-temps où il laisse apparaître l'être en vue de le nommer. Dans le monde grec, le mythe est l'affaire des poètes.

Prétendre par conséquent interpréter le mythe à l'aide de la mythologie est absurde – cela reviendrait, dit Heidegger, « à puiser de l'eau avec une

passoire » (*Parménide*, GA 54, 104). Pour s'approcher de la dimension mythique, il faut s'efforcer de l'entendre comme l'espace où, à même la dimension de dévoilement et revoilement de la parole *(révélation)*, se joue et se déjoue l'ajointement du désabritement et de l'abritement en retrait, autrement dit *là* d'où se fondamente le foyer de l'être même dans son apparition initiale. C'est ainsi par exemple, explique Heidegger dans ce cours de l'hiver 1942/1943 où il consacre ses plus longs développements au mythe grec, que les « noms de Mort, Nuit, Jour, Terre, Voûte céleste nomment des modalités essentielles du désabritement et abritement » (GA 54, 104).

Maintenant qu'elle outrepasse le monde grec, l'histoire de l'Occident révélera son destin « poétique » lorsque nous serons à même d'entendre ce que Hölderlin nous dit du défaut des dieux propres à notre temps. Dans *L'Avenance*, livre rédigé en 1941/1942 mais publié seulement en 2009, Heidegger écrit :

> Le défaut de dieu *[Gott-losigkeit]* est l'ébranlement de l'espace-temps où peut apparaître un monde divin, dont les dieux sont encore en suspens *[unentschieden]* [GA 71, 89].

Pour autant il serait complètement erroné de voir en Hölderlin celui qui nous aurait forgé les mythes de l'absence des dieux. S'intéresser aux mythes avec l'espoir qu'une mythologie, ancienne ou présente, pourrait être utilisée à titre de thérapie contre la démesure de la technique – est essentiellement absurde. Le mythe, autrement, dit n'est pas le commencement. La pensée initiale comme pensée de l'être en son avenance, quant à elle, commence *autrement* et ne peut être considérée comme « héritière du mythe » (GA 71, 63).

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, trad. P. David, Mauvezin, TER, 1987.

→ Abritement. Anthropologie. Dieu(x). *Logos*. Muse. Théologie. Vision du monde.

N

Naissance

Le phénomène de la naissance ne saurait être réduit à quelque événement factuel : il doit, pour être dévoilé, donner lieu à une interprétation existentiale ontologique. De même que la mort entendue comme mortalité n'est pas uniquement cessation de la vie et ne saurait être confondue avec le simple décès, de même, la naissance n'est pas un simple début ou bien l'autre terme de la vie car elle a rapport au commencement en ce qu'il a d'inaugural. Pour autant qu'il reste toujours en relation avec son commencement, le Dasein existe « nativement » *(gebürtig)* et il commence à mourir dès la naissance. Dans son cours du semestre d'été 1943, Heidegger observe que « nous disons vivre et mourir et non naître et mourir », ce qui montre bien que la mort et la vie sont des contraires mais que la naissance et la mort n'en sont pas. En conséquence il ne saurait être question de considérer la vie comme une case dont la mort viendrait nous extraire, ni la naissance comme un début que nous pourrions révoquer pour nous en affranchir (GA 55, 135). C'est pourquoi, dit *Être et temps* :

> Entendue existentialement, la naissance n'est pas et n'est jamais un événement passé au sens où elle n'est plus là-devant ; pas plus que la mort ne saurait avoir le genre d'être du pas encore là-devant qui reste toutefois à survenir [p. 374].

En vertu de la temporellité du souci, eu égard donc à son entièreté, le « Dasein factif existe nativement *[gebürtig]* et c'est nativement qu'il meurt déjà aussi au sens où son être est d'être vers la mort » (*ÊT*, 374). En partant de l'indépassable possibilité de la mort, la naissance fait l'objet d'une reprise pour que l'« existence plus libre d'illusion, n'en supporte que mieux l'être-jeté en son là » (*ÊT*, 391). Puisque l'existence n'est pas soumise à un déroulement mécanique ni réductible à un processus vital mais reste l'aventure du Dasein en sa temporellité, la naissance ne saurait être appréhendée uniquement comme une réalité d'ordre physiologique car elle revêt d'emblée une signification historiale. Heidegger déclare dans le cours sur *La Logique en tant que question en quête de la pleine essence du langage* :

> L’heure de la naissance de Dürer et l’heure de la mort de Frédéric le Grand ne sont pas de l’histoire pour cette raison qu’elles en ont après coup endossé la signification, la naissance de l’homme est déjà en elle-même histoire [GA 38, 85].

C’est assurément dans la continuité de cette pensée de la naissance que Hannah Arendt a forgé son concept de « natalité ». Nous pouvons quasiment y déceler un être-vers-la-naissance où se révèle la capacité de commencer à neuf, d’entreprendre et d’innover dont chaque génération et chacun doit, pour son compte, faire l’expérience. Cette natalité où se révèle le caractère thaumaturgique de l’action est à l’origine de la foi et de l’espérance, vertus chrétiennes, méconnues de l’Antiquité grecque. C’est pourquoi Arendt cite à ce propos la phrase succincte et glorieuse des évangiles : « Un enfant nous est né » (*Condition de l’homme moderne*, p. 314). Cela n’est pas sans rappeler la conférence *Phénoménologie et théologie*, prononcée à Tübingen en 1927 puis à Marbourg en février 1928. Heidegger y caractérise la foi en tant que foyer essentiel pour la christianité *(Christlichkeit)*, comme ce qui régénère – littéralement : fait renaître – « *Glaube ist Wiedergeburt* » (GA 9, 63). Pareille régénération se distingue de la « natalité » et de la naissance au sens existential en ce qu’elle suppose une dimension transcendante qui inscrit l’existence chrétienne dans l’horizon d’un dépassement du monde.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – H. Arendt, *Condition de l’homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1983.

→ Mort. Possibilité.

Nation

Venu du latin *natus*, « né », et apparenté à *natura*, « nature », le terme « nation » désigne étymologiquement une communauté naturelle à laquelle chacun appartient du fait de sa naissance : formeraient donc une nation ceux qu’unit un même sang. Étroite et dangereuse, cette détermination biologique n’a jamais suffi et s’y ajoutent, différemment accentués selon les traditions culturelles, des critères géographiques, linguistiques, religieux ou juridiques. Ces critères mouvants montrent que la nation n’a rien d’une donnée naturelle et immuable : il s’agit d’une représentation historiquement

constituée, le sens politique du mot n'apparaissant pas avant le XVIIIe siècle. Heidegger en fait une sévère critique en 1945, dans *La Dévastation et l'attente* : l'idée de nation n'est qu'une représentation à partir de laquelle un peuple s'installe de lui-même comme sujet souverain en se réclamant d'une prétendue nature et, fort de son indépendance, se met en avant pour s'assurer une place sur terre, agir et s'imposer (GA 77, 235). Une telle représentation ne peut donc être l'aune à laquelle prendre la mesure de ce que signifie penser, et la puissance idéologique et politique du nationalisme a toujours mal dissimulé sa misère philosophique. Nombreux sont les textes de Heidegger qui, de 1934 à 1944, en plein essor de l'Allemagne nationale-socialiste, montrent à quel point la référence nationale est égarante. En 1936, dans le cours sur Schelling, il cite ce dernier :

> La philosophie véritablement universelle ne peut absolument pas être la propriété d'une seule et unique nation, et aussi longtemps qu'une philosophie ne dépasse pas les frontières d'un peuple particulier, on peut penser avec certitude qu'elle n'est pas encore la véritable philosophie [GA 42, 155 ; *Schelling*, p. 158].

En 1940, dans un cours sur Nietzsche, il déclare que les doctrines philosophiques fondamentales qui portent l'histoire occidentale dépendent de la métaphysique et en ont reçu leur structure européenne moderne. Il n'est donc pas permis de réduire la pensée des penseurs européens à une particularité nationale : la pensée de Descartes, la philosophie de Hume, la métaphysique de Leibniz ou de Nietzsche sont toutes européennes et de ce fait planétaires (*Nietzsche II*, GA 6.2, 300 ou *Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 81).

Si Heidegger critique tout enfermement dans un particularisme national, il ne défend pas davantage une union des nations à l'échelle internationale puisque le national y reste la norme, comme le montre la construction du « socialisme dans un seul pays » revendiqué par Staline dès la fin des années 1920. Sa lecture de Hölderlin l'a en revanche conduit à distinguer entre le national *(das Nationale)* et le nationel *(das Nationelle)*. Dans la lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801, le poète écrit que « nous n'apprenons rien avec plus de difficultés que le libre usage de ce qui est nationel ». Le nationel ne désigne aucune donnée de fait qu'il s'agirait de perpétuer après l'avoir passivement reçue, mais il renvoie à une manière d'être fondamentale qui, s'inscrivant dans une histoire de l'être qui est toute à repenser, doit être acquise de haute lutte pour que puissent se déployer des possibilités encore en attente. L'apprentissage de ce qui est propre n'est

donc rien, pour aucun peuple et pas plus pour les Allemands, qui soit à sa portée immédiate et dont il pourrait s'estimer le propriétaire exclusif : cet apprentissage exige de traverser l'étranger et, dès 1934, dans le cours sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Heidegger a déclaré inepte le travestissement imposé au poète par ceux qui mettaient en avant la communauté nationale, le sang et le sol (GA 39, 254). Par-delà les frontières, il n'a cessé de montrer l'urgence d'un dialogue, non seulement de l'Allemagne avec la Grèce, mais aussi des peuples occidentaux entre eux et, plus largement, de l'Occident avec l'Orient, afin d'apprendre ensemble à habiter le monde en penseurs et en poètes.

Florence Nicolas.

→ Allemand. État. Europe. *Heimat.* Nationalisme. Nazisme. Peuple. Politique et *polis*.

Nationalisme

Le nationalisme est l'une des expressions de la subjectivité, comme le « peuple » ou la « race », lit-on dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (p. 144). Il est l'expression d'un moi collectif. « Tout nationalisme est, sur le plan métaphysique, un anthropologisme et en tant que tel un subjectivisme », lit-on encore dans la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 341).

Or, « partir d'un je et d'un sujet immédiatement donné, c'est manquer totalement la richesse phénoménale du Dasein » (*ÊT*, p. 46). Du coup, à la nation, concept ethnologique qui renvoie, comme dit Heidegger dans *La Dévastation et l'attente* (p. 62), à un donné prétendument « naturel » (lequel, à travers le nationalisme, est introduit, avec les ravages que l'on sait, dans la politique précisément instituée pour résister au naturel), devrait se substituer ce que Heidegger va entendre par *Heimat* : le là où l'être humain a lieu (le Dasein), où il a à être, cet *à être* constituant son *chez soi*, son pays, l'espace de sa finitude ; à la volonté inconditionnée se substitue le laisser-être. La révolution envisagée par Heidegger, entre 1933 et 1934, est sans nul doute orientée dans cette direction, même si Heidegger emploie encore une terminologie « métaphysique », marquée par l'oubli de l'être (le peuple, l'État, le travail, la science même). C'est après l'expérience du Rectorat qu'apparaît la *Heimat* – que Heidegger reçoit manifestement de

Hölderlin (qu'il commence à travailler en 1934-1935) – qui précise ce qu'il essayait de dire en 1933-1934. « Ce mot *[Heimat]* est ici pensé en un sens essentiel, ni patriotique ni nationaliste, mais sur le plan de l'histoire de l'être » (GA 9, 338). Le nationalisme n'est rendu possible, en quelque sorte, que par l'absence de *Heimat*. Il met au jour cette absence, et aussi le manque pour l'être humain d'une possibilité d'avoir enfin lieu – ce qui devient « un destin mondial ».

Ce n'est donc pas l'internationalisme qui supplantera le nationalisme :

> Le nationalisme n'est pas surmonté par le pur internationalisme, mais seulement élargi et érigé en système. Par-là, il accède aussi peu à l'*humanitas* et s'achève aussi peu en elle que l'individualisme dans le collectivisme [...]. Partout, l'homme, exilé de la vérité de l'être, tourne en rond autour de lui-même comme *animal rationale* [GA 9, 341 s. ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 107].

Et ce n'est pas davantage le socialisme auquel il s'est même trouvé associé : « La conséquence essentielle de la subjectivité est le nationalisme des peuples et le socialisme du peuple », écrit Heidegger, entre 1938 et 1940 (GA 69, 44).

En outre, Heidegger ne manque pas de remarquer, au Thor, en 1969 (*Questions iv*, p. 293), qu'une nouvelle forme de nationalisme nous a même désormais atteints, celle d'un nationalisme fondé non plus sur les caractères ethniques, mais sur la puissance technique (laquelle peut encore intégrer les formes anciennes du nationalisme, pourvu qu'elles lui servent à étendre sa puissance). Le nationalisme, alors, active l'achèvement de la subjectivité dans la technique : l'arrivée au pouvoir de la seule puissance comme machination, l'homme devenant un « animal technicisé » (GA 65, 98).

Dominique Saatdjian.

→ Anthropologie. *Heimat*. -ismes. Nation. Peuple. Racisme. Soi. Sujet.

Natorp, Paul (1854-1924)

À travers le « rapport » qu'il lui demanda de rédiger afin de faire le point sur l'état de ses travaux sur Aristote, Natorp sut reconnaître, dès 1922, dans le jeune *Privatdozent* Heidegger, « en dépit de la manière singulière et contraire à la tradition de son expression » (Gadamer), un esprit exceptionnel, qu'il fit venir à Marbourg, où Heidegger enseignera de 1923 à

1928. L'entente entre les deux hommes est grande, mais la disparition de Natorp en 1924 ne permit pas à leur dialogue de se prolonger.

C'est avant tout au grand interprète de Platon qu'il est rendu hommage en tête du cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* (GA 19, 1-5). *La Doctrine platonicienne des Idées* (1903) est en effet l'un des rares ouvrages contemporains auxquels Heidegger confronte ses propres interprétations. Certes, il conteste la lecture néo-kantienne de Platon menée par Natorp, axée sur la question de la connaissance, mais il en apprécie l'« unilatéralité », le tranchant. On peut du reste s'interroger sur l'influence de Natorp dans l'infléchissement « transcendantal » de la pensée de Heidegger à la fin des années 1920, notamment dans sa compréhension du statut, chez Platon, de l'*agathon* par rapport à l'étant dans son ensemble.

Par ailleurs, Natorp se trouve être l'un des acteurs majeurs du développement de la phénoménologie, quoique sa position de « marbourgeois » le situât à l'extérieur du mouvement. Ses recherches dans l'ordre de la psychologie, ses remarques sur les *Ideen*, contribuèrent d'après Heidegger au « virage transcendantal » de Husserl. Heidegger, pour sa part, à la faveur notamment d'une longue confrontation menée lors de son cours de 1920, oppose un « refus respectueux » à la psychologie natorpienne (GA 59, 92-148). En apparence, son analyse de la conscience la rapproche de l'intentionnalité ; mais, menée sous l'angle de la « constitution », elle ne cesse de recouvrir l'existence, le Soi concret et historique. Enfermée dans la problématique néo-kantienne, elle demeure phénoménologiquement stérile.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Ein Einführung in dem Idealismus*, Leipzig, F. Meiner, 1903.

→ Néo-kantisme.

Nature

Au sens strict, le concept de « nature » est une manière de saisir l'étant comme la totalité uniformément saisissable pour la connaissance ; c'est pourquoi, dit Heidegger dans *Être et temps*, il ne peut qu'amener à *passer à côté du phénomène du monde* (*ÊT*, 65) ; il en va de même, précise-t-il,

« quand son sens se rapproche du concept romantique de nature » (*ÊT*, 65). Heidegger ne versait pas dans le romantisme : la nature est d'abord un nom catégorial pour « l'étant là-devant » et il est donc absurde de dire qu'il mettrait la nature sur on ne sait quel piédestal – *Le Chemin de campagne* n'est pas un texte sur la campagne, mais sur le cheminement de la pensée ; quant au singulier opuscule *À l'expérience de penser*, où apparaît, sur les pages de gauche, la « nature », il serait bon de voir en quoi chacune de ces phrases, qui commence par une conjonction de *temps* (*wenn :* quand, lorsque) et non pas de lieu, est autre chose que l'évocation d'un paysage. De la nature comme « ''paysage'' et occasion de détente », Heidegger écrit, en 1936-1938, dans les *Apports à la philosophie* (§ 155), qu'« elle est aujourd'hui à mettre au compte du gigantesque *[Riesenhaft] »*, étant « arrangée pour les masses ». Ce n'est pas non plus comme une romantique description du paysage que Heidegger lit, dans son commentaire de 1939, les vers de Hölderlin sur « la puissante, la belle divinement, la nature », dans l'hymne « Comme au jour de fête » ; c'est même grâce aux efforts répétés de Heidegger que la vision habituelle de Hölderlin comme poète romantique de la nature s'est peu à peu dissipée.

Quant à la manière dont Heidegger expose la cristallisation scientifique autour du concept de nature, nous allons voir qu'elle n'a rien non plus de romantique – tout au contraire.

C'est dans les années 1920 qu'intervient la critique du terme « nature », dans un contexte où les « sciences de l'esprit » sont amenées à justifier l'objectivité des objets « historiques » par rapport à l'objectivité acquise des sciences de la nature. Heidegger remarque, en 1925, que la « division » des deux domaines que sont nature et histoire « pourrait être à elle seule l'indice de ce qu'une connexion réale originaire et unitaire demeure recouverte, connexion qui n'est plus susceptible d'être reconquise après coup par la réunion de ces deux domaines – la nature et l'esprit, dans l'entier du *Dasein* humain » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, § 1). L'objectivité du domaine naturel a donc une base qui échappe à la science et qui est en rapport à l'histoire :

> S'enquérir de notre rapport fondamental à la nature, de notre savoir de la nature comme telle, de notre maîtrise de la nature, ce n'est pourtant pas là une question qui relève de la science de la nature... [GA 41, 49 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 60].

La manière dont l'étant en son entier entre en présence, selon la façon dont l'être humain l'accueille chaque fois historialement, est recouverte par le concept de nature tel qu'il est scientifiquement déterminé comme étant sous la main. Mais le terme lui-même de « nature » est d'abord issu d'une compréhension romaine. En effet, la traduction romaine du mot grec *physis* par *natura* (parent de *nascor* : « naître ») fait porter l'accent sur la constante naissance de l'étant sous la main, alors que *physis* est pensé par les Grecs comme le *mouvement* d'éclosion par lequel l'étant fait apparition (*Introduction à la métaphysique*, GA 40, 15 s.). À partir de Descartes, la nature désigne l'objectivité du domaine accessible par la mathématique et Heidegger montre la façon dont Descartes pose les fondements métaphysiques de la physique mathématique à venir telle qu'elle est pensée par Kant. Dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, le philosophe dit :

> J'affirme que dans chaque théorie particulière de la nature il ne peut se trouver de science proprement dite que dans la mesure où s'y trouve de la Mathématique.

« Mathématique » désigne ici la manière de connaître au sein de laquelle le sujet pose et établit par avance ce qui est représentable et saisissable. La « nature » devient dès lors l'ensemble des étants par avance mathématiquement déterminables par le sujet. Cela implique l'uniformisation de ce qui est autour du projet mathématique, pour lequel « il ne peut y avoir aucune chose donnée d'avance » : la nature, son unité et son homogénéité, répondent aux conditions de représentation du sujet (GA 41, 103 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 113).

La nature, comme domaine uniformisé à partir des conditions de la connaissance, est pensée en ses possibilités d'expérience par Kant, qui établit les fondements *a priori* de toute expérience, grâce à laquelle la nature est mise en demeure de parler : c'est-à-dire de se dévoiler objectivement. Dans l'expérience se trouvent par avance déterminées les conditions à partir desquelles la nature doit être dévoilée. Autrement dit, le questionnement « pose d'avance les conditions auxquelles la nature doit répondre de telle et telle manière. En raison du mathématique, l'*experientia* devient expérimentation au sens moderne » (GA 41, 93 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 104). Au sein de la connaissance scientifique, la nature est donc déjà l'objet d'une sommation : « C'est parce que la physique – et déjà comme pure théorie – met la nature en demeure de s'exposer comme un

complexe calculable et prévisible de forces que l'expérimentation est commise à interroger si la nature ainsi mise en demeure fait montre d'elle-même et de quelle manière » (GA 7, 22 ; *Essais et conférences*, p. 29). Le concept scientifique d'une nature mathématiquement représentable est par là déjà technique. La physique-mathématique somme la nature de se montrer selon les conditions et les résultats déjà calculés. Quand bien même elle reste « théorique », la physique-mathématique travaille déjà au sein de la technique – à condition de comprendre ce mot comme ce qui provoque l'apparition de ce qu'elle exige. « Provoquer » se dit en allemand *herausfordern*, qui signifie aussi « défier » et « sommer de comparaître ». La manière technique de produire est une constante mise au défi : la nature est mise au défi de fournir des énergies selon des exigences sans cesse renouvelées et recalculées. Les énergies naturelles sont tout autant sommées de comparaître selon des exigences a priori que les représentations scientifiques qui dévoilent la nature :

> Le désabritement qui règne au sein de la technique moderne est une pro-vocation *[Herausfordern]*, par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée [GA 7, 15 ; *Essais et conférences*, p. 20].

Cette constante disponibilité de la nature comme réservoir d'énergies est assurée par des stocks, dont font aussi bien partie les « réserves naturelles » promues à fournir des échantillons d'espèces. Face à la nature comme fonds disponible, l'être humain en est le consommateur – ne serait-ce que comme touriste, qui, pour reprendre l'exemple de Heidegger dans *La Question de la technique*, visite le Rhin comme un *paysage*, selon les directives d'un voyage à la carte établi par une agence (GA 7, 17 ; *Essais et conférences*, p. 22).

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – M. Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », trad. F. Fédier, *Questions ii*, Paris, Gallimard, 1968 ; « La science mathématique de la nature à l'époque moderne et la naissance d'une critique de la raison pure », *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul, J. Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

→ Fonds disponible. Gigantesque. Mathématique. Physique. *Physis*. Romantisme. Technique. Terre.

Nazisme

Quel est le véritable rapport de Heidegger au nazisme ? Assurément pas celui que la *doxa* répand encore partout, pour de multiples raisons – lesquelles ne sont à l'évidence pas toutes exemptes d'arrière-pensées. Mais plutôt que d'examiner ces raisons, réfléchissons à la question posée.

Le terme « nazisme » s'entend aujourd'hui à juste titre comme désignant un crime sans précédent. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la révélation toujours plus complète des atrocités auxquelles ce régime s'est livré a partout frappé d'horreur les consciences. Ce qui pourtant distingue peut-être le plus profondément la nature de ce crime, c'est : ce qui n'y est pas encore réfléchi avec assez de netteté.

Depuis le procès de Nuremberg, il est cependant identifié sous l'appellation de « crime contre l'humanité ». Il faut comprendre ce que recouvre cette dénomination – le comprendre *philosophiquement*, et pas seulement d'un point de vue juridique.

C'est pourquoi nous devons nous efforcer de regarder sans ciller ce qui distingue de toute autre monstruosité celle du crime nazi. Elle se dégage quand on étudie les propos tenus par Himmler, le chef des SS (l'organisation nazie par excellence), lors d'un discours tenu à Poznań le 4 octobre 1943, devant l'« élite » des cadres engagés dans l'entreprise d'assassinat du peuple juif.

> La plupart d'entre vous savent ce que cela signifie de voir étendus devant soi cent cadavres, ou bien cinq cents, ou bien même mille. Ce qui nous a endurcis, c'est d'avoir supporté de telles choses sans cesser – à l'exception de quelques défaillances bien humaines – de nous comporter de manière convenable. Voilà une page de gloire de notre histoire telle qu'il n'en a pas encore été écrit – une page qui cependant ne devra jamais être écrite.

Ce qui frappe, dans cette déclaration, c'est l'étrange manière dont le crime est finalement avoué. Himmler parle d'une « page de gloire » *à propos de l'assassinat d'êtres humains !* Mais il ajoute aussitôt que cette « page de gloire » *ne devra jamais être écrite*. En d'autres termes, il annonce, devant ceux-là mêmes qui sont en train de tuer les Juifs, que ce qu'ils sont en train de faire devra rester un secret dont il sera à jamais interdit de parler. Pourquoi cela ? Est-ce parce que l'extermination des Juifs ne peut pas être *en réalité* une « page de gloire » ? Pas chez un SS. C'est ce que nous donne à comprendre l'incise « à l'exception de quelques défaillances bien humaines », laquelle signifie exactement le contraire de ce

que nous croyons naïvement. Les « défaillances » dont parle Himmler désignent en réalité ces moments où certains SS ont été insuffisamment *endurcis* pour continuer de se montrer *convenables* – en langage nazi : pour continuer d'assassiner sans être ralentis par des « états d'âme ».

Ce que permet de comprendre une telle déclaration, c'est la véritable monstruosité qu'introduit le nazisme dans l'histoire de l'humanité. Certes, à toutes les époques, et dans les circonstances les plus diverses, des hommes ont massacré leurs semblables. Il y a probablement même des peuples entiers qui ont disparu lors de tels carnages. Mais ces tueries changent de nature avec le nazisme – précisément par cette caractéristique que nous voyons poindre dans les propos de Himmler : elles doivent pouvoir être accomplies comme n'importe quelle autre tâche mécanique, sans que l'horreur de l'acte n'ait plus le moindre retentissement sur la régularité des exécutions.

Lors de la progression des armées allemandes en Russie, des « groupes de liquidation » fusillaient en masse les Juifs raflés dans les agglomérations situées à l'arrière du front. Or on sait aujourd'hui que la violence des contrecoups de ces massacres sur le « moral » des bourreaux est pour une large part ce qui a motivé l'installation de chambres à gaz dans les camps d'extermination. Par ce moyen, il devenait effectivement possible de mettre à mort en masse, tout en préservant les exécutants du spectacle impossible à supporter dans la durée (pour n'importe quel être humain) du semblable expirant dans la souffrance.

Voilà, dans toute sa cruauté, l'implicite des propos de Himmler devant ses subordonnés.

À présent, il faut étendre notre réflexion à l'ensemble du projet nazi. Il suffit pour cela de rappeler comment les nazis (et Hitler lui-même) interprètent la notion de *Nationalsozialismus*.

Si l'on suit la manière dont parle la langue allemande, ce vocable doit s'entendre comme « socialisme national » – autrement dit, comme un socialisme qui s'oppose au *socialisme international*, tel qu'il s'est installé en Russie soviétique sous le nom de « marxisme-léninisme ». C'est bien ainsi que Hitler a commencé sa sinistre carrière : en se présentant comme l'adversaire le plus acharné de l'internationalisme en général et en particulier de l'internationalisme révolutionnaire, au nom précisément de la survie des nations.

En réalité, sous ce masque, le nazisme a réussi à dissimuler – du moins pendant un certain temps – tout autre chose, et bien plus grave, que du *nationalisme*. La conception du « national » chez les nazis n'a en effet presque plus rien à voir avec le nationalisme proprement dit. Presque plus rien, à part un attachement outrancier à la particularité. Mais le communautarisme de la nation (qui certes peut aller jusqu'à l'aversion vis-à-vis de l'étranger) est malgré tout fort différent de l'*exclusivisme* que les nazis voulaient instituer à titre de « doctrine politique ». Ce que Hitler entend sous le terme « national », c'est en effet une forme d'unité essentiellement autre que celle qui donne vie à une nation. Entre la singularité fragile de l'individu et l'universalité abstraite du genre humain, la *nation* s'est constituée de telle façon que la diversité réelle des individus se combine pour modeler une certaine union concrète où, à proprement parler, naît un *peuple*. Chez Hitler et les siens, l'unité qu'il s'agit d'obtenir n'est plus une *union*, mais une totalité monolithique : celle qu'est censée assurer la substance génétiquement unifiée d'une *race pure*, où tous les facteurs hétérogènes auraient été éliminés. Car le postulat dont part le nazisme, c'est que cette race pure n'existe pas encore, mais que ses éléments sont disséminés au sein de quelques peuples privilégiés. L'objectif que se fixe le nazisme est précisément de faire surgir, au moyen d'une rigoureuse sélection artificielle (tout comme les éleveurs obtiennent divers types de bétail), *la* race pure, cette prétendue « race aryenne » appelée à dominer désormais toutes les autres races, décrétées « inférieures ».

Il y a là, incontestablement, influence sur le nazisme du « darwinisme social », lequel professe que la réussite des individus les plus aptes est la garantie d'un ordre social équilibré. Le nazisme a toutefois développé le darwinisme social jusqu'à des conséquences extrêmes que n'auraient jamais osé imaginer ses théoriciens de la fin du XIXe siècle (Fr. Galton, H. Spencer, Fr. H. Giddings). Dans cet extrémisme, les *deux faces* du nazisme se rejoignent : d'un côté la fabrication de la « race pure », et de l'autre l'entreprise d'anéantissement systématique de toutes les « impuretés raciales ». Ce programme dépasse tout ce qui s'était vu jusqu'ici, à ce point que ces deux aspects, pendant toute la durée du nazisme, ont été soigneusement occultés, et traités comme des secrets d'État. Nous avons vu qu'un « dignitaire » aussi emblématique que Himmler mentionne la nécessité de ne jamais en révéler la face exterminatrice. Aujourd'hui, c'est plutôt l'autre face, celle qui visait à produire la race chargée de dominer le

monde, qui, sans être occultée, n'intéresse pas vraiment l'opinion publique. Elle est pourtant tout aussi monstrueuse que l'autre, même si sa criminalité ne saute pas aux yeux avec autant d'évidence. Elle n'apparaît en effet que si l'on réfléchit. Ce qui conduit à quitter le plan des évidences immédiates – dont fait partie celle qui s'est apparemment répandue partout depuis le début des Temps nouveaux, à savoir l'« évidence » selon laquelle l'humanité doit se comprendre comme étant une espèce animale parmi les autres. Les nazis entendent tirer la conséquence de cette pseudo-évidence : le moment est venu selon eux d'améliorer le potentiel de cette espèce, comme de toutes les autres. Autrement dit : par tous les moyens disponibles (à commencer par la *sélection* des reproducteurs), il faut instituer les conditions génétiques d'une optimisation de l'espèce animale « homme ».

En quoi y a-t-il, *là aussi*, crime contre l'humanité *?* Pour saisir la question dans toute sa portée apocalyptique, il faut que nous mesurions d'abord ce que c'est en réalité que le crime. Et là, une définition ne suffit plus. Ce dont nous avons besoin, c'est de pénétrer dans ce qui fait d'un crime une atteinte irréparable parce qu'irréversible – une césure, c'est-à-dire une rupture telle que désormais il n'y a plus rien de commun entre avant et après la césure. Or il se trouve qu'il y a un siècle, en 1907, Charles Péguy a noté, dans un texte qu'il n'a pas publié lui-même, la phrase singulière qui décrit notre monde : « Il est autothée. » L'explication suit aussitôt : « Il s'est littéralement fait son propre Dieu. » Comme c'est un chrétien qui parle, nous risquons d'être sourds à ce propos. Il importe donc de le traduire en termes que tous puissent entendre. Disons donc : depuis le commencement des Temps nouveaux, l'humanité se comprend de plus en plus exclusivement comme capable non seulement de se gérer, mais de se produire elle-même. L'humanité d'après la Renaissance se conçoit ainsi de plus en plus délibérément comme autothétique.

La manière dont parlait en romain le mot « crime » devrait nous aider à détecter ici quelques repères. *Crimen* : c'est ce qui *force* à discriminer, c'est-à-dire à séparer, en instituant un écart infranchissable entre l'acceptable et l'inacceptable. D'où vient donc la mesure qui permette de séparer l'acceptable de l'inacceptable ? Si c'est par principe l'être humain qui décide de tout, est-ce qu'il y a quelque part encore une instance autre que l'arbitraire humain ?

Le nazisme en tout cas est la tentative la plus forcenée de faire passer, par autoproclamation, l'arbitraire pour *la norme*. Mais il convient d'ajouter

aussitôt : l'objectif visé est justement ce qui a été dissimulé avec le plus de soin par les nazis eux-mêmes lorsqu'ils sont arrivés au pouvoir. De même que se référer au « national » servait à couvrir la compulsion hallucinée d'avoir à créer une race pure, de même se réclamer du « socialisme » avait pour seul but de faire miroiter aux yeux des masses, grâce à quelques avantages momentanés, l'espoir d'une moindre exploitation. Le nazisme n'aura pas plus été un « socialisme national » que le marxisme-léninisme un « socialisme international ».

Si ce qui a été dit jusqu'ici est vrai, il s'impose de regarder le rapport de Heidegger au nazisme, à commencer par son engagement de 1933-1934, en se demandant : est-il conforme à la vérité de dire que Heidegger s'est engagé « en faveur du nazisme » ? Car « s'engager en faveur du *nazisme* », cela signifie : s'engager en faveur d'un régime criminel qui se proposait de produire un « homme nouveau » en traitant un « matériel humain » de manière purement et simplement bestiale.

Pour répondre à la question, il faut donc chercher, parmi les déclarations de Heidegger pendant le temps de son engagement, s'il se trouverait quelque chose allant dans ce sens. Or si l'on prend la peine d'effectuer ce travail, on s'aperçoit non seulement qu'il n'y a rien de tel, mais qu'au contraire plusieurs prises de position parfaitement claires vont sans la moindre équivoque dans un sens résolument opposé. Ainsi, le texte publié à l'automne 2001 dans le cours du semestre d'hiver 1933-1934 (GA 36/37, 209-213). Il s'agit d'un avant-propos, prononcé par Heidegger avant de commencer le cours du 30 janvier 1934 – un an exactement après l'accession au pouvoir de Hitler – au sujet d'une conférence qu'était venu faire à Fribourg-en-Brisgau l'écrivain Kolbenheyer pour y exposer sa « vision du monde ». Cette vision du monde découle typiquement du darwinisme social. Heidegger (qui est encore à ce moment-là recteur de son université) fustige avec une rare violence l'exposé de Kolbenheyer, qu'il présente comme n'étant d'un bout à l'autre qu'une fondamentale imposture – et cela d'un double point de vue.

D'abord du point de vue scientifique : cette « vision du monde » renvoie à une biologie datant de la fin du XIXe siècle, c'est-à-dire à un état de la science qui a connu un bouleversement fondamental avec la découverte de la notion d'interaction entre le vivant et son monde ambiant. Mais même s'il était tenu compte des derniers développements de la science, déclare

Heidegger, rien ne serait changé, car la « vie » au sens biologique n'est pas ce qui permet de prendre en vue la réalité en son tout.

D'un point de vue cette fois philosophique, Heidegger signale que la seule possibilité de concevoir l'homme dans sa vérité implique de saisir ses comportements fondamentaux comme ayant *tous* leur source dans la liberté. Avec l'être humain, en effet, ce qui intervient dans l'ensemble de la réalité, c'est l'apparition d'un tout nouveau mode d'être que celui du monde de la vie – un mode d'être dont l'homme est responsable, qu'il est le seul à pouvoir soutenir et faire être.

Ce résumé de l'argumentation ne restitue pas la véhémence avec laquelle Heidegger s'en prend à l'exposé du conférencier. Mais, au moins aussi remarquable que cette véhémence, est le soin avec lequel est expliqué point par point pour quelles raisons philosophiques toute réduction de l'humain à des facteurs sociaux ou raciaux est inadmissible.

Si l'on a pour but de continuer à diffuser la rumeur d'une *contamination* de Heidegger par la vision du monde nazie, on ne peut que passer sous silence une prise de position si délibérément hostile. Mais si l'on cherche à comprendre véritablement l'*erreur politique* de Heidegger, il est impératif de prendre connaissance de ce genre de déclarations, et de prendre acte de l'intransigeance avec laquelle elles s'opposent philosophiquement au racisme.

Pour comprendre véritablement en quoi a consisté l'erreur politique de Heidegger, il faut donc partir du fait que l'engagement du philosophe ne relève en rien de je ne sais quels obscurs penchants. Heidegger s'est au contraire engagé parce qu'il a pensé que l'arrivée au pouvoir de Hitler pouvait constituer une possibilité de changement réel dans la situation de l'Allemagne dans un moment de crise sans précédent. Car dans le premier tiers du XXe siècle, ce qui frappait tous les observateurs lucides, c'était l'impasse dans laquelle se trouvait le système « libéral-démocratique » – et certains commençaient même à prendre conscience du fait que la première tentative pour sortir de cette impasse (à savoir la révolution bolchevique) tournait elle aussi à la catastrophe.

Il est loisible d'assimiler la pensée de Heidegger à ce qui se nomme en politologie la recherche d'une « troisième voie » – à condition toutefois de ne pas aussitôt amalgamer cette tentative à du *fascisme*, entendu comme chez les staliniens, autrement dit comme manière commode de disqualifier par avance tout ce qui ne se rallie pas inconditionnellement au marxisme-

léninisme. Le « socialisme national » auquel il se réfère explicitement pendant les mois de son engagement, Heidegger prend soin d'en donner un signalement parfaitement précis. « Socialisme » : cet ordre à instituer, et d'abord à inventer, où le principe de la vie en commun est la dignité foncière du travail humain – dont Heidegger souligne toujours qu'il n'est possible que *résultant* de la liberté. Et « national », entendu au sens historique, c'est-à-dire comme héritage spirituel, que la seule hérédité biologique est incapable de constituer.

L'erreur de Heidegger aura été de croire pendant quelques mois que Hitler – épaulé par toutes les forces vives du pays – pourrait devenir l'instaurateur d'un tel socialisme. Dès qu'il comprend que ce souhait est une pure chimère, il démissionne de sa charge de recteur. Mais il n'abandonne pas ce qui lui est apparu, bien avant l'intrusion de la « politique » dans son existence, comme sa tâche primordiale : rendre la pensée capable d'appréhender en sa gravité profondément inquiétante l'état présent du monde.

Après l'anéantissement du nazisme, après la chute du marxisme-léninisme, les tares du capitalisme libéral n'ont guère tardé à revenir au premier plan. Toute sa vie, Heidegger a travaillé dans une perspective plus vaste que celle du court terme. Cette capacité-là, qui est très rare, est proprement celle du génie. À bon escient, Cézanne avertit : « Je ne crois pas qu'une crapule puisse avoir du génie. »

François Fédier.

Ouvrages cités – *Conversations avec Cézanne*, P. M. Doran (éd.), Paris, Macula, 1978, p. 147. – Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, dans *Œuvres en prose complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 855.

→ « Affaire Heidegger ». Aler. Allemagne secrète. Allemand. Antisémitisme. Autodestruction. Bâtir. Benn. Biologie. Breker. Brutalité. Catastrophes. Communisme. Démocratie. Dénazification. Engagement. Étant là-devant. État. Europe. Extermination. Fanatisme. Fonds disponible. *Führer*. Génétique. Gigantesque. Grass. Habermas. Hegel. Heidegger (H.). Histoire. Hitler. Humanisme. Jünger (E.). Kolbenheyer. Krieck. Machado. Même. Möllendorff. Mort. Nation. Nationalisme. Nihilisme. Organisation. Parti nazi. Peuple. Politique culturelle. Politique et *polis*. Racisme. Rapport Jaensch. Rectorat. Résistance. Résolution. Révolution. Romantisme. Rome.

Sécurité. Shoah. « Silence de Heidegger ». Solitude. SS. Totalitarisme. Urgence. Utilité. Violence. Vision du monde. Wagner. Wolf.

Néo-kantisme

« Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains. » Cette formule un peu trop célèbre demande, pour être correctement lue, qu'on tienne bien compte de la date (1910) et de l'époque où Péguy l'a écrite (*Œuvres en prose complètes*, t. III, p. 331). Car il faut en réalité savoir lire ici : le *néo*-kantisme a les mains pures... Péguy écrit cela à une époque où ce dernier occupe un certain devant de la scène, où il règne en tout cas sur la philosophie universitaire dans presque toute l'Europe en un temps où l'Université tend à s'arroger un monopole quelque peu étouffant sur la philosophie. C'est contre lui qu'est dirigé, par exemple, le pamphlet *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908) et la raison pour laquelle Lénine engage cette polémique est qu'à ses yeux, comme à ceux de Trotski (et pas seulement à eux), le néo-kantisme paraît incarner l'actualité philosophique du moment (et pour eux donc un obstacle à abattre). À cette époque Nietzsche et Husserl étant pratiquement invisibles, le néo-kantisme jouit d'une prépondérance de fait, qui s'est établie dans le dernier tiers du XIXe siècle et qui semble, à la veille de la Première Guerre mondiale, si solidement établie qu'il peut parfaitement se passer du préfixe ou même le sous-entendre.

Or ce préfixe qui désigne en principe un renouveau – le néo-kantisme se veut par définition un renouveau, une renaissance de la philosophie de Kant – a pour rôle de masquer un vide. Néo-kantisme, néo-thomisme, néo-marxisme, néo-platonisme, etc. (on aime beaucoup les -ismes à cette époque où « philosophie » se confond avec « conception du monde »), tous ces mouvements naissent du sentiment d'un manque. *En l'absence* de philosophe digne de ce nom, on tente de maintenir et raviver la philosophie en allant chercher une philosophie du passé pour la restaurer et la porter au pinacle. C'est pour faire pièce à l'essor du néo-kantisme que pareillement le pape Léon XII lui suscitera un concurrent dans le néo-thomisme (encyclique *Aeterni Patris*, 1879), mais les deux mouvements resteront symétriques dans leur principe même.

En 1865 est paru un ouvrage d'Oscar Liebmann, *Kant et ses épigones*, dont tous les chapitres se terminent par la même phrase : *il faut faire retour à Kant !* (voir GA 3, 304). Deux ans plus tard, dans sa leçon inaugurale à Bâle, W. Dilthey déclare : « Je dis donc que la philosophie doit remonter à Kant par-dessus Hegel, Schelling et Fichte. » Le slogan « retour à Kant » naît du sentiment que la philosophie est finie, dépassée, peut-être même morte. Nous savons aujourd'hui qu'il n'en était rien, qu'à ce moment précis Marx et Nietzsche (et bientôt Husserl) étaient en pleine activité, mais, encore une fois, la philosophie vivante était alors invisible aux contemporains (en grande partie du fait que Marx et Nietzsche sont des marginaux par rapport à la philosophie universitaire). En 1885, F. Engels publie son article « Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande ». La locution « fin de la philosophie » est dans l'air et l'est d'autant plus que les progrès de la science semblent frapper de désuétude la philosophie traditionnelle. Ce qui compte maintenant, c'est la science (cette idée commande, par exemple, toute l'œuvre de Cournot, mais Freud tout aussi bien méprise la philosophie et entend faire œuvre scientifique). Or si la philosophie n'est plus la « reine des sciences », que peut-elle faire d'autre, si tant est qu'elle puisse exister encore, que se mettre au service de la science en aidant celle-ci à voir clair dans sa propre tâche ? Dans ces conditions la philosophie se doit d'être la théorie de la connaissance scientifique et, pour ce faire, prendre modèle sur l'œuvre de Kant dans la mesure où celle-ci est ramenée, comme toute philosophie d'ailleurs, à une *théorie de la connaissance* (cette expression devenant la définition même de la philosophie). « Le retour à Kant, dit Heidegger, était régi par le dessin de trouver chez Kant le fondement et la justification philosophique de la conception positiviste de la science » (GA 41, 59 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 71).

Ce programme, Nietzsche en voit tout de suite la fragilité :

> La philosophie moderne a lentement sombré et ce qui subsiste d'elle aujourd'hui excite la méfiance et l'hostilité, pour ne pas dire la raillerie et la pitié. La philosophie réduite à la « théorie de la connaissance », en fait à une timide théorie du « doute méthodique » et à une doctrine de l'abstention systématique, une philosophie qui n'ose franchir son propre seuil et qui pousse le scrupule jusqu'à s'en interdire l'accès, c'est une philosophie expirante, une fin, une agonie. Comment une telle philosophie pourrait-elle *régner ?* [*Par-delà le bien et le mal*, § 204.]

Mais Nietzsche n'est alors pas lu, pas écouté et l'idée d'une philosophie devenant sous l'égide de Kant servante de la science – *ancilla scientiae* –

séduit beaucoup, elle fait son chemin et va marquer durablement toute la philosophie universitaire, en imprégner les mœurs, les programmes et les méthodes, mais non sans dégénérer assez vite en routine. À l'époque où Nietzsche crie dans le désert, le néo-kantisme a quelques beaux jours devant lui. Il va y avoir un néo-kantisme français avec V. Delbos, V. Basch, E. Boutroux et la traduction Tremesaygues et Pacaud (1903) de la *Critique de la raison pure*. Mais c'est d'Allemagne qu'est parti le mouvement particulièrement bien représenté à Marbourg et à Heidelberg. On y vient du monde entier : Ortega y Gasset venu d'Espagne, Boris Pasternak venu de Russie et déjà des Japonais comme le comte Kuki vont se mettre à l'école de Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert (Husserl lui-même doit, pour pouvoir être pris au sérieux, aligner son vocabulaire et sa problématique sur ceux du néo-kantisme). Qu'une convergence s'établisse aisément dans ce climat d'époque entre néo-kantisme et positivisme et donc avec le scientisme (« Allons donc ! Citoyens, c'est au fait qu'il faut croire ! ») n'est pas très difficile à comprendre.

Telle est en gros la situation quand Heidegger arrive à l'âge de vingt ans. L'étudiant catholique qu'il est se trouve alors en quelque sorte pris en tenaille par le néo-kantisme et le néo-thomisme et il va, pour ainsi dire, passer sa jeunesse à se frayer un chemin entre le Charybde du néo-kantisme et le Scylla du néo-thomiste. De même que Péguy put trouver son « salut » dans l'enseignement de Bergson, Heidegger, chemin faisant, trouvera le sien dans celui de Husserl vers lequel E. Lask l'a quelque peu guidé dans ces difficiles années de recherche. Mais de toute façon l'explication avec le néo-kantisme a pour lui un caractère inéluctable, elle va être longue, ardue, approfondie, prenant très vite avec lui un tour bien particulier. Il sait d'instinct que la philosophie est la discipline où l'on va à la source et c'est avec Kant lui-même, directement avec Kant qu'il va engager une explication de fond qu'il mènera en dépit de la présence insistante du néo-kantisme régnant dont il lui faut constamment desserrer l'emprise. Ce travail culminera en 1928-1929 dans un des derniers cours de Marbourg, l'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* (GA 25), le colloque de Davos – « La grande affaire » *(Die grosse Sache)* – confrontation orale, directe, avec Cassirer (devant un cercle d'étudiants où il y avait J. Cavaillès et E. Levinas) et le livre *Kant et le problème de la métaphysique*. Il se pourrait même que ce qu'on reproche tant à Heidegger soit moins, au fond, sa catastrophique erreur politique de

1933 que d'avoir impitoyablement, irréparablement troublé la « fête » du néo-kantisme...

La pensée de Kant n'a cessé d'être pour Heidegger quelque chose d'essentiel mais pour ce contemporain du retour à Kant (et du retour à Bach), il n'y a pas et il ne saurait y avoir de « retour à Kant » pas plus qu'il n'y a pour lui de « retour aux Grecs » (Parménide, Héraclite, etc.) comme palliatif à un inquiétant vide philosophique pour la simple raison que la philosophie *(philosophia)* n'est pas quelque chose qui serait derrière nous : elle est devant nous :

> Nous sommes pour Kant contre le kantisme et si nous sommes pour Kant, c'est uniquement pour lui donner la possibilité de revivre dans un débat vivant avec nous [*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, GA 25, 279].

François Vezin.

Ouvrage cité – Ch. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.

→ Cohen. *Critique de la raison pure*. Davos. Kant. Lask. Natorp. Rickert.

Nerval, Gérard de (1808-1855)

« Sans comprendre beaucoup la langue allemande, Gérard devinait mieux le sens d'une poésie écrite en allemand que ceux qui avaient fait de cet idiome l'étude de toute une vie. » Il est bon de penser à ce que dit ici Henri Heine pour comprendre que Goethe ait pu parler aussi élogieusement de la traduction française de *Faust*. De cet éloge Heidegger ne pouvait pas ne pas avoir entendu parler. Le nom de Nerval lui était connu comme celui d'un de ces hommes qui sont un pont entre la France et l'Allemagne, un de ces noms aussi qui prenaient pour lui tout un sens à travers la conversation de Jean Beaufret. Celui-ci, après la visite chez Georges Braque en 1955, ramena à Paris le couple Heidegger en auto en passant par le pays de Gérard de Nerval qu'il connaissait dans les moindres détails et qu'il leur présenta avec toutes les explications souhaitables. Heidegger et sa femme étaient enchantés de cette excursion : *« Ein Märchen ! »* (un conte de fées), disait-il.

Il est dit dans *Être et temps* que le « Dasein se choisit ses héros » (p. 385). À ceux que cette phrase intéresse on peut toujours citer le vers de Nerval :

Ô Seigneur Du Bartas ! Je suis de ton lignage.

François Vezin.

Ouvrage cité – H. Heine, *Poëmes et légendes*, Paris, Michel Lévy frères éditeurs, 1855, p. 12.

→ France.

Neske, Günther (1913-1997)

Pendant la guerre de 1939-1945, G. Neske était pilote dans l'armée de l'air *(Luftwaffe)* et s'attira l'estime de Ernst Jünger. Au début des années 1950, G. Neske créa à Pfullingen sa maison d'édition, dans le voisinage de Meßkirch et de Wilflingen et pas très loin de Fribourg, ce qui rendit les contacts faciles et fréquents. Dans les années 1950, Neske devint ainsi le principal éditeur de Heidegger et l'accompagna souvent dans ses déplacements. À Vienne, en mai 1958, Heidegger fait la conférence *Le Mot*. Le soir, il est prévu d'aller à l'opéra voir *Don Giovanni*, mais au moment d'y aller Neske se dit fatigué et annonce qu'il va rester à l'hôtel. Heidegger lui dit alors : « Venez donc, vous verrez, Mozart fait des miracles ! » Brigitte Neske a publié des poèmes que Heidegger appréciait vraiment.

François Vezin.

→ Mozart.

Niemeyer, Hermann (1883-1964)

7Pour le centenaire de la naissance de Husserl, un colloque fut organisé à Krefeld mais Heidegger n'y fut pas invité. J. Beaufret en est resté longtemps inconsolable, car, pensait-il, c'eût été l'occasion rêvée que Heidegger s'explique sur ses relations avec Husserl et il a longtemps craint qu'une telle occasion ne fût à jamais perdue. Il fallut le quatre-vingtième

anniversaire d'Hermann Niemeyer pour que son attente soit à peu près comblée. À la maison « Max Niemeyer » revient la gloire d'avoir été l'éditeur de la phénoménologie et c'est pourquoi Heidegger écrivit en son honneur la petite autobiographie philosophique : *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, où il est en effet pas mal question de ce que furent ses relations avec Husserl (voir *Questions iv*, p. 161-173). Dans la première moitié du XXe siècle, lorsque Niemeyer était le « José Corti » de la phénoménologie, sa maison d'édition se trouvait à Halle an der Saale. Toutefois, du fait de la division de l'Allemagne, après 1945, Halle se trouva dans le bloc soviétique et Niemeyer alla s'installer à l'ouest, à Tübingen, mais ce n'était plus pareil. Il faut avoir vu l'admirable bibliothèque des Fondations de Francke *(Franckeschen Stiftungen)* à Halle pour mesurer ce qu'a été la tradition d'édition de cette ville (en grande partie dans les publications de l'Église évangélique). Dans cette tradition, il convient d'évoquer le rôle joué par August Hermann Niemeyer (1724-1828) qui dirigea les Fondations de Francke à partir de 1799. Hermann Niemeyer, qui publia *Être et temps* en 1927, avait de qui tenir.

François Vezin.

→ Klostermann.

Nietzsche, Friedrich (1844-1900)

Rarement une philosophie aura, comme celle de Nietzsche, prêté le flanc à autant de malentendus, de grossières déformations et récupérations diverses comme d'anathèmes en tous genres. À une époque où les essais sur Nietzsche « fleurissent comme pâquerettes au printemps » (J. Beaufret), tout autre est la « gigantomachie » au cours de laquelle Heidegger s'est risqué à affronter une pensée elle-même comme « de la dynamite » et à s'y confronter, sans occulter pour autant le caractère parfois inquiétant, voire effrayant de cette pensée (notamment dans *L'Antéchrist*). Ni fin de non-recevoir opposée à Nietzsche ni apologie, cette confrontation consiste à adopter une *position critique* à l'égard de cette philosophie.

Nietzsche est le philosophe auquel Heidegger aura consacré le plus de cours et de commentaires. D'ores et déjà publiés dans le cadre de l'édition intégrale : les tomes 6.1 et 6.2 (qui correspondent à ce que l'on appelle en

France le « Nietzsche » de Heidegger), ainsi que les tomes 43, 44, 46, 47, 48, 50 et 87. Heidegger a fait de nombreux cours sur Nietzsche durant la période cruciale de 1936 à 1945, au cours de laquelle il envisagera ses cours universitaires comme une forme de « résistance spirituelle », en montrant que la pensée de Nietzsche est irréductible à l'idéologie en laquelle le régime hitlérien la travestit et entend la récupérer, tout en soulignant parfois le point critique à partir duquel la pensée de Nietzsche n'échappe pas entièrement au biologisme. Si *des* Allemands ont pu devenir nazis, ce n'est pas pour avoir trop lu Nietzsche, c'est pour ne l'avoir pas assez lu (F. Vezin). Ces cours se donnent pour tâche de comprendre la pensée nietzschéenne comme accomplissement de la métaphysique occidentale à partir de l'histoire de l'être. Tâche dont la seule formulation indique assez la violence assumée de l'interprétation heideggerienne de Nietzsche : si Nietzsche lui-même pensait pouvoir situer sa pensée hors métaphysique, avoir dépassé la métaphysique, bref, ne plus être métaphysicien, c'est au sein de celle-ci que Heidegger réinscrit la pensée de Nietzsche comme « platonisme retourné » (Nietzsche). Nietzsche *en* la métaphysique, donc, plutôt que Nietzsche *et* la métaphysique : Heidegger l'y réinscrit, donnant parfois l'impression de lui remettre la tête sous l'eau. Toutefois, écrit J. Beaufret :

> Nietzsche n'est pas seulement le plus récent des métaphysiciens, il est aussi le dernier, au sens de la dernière chance, car il a tiré la dernière cartouche possible du platonisme, en retournant le platonisme [« La philosophie de Nietzsche », p. 328].

Aux yeux de Heidegger, la philosophie de Nietzsche culmine en ces deux sommets que sont la *volonté de puissance* et *l'éternel retour de l'identique* comme déterminations de l'étant dans son être – « deux pensées apparemment disparates » (J. Beaufret). La volonté de puissance *(Wille zur Macht)* est interprétée par Heidegger non comme appétit de domination ou de pouvoir mais comme essence même de la volonté, « volonté de volonté », et d'autre part, l'éternel retour du même, qu'illustrent aussi bien la lyre, de son nom allemand *Leier*, qui veut dire aussi litanie, ritournelle, selon un double sens dont Heidegger a souligné l'importance (GA 44, 241) – que la rotation d'une hélice ou d'une turbine, un moteur qui tourne à 2 ou 3 000 tours par minute ou encore le recyclage des déchets. En tant que volonté de volonté, la volonté de puissance reveut à perpétuité son propre vouloir. Pas plus que la volonté de puissance n'est appétit de domination, le

« surhomme » n'est l'échantillon d'une race supérieure ou un *superman* américain, mais celui qui surmonte ce que l'homme a été jusqu'ici, ou encore, comme le dit Heidegger, non pas un nouveau type d'homme, mais l'homme nouveau dans la figure du type (GA 48, 185). Les *surhommes* ne sont nullement des *Führer* mais des marginaux (J. Beaufret). On n'en finirait pas, toutefois, d'énumérer tous les malentendus auxquels la pensée de Nietzsche a pu donner lieu mais qui, comme le montre Heidegger, ne résistent pas à une lecture sérieuse des textes. Dans son ouvrage *Nietzsche et sa sœur Élisabeth*, H. F. Peters a montré le « rôle décisif joué par Élisabeth dans la création de la légende ».

Plutôt que l'opposition nietzschéenne bien connue de l'apollinien et du dionysiaque, telle qu'elle se met en place en 1872 avec le premier livre de Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, opposition que Heidegger semble considérer surtout comme une projection de la métaphysique de Nietzsche sur le monde grec antique, c'est à Nietzsche penseur de la mort de Dieu et penseur du *nihilisme* que vont les analyses les plus décisives, les plus fouillées et les plus approfondies de Heidegger dans ce qu'il appelle la « confrontation » *(Auseinandersetzung)* avec Nietzsche. Zarathoustra n'est pas Nietzsche, mais son porte-parole, de même que l'« insensé », *der tolle Mensch*, qui annonce que « Dieu est mort » dans *Le Gai Savoir* (III, § 185). Heidegger nous aura appris à entendre cet apparent cri de victoire comme étant au moins autant un cri de détresse, qui ne concerne pas seulement l'esseulement ou la déréliction d'un individu isolé, mais rien de moins que le destin du monde occidental en sa frappe métaphysique dans sa relation au suprasensible. En ce sens, « nous sommes tous athées » (J. Beaufret), c'est-à-dire *sans dieu*, comme put l'être, chez Sophocle, Œdipe. Comme l'est, chez Nietzsche, Zarathoustra, *der Gott-lose*, le sans-dieu. Selon Heidegger, Nietzsche non seulement ne fut pas un athée au sens courant du terme, mais il est revenu à ce fils de pasteur (dont il fut très tôt orphelin) d'être le « dernier philosophe allemand à avoir cherché passionnément Dieu » (GA 16, 111), ou encore : « à part Hölderlin, le seul croyant de son siècle » (GA 43, 192).

Heidegger recommandait la lecture du bref texte « autobiographique » de Nietzsche intitulé *Ma vie*, écrit, en 1863, à l'âge de dix-neuf ans, retrouvé en 1936 dans les Archives Nietzsche de Weimar, et que Heidegger a tenu à faire publier (GA 44, 8). Nietzsche y parle d'abord de la nature, puis dit être né « en tant que plante près du champ de Dieu [*Gottesacker* : le cimetière

ou enclos paroissial] ». Pour conclure ce bref texte par deux questions relatives à l'anneau *(Ring)* ultime qui, dit-il, entoure encore l'être humain dont les chaînes tombent d'elles-mêmes « dès lors qu'un dieu l'ordonne » : « Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? »

Le nihilisme diagnostiqué par Nietzsche au chevet de la culture occidentale constitue selon Heidegger la lame de fond de l'histoire occidentale, et par là la condition de possibilité des deux guerres mondiales du XXe siècle, dont Nietzsche eut le sombre pressentiment : « Le désert croît », *« Die Wüste wächst »* (*Ainsi parlait Zarathoustra*, IV). Question centrale de notre époque, et peut-être la plus inquiétante qui soit encore que la moins aperçue, la question du nihilisme comme la lecture endurante et critique de Nietzsche et, au fond, de toute l'histoire de la philosophie, que requiert la possibilité d'une amorce d'élucidation amènera Heidegger à entrer en un dialogue fécond avec Ernst Jünger, de la publication du *Travailleur* en 1932 à la question de la « ligne » dans les années 1950 : *Über die Linie*, entendu par E. Jünger comme passage ou franchissement de la ligne *(trans lineam)*, ramené par Heidegger à la question préjudicielle de savoir quelle est au juste cette ligne *(de linea)* ; comme avec la poésie de Rilke, pour autant qu'elle « demeure dans le cône d'ombre d'une métaphysique nietzschéenne quelque peu atténuée » (GA 5, 286 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 344).

Heidegger a pu qualifier la lutte de Nietzsche contre Wagner comme « un tournant essentiel de notre histoire » (GA 5, 102) – il est permis de comprendre : de notre histoire à nous Allemands. Nietzsche et la musique : Heidegger n'a pas manqué de s'aviser du caractère crucial de cette question. Non parce qu'il se trouve que Nietzsche était profondément mélomane, comme Descartes porté sur les mathématiques, mais bien parce que c'est en philosophe, voire en *métaphysicien*, que Nietzsche se rapporte à la musique, comme Descartes aux mathématiques. Nietzsche a vu très tôt en la musique une métaphysique de l'amour – idée qu'approfondira le § 334 du *Gai Savoir* (IV) : « Il faut apprendre à aimer. » La musique apprend à aimer, comme l'amour apprend à écouter. Métaphysique, aussi, de la volonté, du vouloir-vivre qui veut *se faire entendre*, Wagner étant pour Nietzsche, en quelque sorte, du Schopenhauer *mis en musique*. Aussi n'est-ce pas un hasard si, de la Troisième à la Quatrième des *Considérations intempestives* (dont Heidegger commentera à vrai dire surtout la Deuxième, dans un séminaire de 1938-1939 en particulier), Wagner prend le relais de

Schopenhauer. Dans la musique de Wagner, Nietzsche entend se conjuguer la volonté de puissance mais aussi l'éternel retour dans la figure du leitmotiv. C'est surtout dans le tome 43 de l'édition intégrale, qui restitue un cours de 1936-1937 portant sur « la volonté de puissance comme art », que Heidegger aborde la question de la musique. Ce tome 43 évoque Bach, Händel, Schütz, Mozart, Beethoven et Wagner. Dès l'époque de *La Naissance de la tragédie*, trois noms ressortent pour Nietzsche, ceux de Bach, Beethoven et Wagner, illustrant « le fond dionysiaque de la musique allemande », respectivement le lever du soleil, son zénith puis son déclin. Le « combat de Nietzsche contre Wagner » est ramené par Heidegger sur le terrain de la *forme*, dont la beauté est indissociable (comme dans la *forma* latine). L'éclatement de la forme conduit au *Rausch* wagnérien, à cette ivresse ou à cette griserie par laquelle l'auditeur est subjugué – là où Nietzsche maintient la nécessité apollinienne de la forme, faute de laquelle le dionysiaque n'est plus le dionysiaque.

Par contraste avec le « fumeux Nietzsche » dont Alain croyait avoir fait le tour, mais aussi avec Husserl qui ne semble guère avoir lu Nietzsche, ce qui n'avait pas échappé à M. Merleau-Ponty (« Husserl paraît avoir ignoré Nietzsche... » : *Notes de cours*, p. 66, n. *a*), Heidegger voit en celui-ci un penseur essentiel, tout en soulignant les difficultés grandes d'une œuvre souvent tenue à tort pour facile d'accès : un style littéraire déconcertant pour la pensée conceptuelle de la tradition philosophique, et qui requiert pourtant que soit aperçue la rigueur des images et des métaphores, comme celle de l'aigle ayant un serpent enroulé autour du cou et qui décrit des cercles dans le ciel ; une secrète appartenance à l'histoire de la métaphysique, qui fait que nul ne peut prétendre lire sérieusement Nietzsche s'il n'a étudié auparavant, durant au moins une décennie, Aristote. À ses auditeurs étudiants :

> C'est pourquoi il est vivement souhaitable que vous ajourniez provisoirement la lecture de Nietzsche pour étudier préalablement durant dix ou quinze ans Aristote [*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 78].

Conseil qu'il faudrait pouvoir prodiguer à tous ces étudiants qui se lancent inconsidérément dans la rédaction de mémoires et de thèses sur Nietzsche, à tous ces philosophes en herbe qui bien souvent n'ont jamais lu une seule ligne d'Aristote ou de Nietzsche *dans le texte*. Car loin de tout emballement philosophico-littéraire, « ce qu'il nous reste à apprendre, c'est

à lire un livre tel qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* d'une façon aussi rigoureuse qu'un traité d'Aristote » (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, GA 8, 75).

Prise en son entier, la pensée de Nietzsche comme « dernier philosophe » pourrait bien être, selon J. Beaufret (*Entretiens*..., p. 103), « prélude à un renouveau qui sera plus radical que la philosophie elle-même », et dont *Être et temps* serait la première mise en route. Mais pour des raisons qui ne sont nullement fortuites, Nietzsche est selon Heidegger le penseur le plus *inaudible* de notre époque, ou si l'on veut le plus inouï, en ce qu'il donne à entendre, intempestivement, ce qu'elle ne veut surtout pas entendre : sa « critique de la modernité » *(Crépuscule des idoles)*, la croissance du désert qu'est la montée du nihilisme.

> Nietzsche, l'un des hommes les plus calmes et les plus retenus qui soient, [...] endura le tourment d'avoir à crier. [...] Il lui fallut crier. Sauf que l'unique issue qui s'offrit à lui pour ce faire fut d'écrire. Ce cri écrit de sa pensée, cela donne le livre que Nietzsche intitula : *Also sprach Zarathustra* [GA 8, 52-3].

Ce cri silencieux – comme dans le tableau d'Edward Munch précisément intitulé *Le Cri* – est comme l'appel que nous lance la pensée de Nietzsche, dont la mort ouvre le XXe siècle. Quand donc aurons-nous des oreilles pour l'entendre, avant qu'il ne soit trop tard, en présence du désert qui croît ?

Pascal David.

Ouvrage cité – M. Merleau-Ponty, *Notes de cours*, Paris, Gallimard, 1996.

Bibliographie – Fr. Nietzsche, *Ma vie*, trad. F. Fédier, D. Roche, Paris, Michel Chandeigne, 1985. – M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 ; « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980 ; « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1958 ; *Achèvement de la métaphysique et poésie*, suivi de *La métaphysique de Nietzsche*, trad. A. Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005 ; *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2009. – H. F. Peters, *Nietzsche et sa sœur Élisabeth*, trad. M. Poublan, Paris, Mercure de France, 1978. – G. Liébert, *Nietzsche et la musique*, Paris, PUF, 1995. – Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993 (ouvrage qui s'efforce de souligner ce qui, dans la pensée de Nietzsche, ne se laisse plus inscrire au sein de l'histoire de la métaphysique, dimension à laquelle il arrive à

Heidegger de faire droit, mais qui est loin de venir au premier plan de son interprétation de Nietzsche). – En ce qui concerne l'interprétation heideggerienne de la pensée de Nietzsche, les écrits de J. Beaufret demeurent aussi précieux qu'irremplaçables : « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur » et « Note sur le rapport des deux ''paroles fondamentales'' de Nietzsche », *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973 ; « La philosophie de Nietzsche », *Leçons de philosophie*, t. II, Ph. Fouillaron (éd.), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1988, chap. iv ; *Entretiens avec F. de Towarnicki*, XI, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984.

→ Jünger (E.). Justice. Mort de Dieu. Nihilisme. Rilke. Valeur. Volonté. Wagner.

Nihilisme

Le nihilisme, dont la pensée de Heidegger assume la tâche redoutable d'effectuer l'endurant relevé « topologique », entreprenant d'y faire résolument face, par là même, au « danger » qui le constitue comme « mouvement de fond de l'histoire de l'Occident » devenu désormais « planétaire » –, le nihilisme en question ne saurait se réduire au seul « grand nihilisme européen » déjà diagnostiqué par Nietzsche, et qui n'en était jamais au fond que l'éloquent et profond signe révélateur. Mais il ne s'agit pas non plus de tout simplement prétendre avoir à « dépasser » – au prix de l'« activisme » afférent à quelque « nihilisme actif » que ce soit – le nihilisme autrement plus profondément « dévastateur » ainsi diagnostiqué à même les soubresauts de l'« histoire de l'Estre ». Comme le montre bien la réponse de Heidegger à Ernst Jünger (1955), dans la *Contribution à la question de l'Être* (*Zur Seinsfrage*, GA 9, 385-426 ; *Questions i*), il ne saurait s'agir de dresser une trop simple « topographie » de quelque « méridien zéro » (ou « point zéro ») du nihilisme, afin de prétendre se donner les moyens d'« outrepasser » (une fois pour toutes, s'il se pouvait) la forme de « nihilisme accompli » qui n'est autre que celle de l'extrême modernité ; il y faut bien plutôt la patiente et endurante « reconnaissance des lieux » *(Erörterung)* d'une « topologie du nihilisme » (GA 9, 412) qui permette d'*y séjourner* sciemment, méditativement : au cœur même de la « contrée de l'Être » ainsi mise au péril de son propre danger et du

« délaissement de l'Être », de la « dévastation » qui l'accompagne, au risque d'une « veille » et d'une « méditation » (peut-être un jour salvatrice...) qui ne soit enfin autre que celle (ouverte dans le style de quelque « autre commencement de penser ») de la pensée de l'histoire de l'Estre – et de l'*Ereignis* en dernière instance.

Si la détermination *nietzschéenne* du nihilisme européen est celle du mouvement par lequel « toutes les valeurs suprêmes se dévalorisent », au fil des désillusions métaphysiques afférentes à la mort de Dieu et à la ruine des idées de finalité, de totalité et de vérité (selon les trois modalités du « nihilisme en tant qu'état psychologique ») –, et si l'étiologie de ces symptômes consiste en dernière instance dans le *retournement* contre elle-même de *la volonté de puissance* sur le mode du ressentiment, conformément à quoi l'« homme veut encore plutôt vouloir *le rien* que *ne rien* vouloir du tout » (selon la formule de la dernière phrase de la *Généalogie de la morale*) –, ce nihilisme lui-même afférent aux tours et détours d'une morphologie de la volonté de puissance fait bel et bien partie intégrante – de même que la « doctrine » qu'entend en donner Nietzsche – du *mouvement de fond de l'histoire de l'Occident*, de l'*histoire de la métaphysique* tout entière et de l'*histoire de l'Estre* en dernière instance, que prend en vue, quant à lui, Heidegger.

Excipant de ce que l'Être comme tel, en effet, « n'est rien d'étant » (« un « néant », « une vapeur », avait prétendu Nietzsche), le *nihilisme* dont Heidegger entreprend de faire le relevé topologique est ce mouvement de fond et cette « mouvementation » au cœur de la tradition de la métaphysique occidentale, où règne (jusqu'au risque de la dévastation pure et simple) la *dénégation* de l'Être : selon laquelle « il n'en est rien de l'Être lui-même » (GA 6.2, 304 ; *Nietzsche II*, p. 272). Si « de l'Être, il n'en est rien », c'est qu'au mépris du sens de la différence ontologique (celle-là même de l'Être et de l'étant), et au péril de celle-ci, seul l'« étant dans son ensemble » (voire « au détail ») semble devoir retenir l'attention de la métaphysique en tant que telle (l'Être, de cela qu'il « n'est rien d'étant », y étant massivement porté aux profits et pertes sous le régime de l'« oubli de l'Être »). La célèbre perplexité métaphysique : « Pourquoi y a-t-il quelque chose [de l'étant], et non pas plutôt rien *[nihil]* ? » en dit elle-même plus long qu'il n'y paraît. L'Être (l'« il y a » de l'« y a-t-il ») s'y effaçant au profit de la profusion de l'étant, il a tôt fait d'y être versé du côté du *nihil*, du néant *(ne-ens)* du fait qu'il n'est rien d'étant. Le miracle de l'Être

s’efface devant celui de l’abondance et de la variété du seul étant, conformément à la formule selon laquelle : « L’Être se retire en cela même qu’il se déclôt dans l’étant » (GA 5, 337 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405). Mais tout se passe comme si l’effacement même de l’« Être en son retrait » devait entraîner l’étant lui-même à « reculer » (dans l’angoisse), voire à disparaître, à s’amenuiser, en proie à la déperdition, comme aspiré par quelque irrésistible mouvement de succion. Ce que dit le nom de nihilisme, c’est « que dans ce qu’il nomme, le *nihil [nichts]* est y-essentiel » (GA 67, 177).

> Nihilisme, cela signifie : De l’étant, il n’en est rien *[mit dem Seienden ist es nichts]* ; non pas du tout seulement de tel ou tel étant, mais il n’en est rien de l’étant comme tel en son entier [GA 67, 177].

Le paradoxe, dans la fascination des Temps modernes pour la gestion affairée de l’étant dans son ensemble (jusqu’à la dévastation pure et simple), avec l’immense « déni de l’Être » que cela suppose, c’est que le souci même du penseur d’« y réveiller le sens de la question de l’Être » ne manque pas d’être taxé de « nihilisme » (GA 40, 211 ; GA 49, 57) ! Pourtant, demande Heidegger, « Où le nihilisme est-il donc proprement à l’œuvre ? » – Nous sommes en effet « de toutes parts en chemin au beau milieu de l’étant, et nous ne savons plus ce qu’il en est de l’Être » ni « comment » (GA 40, 211 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 205) : nous tendons même à « oublier que nous ne le savons plus », et à ne plus vouloir en rien savoir. Où donc le nihilisme est-il à l’œuvre ? – Réponse : « Là où l’on colle couramment à l’étant, en prétendant qu’il suffit comme auparavant de prendre l’étant comme l’étant qu’il est désormais. » Mais, ce faisant, « l’on repousse alors la question en quête de l’Être, et l’on traite l’Être comme un néant *[nihil]*, ce qu’il ‘‘est’’ bien aussi *[was es auch “ist”]* d’une certaine manière, pour autant qu’il y *aître [sofern es west]* » (GA 40, 212). – D’où la détermination du nihilisme en son *aître* : « Ne s’occuper que de l’étant, en plein oubli de l’Être – voilà le nihilisme » *(ibid.)*. Et « seul le nihilisme ainsi entendu est le *fond [der Grund]* pour cet autre nihilisme : celui que Nietzsche fait ressortir au premier livre de *La Volonté de puissance* » *(ibid.)*. – Faire clairement apparaître ce fond présupposé – l’*aître* du nihilisme –, telle est alors la tâche qui seule pourrait éventuellement permettre de le surmonter :

> Aller expressément, dans la *question* en quête de l'Être, jusqu'à la limite du néant *[bis an die Grenze des Nichts]*, tel est *là-contre* le premier pas, et le seul fructueux, en vue du véritable dépassement du nihilisme [GA 40, 212 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 206].

Tel est le sens assigné à une topologie du nihilisme, fondamentalement préalable à toute topographie de celui-ci :

> Il est assurément besoin d'une topographie du nihilisme, de son processus et de son dépassement. Mais cette topographie, il faut la faire précéder d'une topologie *[der Topographie muß eine Topologie voraufgehen]* : de la reconnaissance des lieux de ce lieu même *[die Erörterung desjenigen Ortes]* qui rassemble Être et Néant dans leur aître *[in ihr Wesen]*, qui donne le ton à l'aître du nihilisme, y laissant ainsi reconnaître les chemins sur lesquels puissent se dessiner les modalités d'un possible dépassement du nihilisme [GA 9, 412 ; *Questions i*, p. 234].

Entreprendre de réveiller à neuf, au cœur de l'extrême modernité, la *question de l'Être* (et « du sens de l'Être »), alors que règne, sous la forme du nihilisme accompli et de l'affairement à propos de l'étant en totalité, la certitude militante que de l'Être, il n'en est rien ! –, tel est, en plein XXe siècle, l'enjeu risqué (encore trop souvent incompris) de la pensée de Heidegger. D'autant que ce défi, historialement relevé dès *Être et temps*, sur le mode de l'ontologie fondamentale et de l'analytique existentiale, doit, au fil du chemin de pensée et de l'accomplissement du tournant – la *Kehre* –, être encore plus hautement relevé, au prix d'une patiente « dé-struction de l'histoire de l'ontologie », sur le mode d'une pensée de l'histoire de l'Estre – et de l'*Ereignis* en dernière instance. Car le nihilisme, dont Heidegger entreprend d'observer « les tours et les détours », finit par apparaître proprement inhérent à la métaphysique occidentale en tant que telle, c'est-à-dire aussi à l'histoire et aventure de l'histoire de l'Estre comme Événement *(Ereignis)* – autrement dit : à l'intrinsèque mouvementation de l'*Ereignis* – de l'*Événement* proprement unique et « singulier » auquel tous les faits et gestes de l'être humain sont inextricablement impliqués (et qui est proprement le thème des Traités impubliés, où gît le cœur de la pensée de Heidegger).

Prendre la mesure de l'étendue, de l'ampleur *historiale* et de la gravité du nihilisme, c'est d'abord en effectuer sur le terrain le relevé topographique et symptomatologique (et encore autrement qu'à la manière d'Ernst Jünger), mais c'est aller jusqu'à en retracer la provenance dans l'histoire de l'Estre et à en reconnaître la structure mouvementée dans la secrète économie d'une *topologie de l'Estre*. L'élaboration d'une véritable *topologie du*

nihilisme, cette patiente reconnaissance des lieux *(Erörterung)* de ce qui constitue l'aître du nihilisme, il faudrait pour le moins, afin d'en rendre compte, suivre au plus près le développement conjoint de la série des cours sur Nietzsche dispensés de 1936 à 1941 et du travail de penser secrètement mis en œuvre dans les traités impubliés – où s'élabore l'ensemble de la pensée de l'*Ereignis*, depuis les *Compléments à la philosophie (De l'Ereignis)* de 1936-1938 jusqu'aux *Feldweg-Gespräche* de 1944-1945 et aux *Conférences de Brême* (1949) y comprises. C'est qu'en effet l'aître du nihilisme ne se laisse nullement situer ni autrement localiser, si ce n'est « à partir d'expériences de fond faites à l'intérieur du processus encore dissimulé du dépassement de la métaphysique », lequel « advient à même l'histoire du monde elle-même » (GA 67, 261). Il ne saurait y avoir d'« expérience qui suffise » à faire pleinement face à l'aître du nihilisme sans que la pensée soit à même d'envisager l'aître de la métaphysique (auquel le premier ressortit y-essentiellement). Et la métaphysique ne saurait être prise en vue selon un concept d'elle-même qui soit simplement de son cru, mais seulement à la lumière de ce qui paraît devoir en être la « dernière figure », laquelle « porte de fond en comble et concerne l'âge présent du temps », à savoir : la métaphysique de Nietzsche. Si « dans l'entièreté de ce qui en est l'aître, le nihilisme entre proprement dans le champ de vision de la métaphysique », c'est paradoxalement *à l'insu* de celle-ci (qui y demeure aveugle). Et si c'est la métaphysique de Nietzsche qui « pense pour la première fois le nihilisme », elle ne le pense jamais encore que « de manière métaphysique » : sur le mode d'une « métaphysique de la métaphysique » qui n'est autre que la métaphysique de la volonté de puissance et de l'éternel retour de l'identique. Ce qui fait que Nietzsche, selon Heidegger, « ne pense pas encore l'aître du nihilisme » (GA 67, 261), même s'il en pressent quelque chose (en y restant pris).

C'est donc à cette patiente étude de la métaphysique de Nietzsche et à ce que celle-ci, en tant que métaphysique de la volonté de puissance, contribue *à révéler* du nihilisme à l'œuvre dans l'ensemble de l'histoire de la métaphysique occidentale, ainsi que dans l'histoire de l'Être (sur laquelle sont alors ouverts quelques puissants aperçus), c'est à tout ce travail que sont consacrés les cours sur Nietzsche, professés au cœur des années les plus sombres de l'histoire de l'Europe, mais dont Heidegger tint à publier l'essentiel dans les deux volumes de son *Nietzsche I & II* (Pfullingen, Günther Neske, 1961). Aux grandes *Leçons* sur *La Volonté de puissance en*

tant qu'art de 1936-1937 (GA 43), sur *L'Éternel retour de l'identique* de 1937 (GA 44), où est mise en évidence la « position métaphysique de fond de Nietzsche au sein de la pensée occidentale », à l'enseignement du semestre d'hiver de 1938-1939 consacré à la seconde des *Considérations intempestives* (GA 46), succèdent, en 1939 et 1940, les *Leçons* sur *La Doctrine de la volonté de puissance comme connaissance* (GA 47) et sur *Le Nihilisme européen* (GA 48), puis le texte du cours prévu pour le semestre d'hiver 1941-1942 sur *La Métaphysique de Nietzsche* (GA 50). À quoi s'ajouteront les analyses du nihilisme afférentes aux autres enseignements de Heidegger à cette époque, à partir de l'*Introduction à la métaphysique* de 1935 (GA 40) : sur *Kant* (GA 41), sur *Schelling* (GA 42) et sur *La Métaphysique de l'idéalisme allemand* (GA 49) ; mais aussi, dès 1934-1935, puis en 1941-1942, les intuitions afférentes à la décisive méditation de Hölderlin : dans les leçons sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* (GA 39), puis sur les hymnes « Andenken » (GA 52) et « Der Ister » (GA 53). Enseignement infatigable, couronné, aux semestres d'hiver 1942-1943 et d'été 1943, par les deux grands cours (riches en aperçus sur l'histoire de l'Être) consacrés successivement à *Parménide* (GA 54) et à *Héraclite* (GA 55). – Et tout cet enseignement est secrètement sous-tendu par l'écriture, sciemment scellée, des Traités impubliés, où s'accomplissait en silence la mise en œuvre de la pensée de l'*Ereignis* et de l'histoire de l'Estre – *die Geschichte des Seyns* – comme ressortissant à « l'aîtrée de l'Estre comme Événement » : *« die Wesung des Seyns als Ereignis »* (GA 65, s.).

Dans l'ensemble de ces travaux, tout semble se passer comme si ce qui proprement constitue l'aître du nihilisme – justement parce qu'intimement *inhérent* à l'aître de la métaphysique (encore qu'*à l'insu* de celle-ci, dans l'oubli de l'Être qui est le sien) – dût demeurer inaccessible à qui n'eût pas saisi au cœur de l'*Ereignis* l'étrange secret de la « dispensation de l'Être » (celui de l'aîtrée de l'Estre comme Événement). Ce dont « il s'y agit », comme en dernière instance, c'est *du retrait de l'Être au cœur même de ce qui en est la dispensation*. Et c'est précisément là ce qui gît au cœur de l'intense méditation des Traités impubliés, dont les *Compléments à la philosophie (De l'Ereignis)* (GA 65) inaugurent la série. En complète synergie avec ce qui en apparaît dans l'ensemble des cours sur Nietzsche – notamment avec les chapitres consacrés, dans *Nietzsche II*, à « La détermination du nihilisme dans l'histoire de l'Être », à « La métaphysique

comme histoire de l'Être », aux « Esquisses pour l'histoire de l'Être comme métaphysique », mais aussi avec les cours sur *Le Nihilisme européen* (GA 48) et *La Métaphysique de Nietzsche* (GA 50) –, l'ensemble des Traités impubliés atteste puissamment des symptômes afférents au déferlement du *nihilisme* et à la métaphysique de la volonté de puissance et de leur provenance historiale – depuis les *Compléments à la philosophie* (ainsi : GA 65, § 72) jusqu'à *Besinnung (Méditation du sens)* (GA 66) et à *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), sans en omettre *Metaphysik und Nihilismus* et l'important chapitre « L'aître du nihilisme » (GA 67, 177-256). Au-delà même de 1945, nombre de textes décisifs attestent de cette longue méditation, dont ils sont nourris, sur l'aître du nihilisme et sur sa détermination historiale, puisant aux profondeurs mouvementées de l'histoire de l'Estre. Ainsi, après les *Feldweg-Gespräche* de 1944/1945 (GA 77), dont une partie a été traduite en français sous le titre *La Dévastation et l'attente*, un ouvrage entier consacré (1946) à *La Parole d'Anaximandre* (GA 78), dont un chapitre décisif est paru dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* (GA 5, 321-373) ; mais aussi certains des *Essais et conférences*, comme « Science et méditation » ou « Dépassement de la métaphysique », comme « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » ; ou encore des essais aussi décisifs que « Le mot de Nietzsche ''Dieu est mort'' » dans les *Chemins* (GA 5, 209-268), ou *Zur Seinsfrage* dans les *Wegmarken* (GA 9, 385-426). Enfin, le cycle des *Conférences de Brême*, intitulé : « Regard dans ce qui est » *(Einblick in das, was ist)* (GA 79, 1-77), où s'articule l'ensemble de la pensée de la technique (de l'*aître de la technique planétaire*, du danger et de l'intime menace qu'il recèle) puise très largement au puissant travail secret des Traités impubliés, explicitant dans l'immédiat après-guerre l'acuité du « danger en l'Être » afférent au déferlement mondialisé du « nihilisme à son comble » et de la métaphysique de la volonté de puissance.

Si le « nihilisme, pensé jusqu'en son aître, est le mouvement de fond de l'histoire de l'Occident », force est bien au penseur, au cœur du XXe siècle, d'avertir de ce que le mouvement de fond en question « affiche un tel tirant-d'eau que son déploiement ne saurait plus avoir pour suites que des catastrophes mondiales *[Weltkatastrophen]* » (GA 5, 218). « Le nihilisme est le mouvement, dans l'histoire mondiale, des peuples de la Terre entraînés dans le domaine de puissance des Temps modernes » *(ibid.)*. C'est en quoi « il n'est pas seulement une manifestation du présent âge du monde,

ni non plus seulement un produit du XIXe siècle », même si c'est alors (et de manière particulièrement « sidérante » au cœur de la crise du nihilisme accompli et des dévastations y-afférentes du XXe siècle) qu'« un regard s'éveille » (à quel prix !) pour la présence, en l'« inquiétante étrangeté » de notre temps, de « ce plus étranger des hôtes » (GA 5, 219 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 264). Impossible ici de faire le relevé de l'impressionnante symptomatologie révélatrice de l'« anarchie des catastrophes » (GA 7, 88 ; *Essais et conférences*, p. 103), de cette inquiétante accumulation de « catastrophes mondiales », dont les plus grandioses ne manquent pas de s'étendre à la dimension du « monde », dans la forme de la « mobilisation totale », des « guerres mondiales » devenues « ''guerres-monde'' *[Welt-Kriege]* » (GA 7, 91), et de la « guerre ''totale'' » (GA 69, 50) jusqu'à l'« extermination de l'homme par l'homme *[Menschenvernichtung]* », industriellement mise en œuvre « dans des chambres à gaz et des camps d'extermination » (GA 79, 27 et 56). La liste des symptômes où se donnent à lire crûment la violence et la fureur de la dévastation serait interminable : oubli de l'Être *(Seinsvergessenheit)* et délaissement de l'Être *(Seinsverlassenheit)*, évidement de l'humain *(Menschenaushölung)*, anéantissement des choses *(Vernichtung der Dinge)*, déracinement *(Entwürzelung)* et déshumanisation *(Entmenschlichung)*, dévastation *(Verwüstung)* au-delà même de la destruction *(Zerstörung)* pure et simple, affairement et machination *(Machenschaft)*, abus et usure de l'étant *(Vernutzung des Seienden)* sont autant de manifestations d'un déferlement du nihilisme sans précédent, afférent au règne de la métaphysique de la volonté de puissance. Relever le défi de la « maîtrise de la Terre » au prix du « Surhumain » (*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 52-54) semble devoir induire une mobilisation sans précédent des « ressources humaines » qui a d'ores et déjà « mis en danger l'aître même de l'être humain », en planifiant la « sélection » et peut-être la « mutation » : l'être humain est peut-être déjà devenu « la ''plus importante des matières premières'' » (GA 7, 91-93). En ce sens « l'Effroyable est déjà arrivé » (GA 7, 168 ; *Essais et conférences*, p. 195). La mobilisation est à l'ordre du jour « afin de décider de la sorte d'humanité qui soit capable de conduire le nihilisme à son achèvement inconditionné » (GA 7, 90 ; *Essais et conférences*, p. 105). L'avertissement est décisif : « N'importe quelle humanité n'est pas appropriée à effectuer historialement le nihilisme absolu » (GA 67, 147). Autant de signes de ce que le « désert croît » et de

ce qu'il ne saurait être question de se rassurer en prenant trop à la légère le distique hölderlinien selon lequel : « Là où est le péril, croît / aussi ce qui sauve » (GA 7, 29, 35 et GA 79, 72). Les ressources d'« anéantissement » du nihilisme à son comble pourraient devoir s'apparenter à celles d'une « malignité de l'Être » inhérente à ce dont pourrait nous avoir avertis la *Lettre sur l'humanisme* : *« Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse »* – « Avec l'Indemne tout ensemble apparaît, dans l'éclaircie de l'Être, le Mal » (GA 9, 359 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 157). Lequel pourrait bien être *« das Seyn selbst – das Sein als Unfug und Tücke »* : « l'Estre lui-même », « l'Être comme dégondement et traîtrise » (GA 52, 102).

L'étrange état de chose dont il s'agit de prendre la mesure à même les soubresauts du nihilisme accompli n'est autre que celui auquel ressortit, tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale, l'*oubli de l'Être au profit de la fascination du seul étant*. Les principales « époques » de l'histoire de l'Être que nous donne à lire comme en palimpseste le texte de l'histoire de la métaphysique occidentale ressortissent alors à autant d'*époques* (au sens grec du terme) – c'est-à-dire de mouvements de « retenue » et de « mise en suspens » –, dans une dispensation de la vérité de l'Être au cœur de laquelle l'*Être*, quant à lui, « se retire » et demeure « en retrait » – conformément à la formule fortement frappée (dans *La Parole d'Anaximandre*, et au point culminant des *Holzwege*) selon laquelle : *« Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt »* (GA 5, 337) – « L'Être se retire en cela même qu'il se déclôt dans l'étant. » Ce « trait de fond de l'Être » n'est autre que celui selon lequel l'Être lui-même, jusque dans le mouvement même de son éclosion et de sa parution, celle de son insondable « déhiscence », celle de son propre dé-cèlement, n'en garde pas moins « son quant à soi », en une sorte de secrète et pudique – d'énigmatique ré-clusion, où « le re-cèlement demeure inhérent au trait du refus qui s'y retient et reste sur son quant à soi » (GA 5, 337). Ce trait de fond de l'Être lui-même, que Heidegger va jusqu'à appeler « l'ἐποχή de l'Être », ou son « caractère époqual » –, est cela même à quoi ressortit comme en dernière instance l'« histoire du monde proprement dite », c'est-à-dire – à l'histoire de l'Être – et à l'économie secrète de ce dont il s'agit en l'*Ereignis*. Mais si, au cœur de l'*Ereignis*, « rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait » (selon l'expression de Jean Beaufret traduisant Héraclite), et si la métaphysique, en tant que telle, est bien « une époque de l'histoire de

l'Être lui-même » (GA 5, 265), alors le nihilisme pourrait bien ne pas lui être étranger, et la « métaphysique, en tant qu'histoire de la vérité de l'étant comme tel, est en son aître nihilisme » (GA 5, 264 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 319). Le nihilisme ressortit au « retrait de l'Être lui-même au cœur de sa dispensation ». Il appartient alors à ce dont il s'agit au cœur de l'*Ereignis* que l'« Estre lui-même s'y retire » en son propre « y-recèlement », ou bien encore : *« daß das Sein sich dem Seienden entzieht »* – « que l'Être s'y dérobe à l'étant » (GA 45, 189). Ce qui revient à dire que, jusque dans l'« extrême danger » qui s'y joue, le nihilisme abrite quelque chose de ce qui tient « à l'aître du secret en quoi la vérité de l'aître déploie son aître » :

> Pensé à partir de la dispensation de l'Être, ce que signifie le *nihil* du nihilisme, c'est que de l'Être il n'en est rien [que l'Être y est tenu pour rien]. L'Être n'y vient pas à la lumière de son aître propre. Dans l'y-apparaître de l'étant comme tel, l'Être lui-même reste en dehors. La vérité de l'Être fait défaut. Elle demeure oubliée.
> Ainsi, le nihilisme serait alors, en son aître, une histoire qui se donne avec l'Être lui-même. C'est dans l'aître de l'Être lui-même *[im Wesen des Seins selbst]* que pourrait bien alors gésir qu'il demeure impensé, parce qu'il s'y retire. L'Être lui-même se retire en sa vérité. Il s'abrite en elle et s'y re-cèle lui-même en cet abritement [GA 5, 264 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 319].

Si « la métaphysique est une époque de l'histoire de l'Être lui-même », et si « en son aître même, la métaphysique est nihilisme » –, « l'aître de celui-ci appartient à l'histoire dans laquelle l'Être lui-même déploie son aître » (GA 5, 265-266 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 320).

Gérard Guest.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann, « Topologie et topographie du nihilisme. À l'épreuve du dialogue entre Ernst Jünger et Martin Heidegger », trad. G. Guest, dans H. France-Lanord, F. Midal (dir.), *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, 2000.

→ Abritement. Autodestruction. Autre commencement. Brutalité. Catastrophes. Communisme. Consommation. Dévastation. Dostoïevski. Extermination. *Gestell*. Gigantesque. Insurrection. Jünger (E.). Lénine. Libéralisme. *Machenschaft*. Mal. Marx. Métaphysique. Nazisme. Nietzsche. Organisation. Oubli de l'être. Péril. Pouvoir. Pudeur. Racisme. Refus. Rien. Shoah. Temps nouveaux. Topologie (de l'Estre). Totalitarisme. Violence. Volonté.

Nimier, Roger (1925-1962)

Quel rapport entre Nimier et Heidegger ? Entre l'écrivain qui, selon la formule d'Antoine Blondin, « même pour la jeunesse était la jeunesse même » et le penseur de *Sein und Zeit* ? Rien *a priori*, d'autant que Nimier, promoteur de l'« école de la désinvolture », appelée à devenir celle des « hussards », cultivait en apparence le plus grand mépris pour la philosophie, pour tout ce qui se réclamait de la pensée en vogue dans la France des années 1950. Ce point ne saurait toutefois masquer que l'auteur des *Enfants tristes*, qui devait trouver la mort accidentelle dans les mêmes conditions que le héros de son roman, obtint, alors qu'il était élève au lycée Pasteur de Neuilly, un premier accessit au concours général de philosophie en 1942. Son meilleur ami à l'époque était Michel Tournier, lui-même ami de Gilles Deleuze, au temps où ils étaient tous étudiants. En fait, Nimier s'inscrit dans la tradition des moralistes du XVIIIe siècle, comme Vauvenargues ou Chamfort, et ses pages éclairées sur Alain, Simone Weil, Julien Benda ou René Daumal prouvent à quel point il connaissait ses sujets et l'histoire de toute la pensée occidentale. Nimier cite souvent Heidegger dans ses textes sur Sartre ou Malraux. Il reproche à ces derniers, dans les termes les plus vifs, de s'être servis de Heidegger sans en comprendre la portée, et de l'avoir réduit à servir des idéologies, au lieu d'être à leur tour des philosophes ou des passeurs de pensée. En effet, Sartre n'a-t-il pas « consolidé de toutes ses forces » « l'héritage » de Heidegger, « dont il a fait le drapeau de sa doctrine » ? Des propos qui prouvent, si besoin était, que les bases des débats qui ont perduré après la mort de Nimier étaient présentes dès les années d'après guerre.

Stéphane Barsacq.

Nizan, Paul (1909-1940)

Élève de l'École normale de la rue d'Ulm, Paul Nizan appartient à la même génération d'étudiants en philosophie que J. Cavaillès, J. Beaufret, R. Aron, S. Weil, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, etc. Il se fera connaître par un pamphlet contre Bergson, *Les Chiens de garde*, qui connut un regain de succès en 1968. Ses romans n'ont pas moins de mordant. Son engagement

pour le communisme-léninisme se brisera sur le pacte germano-soviétique et il périra dans les combats de Dunkerque en juin 1940. Il a appartenu, dès la fin des années 1920, à ces milieux plus ou moins bien informés (la revue *Commune*, etc.) dans lesquels le nom de Heidegger a commencé à circuler (c'est le japonais Kuki, venu à Paris après des études à Marbourg, qui a, semble-t-il, parlé à Sartre de Heidegger) et sur lesquels la phénoménologie exerce un certain attrait. Bien antérieure à celle d'Henri Corbin, une traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* voit le jour dès 1930, mais elle n'a pas vraiment fait date et l'intérêt de Nizan pour Heidegger n'aura été, tout compte fait, que passager.

François Vezin.

Ouvrage cité – P. Nizan, *Les Chiens de garde*, Marseille, Agone, 2012.

→ Sartre.

Nostalgie

Die Heimweh / die Sehnsucht

Le terme « nostalgie » recouvre, dans les traductions françaises, deux notions et d'abord deux termes fort différents en allemand, mais qui ont tous deux reçu leurs lettres de noblesse philosophique, et plus précisément spéculative.

Soit il traduit *Heimweh*, le « mal du pays », auquel le médecin suisse Harder a voulu donner, en 1678, l'appellation scientifiquement plus contrôlée de nostalgie *(nostalgia)*. Un fragment de Novalis cité et commenté par Heidegger dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* dit de la philosophie qu'elle « est proprement nostalgie *[Heimweh]*, quelque chose qui pousse à être partout chez soi » (GA 29/30, 7). À quoi équivaut, chez le contemporain de Novalis qu'est Schelling, l'odyssée de la conscience.

Quant au terme *Sehnsucht*, auquel Schelling notamment, mais plus généralement sa génération, fera un sort, c'est presque un oxymore : il est composé du verbe *(sich) sehnen (nach)* = « désirer ardemment », « se languir de », et de *Sucht*, qui malgré les apparences n'a rien à voir étymologiquement avec le verbe *suchen* (« chercher »), mais avec *Seuche*, « l'épidémie, le mal contagieux, qui tend à se répandre » ; comme avec

siech, terme aujourd'hui archaïque pour « malade » (voir anglais *sick*, danois *syg*). *Sehnsucht* désigne ainsi quelque chose comme un désirement, un être-à-mal en peine de soi-même. Heidegger caractérise la *Sehnsucht* thématisée par Schelling comme l'articulation problématique et même conflictuelle, d'une essentielle contrariété, entre deux tendances : la tendance à sortir de soi (force d'expansion) et celle à rentrer en soi (force de contraction), et par là le lieu d'une « mobilité adversée » (GA 42, 217).

Pascal David.

→ Novalis.

Nouveauté

Dès 1920, Heidegger donne une définition de la nouveauté sur laquelle il n'aura pas à revenir : le neuf *(neu)*, au sens propre, est « ce qui est ''obtenu originalement'' » (GA 59, 17). Toute pensée véritable, par conséquent, ne peut être que neuve, au sens où, puisée à même l'origine, elle se « renouvelle » toujours à cette source. Une telle structure fondamentale de la pensée – et plus généralement du rapport au monde – procède de la finitude de l'homme : parce que l'existence se joue tout entière dans une temporalité limitée par le passé autant que par l'avenir, le monde ne peut advenir qu'à partir de « rien ». C'est pourquoi, à proprement parler, il n'y a d'être que neuf, et le « monde est essentiellement nouveau » (F. Fédier). Mais cette nouveauté s'accomplit nécessairement en une appropriation de l'« ancien » : le mode du « répons » est ainsi l'une des caractéristiques essentielles de la pensée de l'« initial » tentée par Heidegger, où jouent « premier » et « autre commencement ». On est ici aux antipodes du sens commun du terme. Celui-ci n'est entendu que comme le dernier en date, dont tout l'attrait procède d'une « curiosité » structurant une existence voulant échapper à sa finitude, et analysée à ce titre dans *Être et temps* (§ 36 et 68). La curiosité *(Neugier)* apparaît là comme un véritable « appétit de neuf » *(Gier nach dem Neuen)*, qui au fond relève d'une temporalité impropre de l'existence. Cette passion du « présent pour le présent » ne laisse aucune place au « présent propre » de l'« instant » – où le monde peut apparaître, chaque fois, « à neuf ». À l'âge technique, cette nouveauté revêt une signification caractéristique. Le nouveau devient en effet ce que la

marche en avant du « progrès » exige impérativement : le « toujours plus nouveau » s'impose ainsi dans sa compulsive nécessité, mais sur un plan d'in-différence tel – celui qu'installe le *Gestell* – qu'il est immédiatement condamné à l'obsolescence par une autre « nouveauté ».

Guillaume Fagniez.

→ Curiosité. Temps nouveaux.

Novalis (FRIEDRICH LEOPOLD, FREIHERR VON HARDENBERG, dit) (1772-1801)

Le dernier essai d'*Acheminement à la parole*, « Le chemin de la parole », s'ouvre et s'achève sous le signe d'un fragment du bref essai de Novalis intitulé *Monolog*. Une seule phrase, emblématique, en est citée, de manière initiale, puis reprise, *in fine*, où se récapitule, eu égard à l'aître du langage, ce qui pourrait en être le « caractère monologique », qui lui est « singulièrement propre » :

> *Gerade das Eigentümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner.*
> Ce que la langue a de singulièrement propre, le fait qu'elle ne se soucie que d'elle-même, nul ne le sait [GA 12, 229 et 254 ; *Acheminement à la parole*, p. 227, 254].

Ce que la formule signifie fait signe en direction du « mystère de la langue et de la parole », lequel tient à ce que celle-ci « parle uniquement et solitairement avec elle-même » alors même que nous la parlons. Il ne s'agit pas tant d'aller « vers la parole » (« comme si la langue et la parole se trouvaient très loin de nous ») que de « porter au langage l'aître de la langue *[das Wesen der Sprache zur Sprache zu bringen]* », alors que « nous sommes toujours déjà dans le langage » – comme dans la « maison de l'Être ». Être initié au « caractère monologique de la langue » et de la parole, c'est entrevoir que « la langue parle *[die Sprache spricht]* », et qu'elle nous dit ainsi quelque chose de ce qui en est l'aître, pour peu que nous nous prêtions à « écouter ce qu'elle nous dit elle-même de son aître », afin de parvenir, ainsi seulement, à « lui répondre » :

> Quelle que soit la façon dont, auprès de la langue, nous nous enquérions de son aître, ce qu'il faut avant tout, c'est qu'elle s'y dise à nous elle-même *[daß sich uns doch die Sprache selbst zusagt]* [GA 12, 164-165 ; *Acheminement à la parole*, p. 159].

Dire ainsi que la « langue *est* monologue » (GA 12, 254) n'est pas la condamner à une sorte d'isolement altier, mais lui reconnaître une « solitude » que les humains partagent avec elle. C'est dire que la « langue, et *seulement* elle, parle à proprement parler » (qu'elle « parle de l'Être » à qui veut l'entendre), et qu'elle en « parle *solitairement [einsam]* ». Mais comme l'implique l'entente de ce que dit le mot *einsam* dans l'aître de la langue allemande (*ein-sam*, où s'entend à la fois l'*un*-ité, l'*uni*-cité, et l'être-*ensemble*, du sanscrit *sama*, grec ἅμα, latin *semel*) : « Solitaire *[einsam]* ne peut pourtant être que qui n'est point seul *[allein]*, c'est-à-dire séparé, isolé, sans aucune relation. » Tout au contraire, comme *einsam* est dans *gemeinsam*, ainsi : « Dans ce qui est solitaire [dans l'*Einsam*] habite le manque de ce qui est communautaire *[der Fehl des Gemeinsamen]*, du trait qui fait le plus le lien *avec* la communauté. » – Même si Novalis pense l'aître du langage « dans l'horizon de l'idéalisme absolu », il peut aussi être entendu comme nous donnant un signe de notre immémoriale implication dans le « monologue » essentiel à l'aître de la langue : dans la maison de l'Être.

Mais à un autre égard encore la distante autorité de Novalis (« ce poète qui fut aussi un grand penseur ») avait pu être invoquée, dans *Le Principe de raison* (GA 10, 20-21), à propos de l'abyssalité des « principes suprêmes », dans la complexité de leur rapport au Dieu de la métaphysique de l'idéalisme allemand et de la *mystique* :

> Le principe suprême serait-il censé contenir en sa tâche le plus haut paradoxe ? Serait-il un principe qui ne laisse absolument aucune paix, qui toujours attire et repousse, et qui fût toujours de nouveau incompréhensible aussi souvent qu'on eût prétendu l'avoir entendu ? Qui sans cesse dût susciter notre activité sans jamais la fatiguer, sans jamais devenir habituel ? Selon d'anciennes légendes mystiques, Dieu est pour les esprits quelque chose de ce genre [Novalis, *Fragments*, Wasmuth, III, fragm. 381].

L'enseignement qu'en retire Heidegger, c'est que la « région des principes suprêmes, offre sans doute un tout autre spectacle que ce que la doctrine habituellement reçue de l'évidence des premiers principes voudrait qu'il fût » (GA 10, 21 ; *Le Principe de raison*, p. 63). Et cet enseignement, quant à l'intrinsèque *inquiétude* et *abyssalité* des « principes de fond », doit être pris très au sérieux, s'agissant du *principe de raison*, mais aussi du *principe d'identité*, c'est-à-dire de l'ensemble des « principes de fond du penser » : de ces *Grundsätze des Denkens* (voir les *Conférences de*

Fribourg de 1957 : GA 79, 81-176 et GA 11, 31-50) que Heidegger n'a jamais cessé d'explorer jusqu'en leurs « fonds initiaux » (GA 26, 131-284).

Dès le début du cours du semestre d'hiver 1929/1930 sur les *Concepts de fond de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* (GA 29/30, 7-10), Heidegger, soucieux de « regarder la métaphysique en face » et d'en « ressaisir les concepts de fond » (ce qui ne saurait advenir qu'à la condition que nous apprenions à « en être saisis »), n'avait pas hésité à puiser à la source d'inspiration (« romantique ») d'un fragment de Novalis (« simple poète, et non point philosophe scientifique ») : *« Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein. »* En quel sens la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, pourrait-elle bien être à proprement parler « mal du pays » et « nostalgie », et « un élan qui porte à être partout à la maison » ? – Ce qui n'est jamais que « le mot d'un poète » est plus révélateur qu'il n'y paraît : « à la condition que nous allions y chercher ce qui lui est y-essentiel *[sein Wesentliches]* ». Et Heidegger y trouve l'articulation même de sa méditation de longue haleine des « concepts de fond de la métaphysique » tels que redécouverts et puisés à la source : Monde – finitude – solitude. Car si « l'élan qui nous porte à être partout chez nous, à la maison », n'est autre que celui qui nous fait rejoindre partout « le Monde » en tant que « tout-entier », le fait que cet élan, proprement nostalgique, doive être pensé comme « mal du pays *[Heimweh]* » témoigne de notre *éloignement* et de notre *esseulement* à l'égard de ce qui serait alors à rejoindre (ledit Monde), témoigne de notre « *n'y pas être* à la maison », et donc justement de notre *finitude* et de notre *solitude*, en tant que « modalités de fond de notre être » (GA 29/30, 8-9) ordinairement oubliées. Le mal du pays *(Heimweh)* ainsi nommé par Novalis n'est donc rien de moins qu'une *Grundstimmung*, qu'une « tonalité vibratoire fondamentale » caractéristique de l'élan propre à la pensée métaphysique, et dont il nous faut « être saisis *[ergriffen]* » pour en espérer « ressaisir *[begreifen]* » les « concepts de fond » : les *metaphysische Grundbegriffe*.

Gérard Guest.

Ouvrage cité – Novalis, *Die Fragmente*, E. Wasmuth (éd.), Heidelberg, Lambert Schneider, 1943.

→ Nostalgie. Solitude. *Sprache*.

O

Occident

L'Occident est le Pays du Soir *(Abendland)*, des Hespériens, des « tard-venus » que nous sommes. C'est à ce titre qu'il incarne non pas telles ou telles « valeurs » mais un moment de l'histoire du monde dont le berceau fut la Grèce. C'est au soir du monde grec qu'est apparue la philosophie, selon le nom que la pensée grecque s'est donné à elle-même, et qui constitue la trame secrète de l'histoire occidentale, ou son foyer le plus intime. Aucune méditation sur le monde occidental ne peut donc faire l'économie d'une rencontre et d'un dialogue avec les penseurs de la Grèce antique, si elle tente de scruter l'énigme que le monde occidental est à lui-même. Le commencement du monde occidental qu'est la Grèce antique n'est pas toutefois, pour Heidegger, ce « pas encore » qu'il est à certains égards pour Hegel, mais bien plutôt ce à la hauteur de quoi *nous* n'avons pas encore su remonter, et que nous avons encore moins su surmonter à la faveur d'un « autre commencement ». Ce « pas encore », peut-on lire à la fin de la conférence de 1958, *Hegel et les Grecs*, « est le ''pas encore'' de l'impensé, non un ''pas encore'' qui ne nous contente pas, mais un ''pas encore'' auquel c'est *nous* qui ne satisfaisons pas et sommes loin de satisfaire » (GA 9, 444 ; *Questions ii*, p. 68).

L'Occident est lié ainsi à un destin qu'il lui revient d'assumer, à la mesure d'un héritage – ou d'une situation de déshérence. Cet héritage ne demeure toutefois vivant qu'à la faveur de ses diverses réappropriations créatrices, et pour autant qu'il demeure porteur de *sens*. C'est ce sens que les écrits de Heidegger ne cessent d'interroger, quitte à tenter de prendre la mesure, dans l'épreuve de la fuite des dieux et de la perte du sens, de l'ampleur de la question du *nihilisme*, dont Heidegger a repris à Nietzsche le flambeau. La situation historiale de l'Occident est telle, selon Heidegger, que celui-ci « craque de toutes ses jointures » (GA 16, 117 ; *Écrits politiques*, p. 109). Le Discours de rectorat, du 27 mai 1933, cite le mot du « dernier philosophe allemand à avoir cherché passionnément Dieu, Frédéric Nietzsche » : « Dieu est mort » (GA 16, 11) – « événement » dont Nietzsche lui-même (mort en 1900) disait qu'il commençait à « projeter ses premières ombres sur l'Europe ». Dans le texte de 1945 relatif à l'épisode

du rectorat et sous-titré *Faits et réflexions*, Heidegger revient (en GA 16, 376) sur la citation de Nietzsche. Cette phrase, y dit-il,

> ne revient nullement à soutenir la position d'un athéisme ordinaire. Elle signifie : le monde suprasensible, en particulier le monde du Dieu chrétien, a perdu toute force agissante dans l'histoire [...]. S'il en était autrement, la Première Guerre mondiale aurait-elle pu avoir lieu ? Et pour tout dire, s'il en était autrement, la Seconde Guerre mondiale aurait-elle pu seulement devenir possible ? [*Écrits politiques*, p. 221.]

C'est de la responsabilité de l'homme occidental qu'il relève de faire face à la réalité comme aux possibilités de désastre qu'abrite l'Occident.

Pascal David.

→ Europe. Grèce. Hölderlin. Japon. Mort de Dieu. Nihilisme. Rome. Russie.

Ochsner, Heinrich (1891-1970)

H. Ochsner a occupé sa vie durant dans la vie intellectuelle, philosophique, universitaire et religieuse de Fribourg une place aussi discrète qu'originale. Une amitié de longue date l'a lié à Heidegger dont il fut le témoin lors de son mariage en 1917 (les deux hommes se tutoyaient). Cette amitié s'est formée dans l'entourage de Husserl, elle a souffert plus tard de la mésaventure de Heidegger en 1933 – le « fiasco » du Rectorat (l'expression est de Ochsner) – mais elle n'en a pas moins subsisté. H. Ochsner était aux côtés de Heidegger à Cerisy-la-Salle l'été 1955. Le livre d'hommage, qu'ont édité en 1981 Curd Ochwadt et Erwin Tecklenborg, témoigne du charisme de cet homme remarquablement cultivé, pieux et charitable, de son rayonnement sur la population étudiante de la ville *(Mesure de l'inapparent – Das Maß des Verborgenen)*. On y retrouve parmi bien d'autres documents la lettre où Ochsner écrit : « Nous sommes bel et bien des païens baptisés » (à Tecklenborg, 30 août 1949).

La lettre de Husserl à Rudolf Otto du 5 mars 1919 est un document important sur Ochsner et sur l'entourage de Husserl à Fribourg vers 1920. Sa traduction française, précédée d'une présentation due à Gilles Vannier, a paru dans *Les Études philosophiques*, en juillet-septembre 1983 (p. 349-352).

François Vezin.

Ouvrage cité – C. Ochwadt (dir.), *Das Maß des Verborgenen : Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, Hanovre, Charis-Verlag, 1981.

→ Husserl. Phénoménologie.

On

« Je me fous de *on* », disait Flaubert (lettre à J. Duplan, 18/20 mai 1857) et Tocqueville nous stupéfie quand, dans une page de *De la démocratie en Amérique* (IV, 6) –, s'inquiétant d'une « espèce de despotisme » que les « nations démocratiques ont à craindre » – il dresse le tableau d'une sorte de « servitude réglée, douce et paisible » qui offre d'indéniables ressemblances avec la « dictature du on » telle qu'elle est présentée dans le § 27 d'*Être et temps*. On peut toujours dire que ce n'est pas Heidegger qui a inventé le on. Il n'a pourtant lu ni Flaubert ni Tocqueville mais Kierkegaard chez qui le *on* se rencontre en toutes lettres (par exemple, *Journal*, 9 mars 1846), il l'a lu et ne s'en cache pas. « Le journalisme ne meurt jamais », dit Kierkegaard (*Œuvres complètes*, t. XIV, p. 367). « Le on ne meurt jamais », lit-on dans *Être et temps* (p. 424). Cela donne évidemment envie de remonter la filière et il n'est pas du tout sans intérêt d'examiner tout ce que peut dire Kierkegaard de la « tyrannie des journaux » et des journalistes, ces « charretiers de nuit » (*Journal*, Cahier NB 31, 16 août 1854) : « La grande masse des gens naturellement n'a pas d'opinion, mais – nous y voilà ! – ce manque, les journalistes y parent, qui vivent de locations d'opinions » (*ibid.*, NB 32, 11 octobre 1854).

Pourquoi le paragraphe sur le on a-t-il tellement frappé les premiers lecteurs d'*Être et temps*, au risque de devenir l'arbre qui cache la forêt ? Pourquoi le livre lui a-t-il dû une part sans doute excessive de sa brusque célébrité ? Parce que l'idée était incontestablement dans l'air du temps. Il y avait déjà eu le récent retentissement de l'œuvre de Kierkegaard (Kafka l'a beaucoup lu) : le public était préparé. On dirait, pour un peu, qu'on ne parlait que de cela ! En France, c'est l'irruption des surréalistes au milieu de la conférence de Robert Aron sur « Le Français moyen » (théâtre du Vieux-Colombier, 28 ou 29 mai 1925, voir la note accompagnant la lettre d'A. Artaud à G. Athanasiou du 9 mai 1925), c'est l'algarade de Saint-Exupéry au petit-bourgeois de Toulouse (« Vieux bureaucrate, mon

camarade... », *Terre des hommes*, I), mais en Allemagne c'est tout aussi bien l'épigramme d'Erich Kästner, *Morale :* « Il n'y a rien de bon / en dehors de : on le fait. » On ! « Le on se manifeste dans *L'"ennemi" du peuple* d'Ibsen comme la ''majorité compacte'', une puissance dans laquelle nous vivons empêtrés et qui, sans prendre de gants, nous sacrifie brutalement pour peu que nous essayions de lui échapper » (Wolfgang Harich, lettre à Ina Seidel, 11 juin 1942). Ce que l'uniforme militaire peut faire d'un homme est le thème de la pièce de B. Brecht, *Un homme est un homme* (1926) : au chantage à la virilité, à l'idéologie, à la pression collective, il est quasiment impossible de se soustraire (le titre répétitif *Mann ist Mann*, difficile à traduire, s'entend en un sens très proche de notre expression « à la guerre comme à la guerre »). Il est évidemment tentant de rapprocher la formule *« Einer ist keiner »* (littéralement : « un n'est aucun », Brecht voulant dire que l'individu isolé se voit réduit à n'être personne, à n'être qu'un numéro) de la phrase de Heidegger : *« Jeder ist der Andere und Keiner er selbst »* (*ÊT*, 128 : « Chacun est l'autre, aucun n'est lui-même »).

Oui, c'est tentant, mais est-ce vraiment une raison pour le faire ? Car il ne faudrait quand même pas réduire le § 27 d'*Être et temps* à des lieux communs sur l'esprit grégaire ou n'y voir qu'une simple satire du conformisme. Heidegger n'est pas Jean Anouilh. Et c'est bien pourquoi il met les choses vigoureusement au point dans la *Lettre sur l'humanisme* : « Ce qui est dit dans *Être et temps* (1927), § 27 et 35 sur le on n'a nullement pour rôle de fournir incidemment une contribution à la sociologie. Et il ne faudrait pas réduire le ''on'' à un simple négatif de l'être-soi de la personne en le ramenant au plan de l'éthique et de l'existentiel » (voir *Questions iii*, p. 80-81). Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit en cette affaire ni d'éthique, ni de sociologie. Heidegger sait de quoi il parle. Il ne pense pas seulement à la fiesta existentialiste qui, en 1946, bat son plein à Saint-Germain-des-Prés. Il sait bien qu'à Fribourg il y a eu, en 1933, des étudiants qui se sont engagés derrière le recteur Heidegger en se disant : cette fois, l'heure de l'authenticité a sonné ! Le fait est que les premiers lecteurs d'*Être et temps* ont souvent eu l'impression que ce livre les mettait face à un choix. Ce n'est cependant pas pour exhorter à l'héroïsme que ce livre a été écrit. La propagande hitlérienne, elle, adoptait volontiers des accents stoïciens (on vendait des carnets de timbres-poste sur lesquels était écrit : « Qui veut sauver un peuple doit penser héroïquement ») et la jeunesse y était

certainement sensible, d'où de possibles confusions qui ne sont même pas encore toutes dissipées...

Il ne s'agit pas de faire le procès (plus ou moins facile) du on, il s'agit d'en prendre la mesure, d'en éprouver la réalité sur un plan strictement ontologique existential. Qu'on le veuille ou non, le on est un existential, une structure de l'être le là. Les paragraphes 27 et 35 d'*Être et temps* ont frappé d'emblée tant ils l'affirment avec force et avec un talent littéraire en effet peu commun.

François Vezin.

Ouvrages cités – A. Artaud, *Lettres à Génica Athanasiou*, Paris, Gallimard, 1969. – S. Kierkegaard, *Les Œuvres de l'amour*. *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, dans *Œuvres complètes*, trad. P.-H. Tisseau, E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éd. de L'Orante, 1980. – A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972.

→ Altérité. Journalisme. Publicité. Quotidienneté. Tolstoï.

Ontologie

Le terme « ontologie » est l'un de ceux dont se voit le plus souvent affublée la pensée de Heidegger – qui n'y est pas pour rien, mais n'en demandait pas tant – au point que l'on va parfois jusqu'à parler inconsidérément de l'« ontologie de Heidegger », comme si la pensée de Heidegger avait essentiellement consisté à promouvoir une ontologie par trop délaissée, à privilégier une discipline parmi d'autres de la philosophie en venant se loger en son cadre. Qu'en est-il au juste ?

Comme le rappelle Heidegger dans la mise au point qu'il lui consacre dans *Introduction en la métaphysique*, le terme « ontologie » apparaît durant la première moitié du XVIIe siècle en réaction à l'apparente éviction de la science de l'être chez Monsieur Descartes (GA 40, 44). La métaphysique est, ou du moins prétend être (selon la nuance décisive apportée par Kant) une connaissance du suprasensible – du suprasensible au-dessus de nous, en nous et après nous, ses trois objets étant Dieu, la liberté et l'âme immortelle, d'où les trois rubriques correspondantes que sont respectivement la théologie, la cosmologie et la psychologie

rationnelles. Mais si celles-ci remplissent la métaphysique que l'on dira « spéciale » *(specialis)*, elles n'épuisent pas pour autant le champ de la métaphysique en laissant en blanc ce dont traite la métaphysique « générale » *(generalis)*, à savoir : l'être en tant qu'être *(ens qua ens)*.

D'où une nouvelle difficulté : la considération de l'être en tant qu'être *(to on hè on)*, si elle demeurait anonyme chez Aristote, se heurte dans ses écrits à une première aporie fondamentale : si toute science porte sur un genre et si l'être, transgénérique, n'est pas un genre, comment peut-il y avoir une science de l'être, selon l'affirmation, sonnant comme une sorte de défi, qui fournit son point de départ au livre IV de la *Métaphysique* ? En outre, la déclaration d'Aristote selon laquelle l'« être se prend en de multiples acceptions » ou « se dit pluriellement » *(to on legetai pollakhôs)*, quitte à en distinguer quatre principales, rend d'autant plus ardue la constitution d'une science unitaire. C'est cette plurivocité et équivocité de l'être (substance ou accident ; être comme vrai et non-être comme faux ; être en puissance ou être en acte ; être selon les figures des catégories) qui fournit son point de départ à l'ouvrage de Franz Brentano : *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote* (Fribourg, 1862), lu par Heidegger dès 1907. Heidegger a également lu en son jeune temps l'ouvrage de Carl Braig, *De l'être. Précis d'ontologie* (1896), qui contient de larges extraits d'Aristote, de Thomas d'Aquin et de Suárez. L'ambition qui portera, en 1927, l'ouvrage intitulé *Être et temps*, n'est pas toutefois la constitution d'une nouvelle ontologie, mais l'élaboration de la question de l'être entendue comme question du *sens* de être – il s'agit, dira Heidegger au moment où il préfère « renoncer aux termes ''ontologie'' et ''ontologique'' » (GA 40, 44), « d'un effort pour faire parler l'être, en passant par la question de savoir ce qu'il en est de l'être (et non pas seulement de l'étant comme tel) ». L'élaboration d'une telle question se livre alors dans le cadre d'une « ontologie fondamentale » *(Fundamentalontologie)*, à savoir d'une ontologie qui ne se conçoit plus comme discipline métaphysique traditionnelle mais recouvre une analytique existentiale pour laquelle il s'agit de dégager les structures ontologiques de l'existence humaine. Corrélée à une analytique existentiale, l'ontologie fondamentale ne relève plus de la métaphysique (l'être sans les êtres), et corrélée à une ontologie fondamentale, l'analytique existentiale se démarque de toute anthropologie (les êtres sans l'être) – malgré les deux contresens métaphysique et anthropologique commis respectivement par Gilson et Sartre.

L’expression « ontologie fondamentale », abandonnée plus tard par Heidegger, ne signifie pas non plus – on serait même tenté d’ajouter : bien au contraire ! – que l’ontologie serait fondamentale (E. Levinas, 1951). Elle vise plutôt à délivrer l’ontologie de tout carcan métaphysique, dans une démarche phénoménologique, en faisant droit à la question du sens de être puisé, au fil de l’existence humaine, à la source du temps. Entendant l’ontologie « en un sens large et formel » (*ÊT*, § 7, p. 27), Heidegger la conçoit avec une telle amplitude que celle-ci, dira F.-W. von Herrmann, « va jusqu’à faire éclater le cadre de l’ontologie comme discipline philosophique » (*Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 280). À vrai dire, l’ontologie fondamentale n’est déjà plus ontologie, s’enquérant non plus de l’être de l’étant, mais de la vérité de l’être (voir le texte dicté à Jean Beaufret en septembre 1946, GA 16, 424), en sorte qu’on ne saurait lire *Être et temps* comme un traité d’ontologie sur les traces de F. Brentano et de C. Braig. Heidegger l’a dit et répété on ne peut plus clairement :

> Ce qui fait question, c’est l’être, non l’« ontologie » [GA 67, 125].

L’ontologie fondamentale déployée par *Être et temps* est bien la récusation expresse du caractère fondamental de l’ontologie. L’entreprise de 1927, que son auteur lui-même a présentée dans sa lettre à Husserl du 22 octobre 1927 comme une « ontologie fondamentale du Dasein », s’approfondira au cours de la décennie suivante en *Seynsgeschichte*, ou histoire de l’estre, auquel revient en quelque sorte l’initiative.

Pascal David.

Ouvrages cités – Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l’être d’après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992. – F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, t. I, Francfort, Klostermann, 1987.

Bibliographie – M. Heidegger, *Dicté*, trad. J. Beaufret, De l’abîme en effet, 1985 (rééd. *Études heideggeriennes*, n° 2, Oak Brook, Eterna Press, 1986).

→ Braig. Brentano. *Être et temps*. Métontologie. Ontothéologie. Phénoménologie. Question de l’être. Thomas d’Aquin. Transcendance.

Ontothéologie

L’ontothéologie est chez Kant la forme spéculative de théologie qui vise à déduire l’existence de Dieu de son simple concept. Le mot prend dans la pensée de Heidegger un sens plus ample et profond : il désigne la constitution même (*Verfassung*, selon le titre de la conférence prononcée en 1957 : *La Constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, GA 11 ; *Questions i*) de la pensée métaphysique, donc de la philosophie quand elle se définit comme la connaissance fondamentale qui prend en vue thématiquement l’étant *par où il est*, selon la formule d’Aristote (*Métaphysique*, livre &grec;Γ&grec1;) autrement dit dans son être. Cette constitution est foncièrement duelle : c’est pourquoi Heidegger écrit *onto-théologie*.

D’où vient cette dualité ? « L’être de l’étant » se comprend à la fois comme ce qui, au-delà même des genres fondamentaux de l’étant, dit Aristote, est ce qu’il y a de plus commun (τὸ κοινοτατόν) ; et comme ce qui est le plus éminemment (τὸ ἀκροτατόν), cet étant qui est pleinement et sans discontinuer, que le livre &grec;Λ &grec1;de la *Métaphysique* d’Aristote identifie au divin. Cette structure se laisse lire tout au long des mutations historiales qui forment la métaphysique occidentale : par exemple, quand chez Leibniz, dans les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, la définition générale de la substance comme « être capable d’action » conduit de soi à la pensée d’une « dernière raison des choses appelée Dieu ».

Ainsi cette « constitution » n’est pas la juxtaposition de parties de la métaphysique (« ontologie » et « théologie »), mais bien sa loi interne : la compréhension ontologique de l’être tend à en ramener le sens à une « notion commune » (comme dit Descartes à Clerselier dans une lettre de juillet 1646), prédicat le plus général de la *totalité* des étants, cette totalité devant elle-même renvoyer à ce qui en est le fondement ultime. La représentation de l’étant en totalité qui est ici le pivot de cette structure duelle abrite et masque en même temps ce qui forme le fond de la métaphysique : l’épreuve, par la pensée, de ce qui l’ouvre à même la présence de tout ce qui est *en son entier*, et que les penseurs grecs ont nommé du simple nom d’*être* (Parménide : ἔστι γὰρ εἶναι, « il est en vérité être »). Le sens de ce que dit le mot « être », dont l’épreuve est la source même de la pensée, ne cesse cependant, aussitôt nommé, de s’effacer en sa singularité propre. Cet effacement est ce phénomène capital que Heidegger nomme l’oubli de la différence ontologique : de la différence entre ce que

dit le mot « être » et l'étant. La différence entre être et étant est l'horizon inapparent de toute la pensée métaphysique dont l'essor ne fait qu'un avec son occultation : « être » ne se laisse plus saisir dès lors « qu'en partant de l'*étant* et en regardant vers lui » (GA 40, 91 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 94). *Qu'être ne soit rien d'étant*, voilà ce que constamment nous laissons échapper (GA 29/30, 518) : en quoi nous commençons à penser métaphysiquement, selon cette « disposition inquisitrice » (J. Beaufret) qui s'enquiert de la totalité des étants à la fois sous l'aspect de la généralité et sous celui, hiérarchique, de l'ordre qui en détermine la raison, disposition qui règne aussi bien au fondement des sciences, là même où elles ont tourné le dos à la théologie.

La structure onto-théologique de la métaphysique surgit du règne impensé de la différence ontologique : cela, Heidegger l'aperçoit dès lors que le sens du mot « être » est pour lui redevenu question. Ainsi se dessine la possibilité d'un « pas qui rétrocède » *(der Schritt zurück)* dans la dimension d'origine de la métaphysique, vers ce premier commencement de la pensée occidentale où la pensée de l'être a pris la forme d'une méditation du *logos*, du recueillement de l'ouvert où toutes choses viennent en présence et se répondent dans l'intégrité d'un monde : ce que dit elliptiquement la formule du fragment 50 d'Héraclite, ἓν πάντα, où *l'un* (ἕν) et *le tout* (τὰ πάντα) ne sont pas encore disjoints en un sommet et une base, autrement dit donnés sous une forme onto-théo-logique. Mais la méditation de ce premier commencement n'est pas une simple archéologie de la métaphysique occidentale : en rendant digne de question cette structure, elle met au jour son fond secret et, se libérant de son empire, travaille à ouvrir la pensée à un tout autre espace de rapports – celui que Heidegger explore après *Être et temps* – où le sens de « être » s'entend toujours à nouveau en ce qu'il a d'absolument singulier sans être reconduit à quelque étant qui aurait la prééminence, ni ramené à un simple « concept » (GA 69, 128). Ce qui alors vient jouer sous ce nom n'est *rien* d'autre que la dimension de toute venue en présence, dimension où nous sommes nous-mêmes présents en cette façon d'être dont le trait le plus insigne est la pensée. Cet espace de rapports, dont toute la pensée de Heidegger est une invitation à entrevoir la « topologie », n'est « ni la terre ni le ciel, ni le dieu ni l'homme », mais le milieu *(Mitte)* à partir duquel ces « quatre » se répondent et s'appartiennent (GA 4, 163 ; *Approche de Hölderlin*, p. 211).

Guillaume Badoual.

→ Christianisme. Dieu(x). Différence ontologique. *Geviert*. Métaphysique. Ontologie. Pas qui rétrocède. Question de l'être. Rien. Théologie.

Oppen, George (1908-1984)

Poète américain issu d'une famille juive assimilée (c'est en 1927 que le nom de famille Oppenheimer est devenu Oppen), G. Oppen a publié son premier recueil, *Discrete Series*, en 1934, préfacé par Ezra Pound qui salue « un artisan sérieux, une sensibilité qui n'est pas la sensibilité de tout le monde ». La date de cette publication n'est pas sans importance : Oppen s'est toujours vu comme « un homme des années 1930 », au sens où il évoque dans une lettre « la catastrophe qui s'est abattue sur les vies humaines dans les années 1930, qui m'a semblé remettre la poésie et les finalités de la poésie en question » (*Selected letters*, p. 186).

Ce sont aussi ces années 1930 – années de la crise économique, de l'explosion du nazisme et du déclenchement de la Seconde Guerre mondiale – qui expliquent la longue interruption de sa production poétique : « Les années 30. Et // Un spectre », dira Oppen dans le premier poème écrit en 1958 (« Sang de la pierre ») après un silence de vingt-quatre ans. À partir de 1934, en effet, Oppen s'engage dans le Parti communiste, moins par obédience idéologique que dans le but résolu d'agir concrètement pour venir en aide aux chômeurs alors que s'étendent les ravages de la Grande Dépression. Puis la guerre le met face à une autre urgence : en 1943, il s'engage volontairement dans la 103e Division antitank et participe à la bataille des Ardennes. À la fin de la guerre, il tombe dans une embuscade allemande dont il ressort sérieusement blessé ; à la différence des deux camarades qui étaient avec lui, il échappe à la mort. Oppen sera décoré du *Purple Heart*. Mais le retour aux États-Unis pose en réalité de sérieux problèmes au poète. Dès 1941, en effet, la CIA avait constitué un dossier sur lui ; bien qu'il eût pris ses distances avec le Parti communiste depuis un moment, George doit s'exiler à Mexico avec son épouse Mary pour échapper à la chasse aux sorcières du maccarthisme. Ils y resteront jusqu'en 1958, date à laquelle ils rentrent vivre à Brooklyn où ils retrouvent Louis Zukofsky et Charles Reznikoff. C'est avec eux qu'en France, Oppen avait

fondé, en 1931, *The Objectivist Press* dont le statut était le suivant : « The Objectivist Press est un groupe de poètes qui impriment leur propre travail et celui d'autres dont ils pensent qu'il doit être imprimé. » Parmi les travaux qui doivent alors être imprimés, il y a notamment ceux d'Ezra Pound et de William Carlos Williams. Le poète Carl Rakosi se rattachera également à ce groupe qui n'est pas un « mouvement » parce qu'aucun manifeste esthétique commun ne relie ses membres. Pour Oppen, objectiviste désigne « la nécessité de donner proprement forme à un poème, d'accomplir une forme » (« The Objectivist poets », *Contemporary Literature* 10, 1969, p. 160). Il entendait d'ailleurs le mot « objet » dans un sens très singulier. Pour nous en faire une idée, nous pouvons lire une phrase de Heidegger que Oppen a relevée dans son exemplaire d'*Introduction to Metaphysics* : « C'est seulement par l'œuvre d'art en tant qu'être-étant que tout ce qui apparaît d'autre et se trouve là, est confirmé et accessible, plein de sens et intelligible, *en tant qu'étant* ou alors comme non étant ne comptant pour rien » (GA 40, 168 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 166). La tournure originale « en tant qu'être-étant » (en anglais : *as essent being*) n'a pas échappé à Oppen qui l'entoure pour noter dans la marge : *« i.e. as an object »*.

L'année 1958 marque une césure importante dans la vie de G. Oppen, comme si se résorbait en un sens ce qu'il a appelé le « dilemme des années 30 » et qu'il formule ainsi :

> Je ne crois pas qu'il soit plus honnête de faire des noix de muscade en bois parce qu'il se trouve que tu es menuisier. Si tu décides de faire quelque chose politiquement, tu fais quelque chose qui a une efficacité politique. Et si tu décides d'écrire des poèmes, alors tu écris des poèmes et non pas quelque chose dont tu espères, ou dont tu te fais croire à toi-même que cela peut sauver les gens qui souffrent [*Contemporary Literature*, p. 174].

Plus conséquent que maint « écrivain engagé », Oppen n'est pas tombé dans le piège de la mise au pas politique de la poésie : « Je ne crois pas en la poésie politique ou à la poésie comme étant politiquement efficace » – ce qui ne veut surtout pas dire qu'il s'agirait d'abstraire la poésie, tout au contraire (le premier poème du dernier recueil, *Primitive*, s'intitule « A Political Poem »). Dans son Journal, Oppen s'expliquant avec Pound note que « c'est le corps de la poésie tout entier qui est d'une certaine manière blessé par la posture qui a causé le fascisme » (« Selections from George Oppen's *Daybook »*, *The Iowa Review*, n° 18, p. 11). En ce qu'elle repose de manière radicale la question du rapport entre le singulier et la communauté

(dans *Of Being Numerous* en particulier), la poésie de Oppen est politique en un sens primordial, et innombrables sont dans ses poèmes les allusions à la Seconde Guerre mondiale, mais aussi à l'horreur du Vietnam. Invité en 1975 par le maire de Jérusalem à séjourner à la maison d'hôtes des Michkenot Sha'ananim, il écrit le poème « Disasters », et d'autres poèmes laissent sourdre l'ombre de la Shoah (« Exodus » ou « Semite » par exemple). « Le contexte, c'est l'histoire / En marche vers la lumière d'une conscience », dit le poème « Route », n° 9.

Oppen a en un sens repensé les rapports du poétique et du politique sur une base entièrement originale qui tente d'être à la mesure de ce que son époque a de propre – cette époque qu'on trouve caractérisée ainsi dans son Journal : « Si on prend comme un tout la phase de l'histoire du monde que nous avons atteinte, c'est devenu un lieu commun de dire que nous avons franchi le seuil de l'Apocalypse » (*Selected Prose, Daybooks and Papers*, p. 80). Ce qui est en revanche moins commun, c'est de faire face à cette apocalypse, comme le fit Oppen qui s'est laissé atteindre par elle jusqu'à y reconnaître, selon le sens premier du mot, l'instance nouvelle d'un dé-cèlement. C'est à l'aune de l'urgence d'un tel dévoilement de ce qui est que G. Oppen dit de la poésie qu'elle doit être pour ainsi dire « une mise à l'épreuve de la vérité », « une mise à l'épreuve de la sincérité », bref : l'espace rythmé d'une déclosion, *a disclosure*, selon le mot que Oppen emprunte à Heidegger (en allemand : *Lichtung*) et dont on peut lire dans son Journal : « Si, pour parler d'art, nous voulons, comme nous le devrions, n'employer qu'un seul mot, le mot est *déclosion*. » À la manière de Paul Celan, dont la langue « se méfie du ''beau'', essaye d'être vraie » *(Réponse à une enquête de la librairie Flinker)*, Oppen se tient au large du « cocon de la ''beauté'' », car : « l'émotion qui crée l'art est l'émotion qui cherche à savoir et à déclore » (*Selected Prose*, p. 30). Tels sont les principes de ce que Oppen nomme « la poétique rare / de la véracité » (« Ouest »).

Retrouver la *présence* du monde et le *sens* du réel à partir de la forme prosodique mais aussi spatiale qu'est le poème, telle pourrait être la loyauté de cette poésie dont les mots « clarté », « lumière » et « vérité » comptent parmi les plus importants et pour laquelle « la prosodie et la ''philosophie'' ne peuvent pas être séparées » (*Selected Prose*, p. 50). La prosodie est la manière dont chante la langue en son rythme propre ; c'est en elle que les mots retrouvent leur sens pour nous ouvrir à une expérience vraie du monde. « Lorsqu'une voyelle, une consonne ou une cadence ne peut pas

être changée sans que cela fasse un trou ou une tache dans le poème, la prosodie est ok / et tu crois ce que tu es en train de dire », remarque Oppen dans son Journal ; et dans « Statement on Poetics », un autre texte important :

> La prosodie est un langage, mais un langage qui se met lui-même à l'épreuve. Ou qui se met lui-même à l'épreuve dans la musique – je pense qu'on peut dire cela. Il met la relation entre les choses à l'épreuve : il porte le déploiement de la déclosion [*Selected Prose*, p. 49].

D'où la nécessité pour Oppen d'une nouvelle syntaxe dont il écrit dans une lettre qu'elle « est une nouvelle syntaxe de la déclosion, une nouvelle cadence de la logique, une nouvelle cadence musicale » (*Selected Letters*, p. 97). La prosodie, écrit-il enfin dans une note : « la pulsation de la pensée, de la conscience, donc, dans les termes de Heidegger, du *Dasein* humain, de l'''être là'' humain » (cité par Peter Nicholls, dans *George Oppen and the Fate of Modernism*, p. 72). Le poème est « une instance d'être au monde », dit-il (*Selected Letters*, p. 177).

À partir du retour à New York en 1958 (puis en 1967 à San Francisco où le poète a passé une partie importante de son enfance), la vie de Oppen est essentiellement rythmée par la publication des recueils : *The Materials* (1962), *This in Which* (1965), *Of Being Numerous* (1968) qui lui vaut le prix Pulitzer en 1969, *Seascape : Needle's eye* (1972), *Myth of the Blaze* (1972-1975), *Primitive* (1978). Oppen meurt en 1984, alors qu'il était atteint depuis quelques années de la maladie d'Alzheimer.

Lecteur de philosophie, des présocratiques à Wittgenstein, Oppen a commencé à lire intensément Heidegger vraisemblablement dans les années 1950 au Mexique, et le pratique assidûment dans les années 1960. En 1949, avait paru en langue anglaise le recueil *Existence and Being* qui comprend une longue introduction sur *Être et temps* de Werner Brock et quatre textes (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *De l'aître du fondement*, *De l'aître de la vérité*, *Hölderlin et l'aître de la poésie* et le commentaire du poème « Retour » de Hölderlin). Il possédait également *Être et temps*, *Kant et le problème de la métaphysique*, *Introduction à la métaphysique*, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *Identité et différence*, *La Question de l'être (Zur Seinsfrage)*, *Poetry, Language, Thought* (un mélange des *Chemins* et des *Essais et conférences*), *Discourse on Thinking* (une partie des *Dialogues sur le chemin de campagne*), *Acheminement vers la parole*, ouvrages dont il était conscient de n'y avoir accès qu'en traduction anglaise, ce qui l'amena

à dire, avec une modestie qui n'est pas le lot de tout le monde : « Ma connaissance de Heidegger est clairement limitée. » Plusieurs de ces ouvrages sont annotés par le poète et nombre de citations émaillent ici et là ses notes et son Journal. Mais Oppen cite également Heidegger dans son œuvre, en exergue au recueil *This in Which* de 1965 en particulier, ou dans le poème « Route » et dans *Of Being Numerous* d'une manière qui mérite qu'on s'y attarde, parce que Oppen s'en est expliqué plusieurs fois, notamment dans un entretien où il déclare :

> Ils [Maritain et Heidegger] ont été très importants pour moi. De Maritain, *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, mais aucun autre ouvrage cependant. Les idées comme celles de Heidegger ont été importantes pour moi pendant longtemps, dès le premier poème dans *Discrete Series*. Le poème dit « La connaissance non de la peine, comme vous disiez, mais de l'ennui / Est... le monde, emporté par le temps, avec lequel on partage le siècle ». Le mot « ennui » *(boredom)* est un peu surprenant ici. Il veut dire en effet que la connaissance de l'humeur de l'ennui est la connaissance de ce qui *est*, « du monde, emporté par le temps ». Mais ces phrases que j'emploie ici pour paraphraser le poème sont des phrases du discours inaugural (pour la chaire de philosophie à Fribourg) que Heidegger a prononcé en 1929, l'année où j'écrivais le poème. Et les mots « ennui » et « connaissance » sont, dans leur équivalent allemand, les mots que j'ai employés. J'ai donc le sentiment d'avoir une sympathie naturelle avec Heidegger – pour avoir employé comme concept philosophique l'humeur de l'ennui. Et le mot est aussi plutôt étrange dans le poème. Les énoncés sont identiques [*Contemporary Literature*, p. 169].

À propos de cette coïncidence, Oppen parlera avec humour dans une lettre d'« une superstition concernant ma relation à Heidegger » (*Selected Letters*, p. 156) : le poète s'est aperçu que, sans l'avoir lu, il avait écrit en même temps que Heidegger la même chose à propos de l'ennui et au n° 37 du poème en quelque sorte séquentiel qu'est *Of Being Numerous*, Oppen reprendra, après avoir lu Heidegger, le texte de son premier recueil : « L'ennui qui déclôt / tout – / Aurais-je dû écrire... »

C'est toujours ainsi qu'ont lieu les vraies rencontres : à l'impromptu – destinalement. Et c'est le sens de ce dialogue de Oppen avec Heidegger qu'il faut essayer d'esquisser en quelques lignes alors qu'il demanderait tout un livre. Si, comme le dit P. Nicholls, « c'est surtout l'œuvre de Heidegger qui semble avoir déterminé la conception qu'Oppen se fait de la pensée poétique » (p. 60), cela tient essentiellement au fait que sa poésie est, comme la pensée de Heidegger, *en quête du sens de être*. « Si nous étions encore en possession du mot ''est'', il n'y aurait plus de nécessité à écrire des poèmes », écrit ainsi Oppen (*Selected Letters*, p. 249). Et à une époque où « la destinée de l'être humain est si profondément en question » (*Selected Prose*, p. 41), Oppen pense avec Heidegger dont il recopie la

phrase dans son Journal que : « La question de l'aître de l'être humain doit toujours être posée dans son lien essentiel avec la manière dont il se rapporte à l'être » (*Selected Prose*, p. 149). C'est pourquoi ce petit mot « être », aussi inapparent soit-il, n'en est pas moins, dit Heidegger dans l'*Introduction à la métaphysique*, « en connexion avec le destin de l'Europe, où se trouve décidé le destin de la planète ». « ''Est'' est un petit mot, n'est-ce pas ? Mais est-il si petit ? C'est vraiment le mot le plus énorme *(tremendous) – est* ou *le* – », note quant à lui Oppen et sa poésie s'orne partout de ces « petits mots » pour lesquels il a toujours exprimé sa dilection, tous ces petits mots comme « est », « et », « mais », « le », « ce », « avant », « après », ces petits mots, les plus simples et les plus modestes (tout comme *Ding* chez Heidegger : la chose), mais qui deviennent chez Oppen des articulations rythmiques essentielles de la déclosion poétique. Le poème « Psaume » dans *This in Which* en est une des plus vibrantes illustrations, qui s'achève sur ces vers : « Les modestes noms / Criant la foi / En cela dans quoi les bêtes / S'effarouchent, et écarquillent l'œil » (trad. Petr Král). « Cela dans quoi », *« this in which »*, qui donne son nom au recueil, c'est le site même de la déclosion, le lieu poétique où les mots, ayant recouvré grâce au poème un sens, nomment ce qui par cette nomination vient à être en présence. « Ce que je fais, dira Oppen, c'est le geste heideggerien de la ''monstration''. » Cette monstration (en anglais : *pointing*), c'est ce que Heidegger nommait par exemple *« hermeneutische Indikation »* dans un cours de 1925-1926 (GA 21, 410) et qu'il médite dans toute son ampleur dans le dernier texte d'*Acheminement vers la parole* où l'entre-appartenance de *sagen* (dire) et de *zeigen* (montrer) est pensée à partir de ce qu'il nomme *die Sage* (« la Dite », en français, où parle le latin *dicere*, issu de la racine **deik*- : « montrer »).

De même que Heidegger n'a cessé de dire à quel point la « question en quête de l'*être* est en son plus intime imbriquée dans la question de la *parole »* (GA 40, 55), de même Oppen insiste sur la corrélation entre la clarté de la déclosion (clarté voulant dire ici dévoilement vrai de ce qui est) et la restauration du sens des mots. « Les mots ne feront pas un poème, c'est le poème qui doit faire les mots – et ça c'est la versification c'est la cadence c'est la ligne la structure c'est toute la chose », écrit Oppen qui était spécialement attentif au sens et à l'histoire des mots (voir *Selected Prose*, p. 167) et qui était du même coup particulièrement sensible, comme en témoignent ses notes, à tout l'énorme travail de philologie pensante ou

phénoménologique auquel s'emploie sans cesse Heidegger. Que veut dire *physis* par rapport à *natura*, que signifie proprement *doxa*, apparence, etc. ? – tout cela passionnait Oppen qui écrit qu'« un poème peut être voué à rendre clair le sens d'un mot » (*Selected Prose*, p. 78). Dans *Être et temps*, Heidegger remarquait déjà :

> C'est en définitive l'affaire de la philosophie d'empêcher que *la force des mots les plus élémentaires* où s'exprime le Dasein, ne soit aplatie par le sens commun... [p. 220].

Enfin, tout ce que dit Oppen sur le rapport entre le poème, les mots et l'existence des choses peut être aisément mis en résonance avec les phrases extraites de la conférence de Heidegger sur *Hölderlin et l'aître de la poésie* qu'il a recopiées dans son Journal :

> Le dire poétique est la nomination instauratrice de l'être et de l'aître de toutes choses – ce n'est pas une manière quelconque de dire, mais celle au contraire par laquelle seule entre dans l'ouvert *(into the open)* tout ce qu'ensuite nous débattons et traitons dans le langage de tous les jours. En conséquence, jamais le dire poétique ne prend la parole comme un matériau à sa disposition, mais c'est plutôt le dire poétique lui-même qui commence par rendre possible la parole [GA 4, 43 ; *Approche de Hölderlin*, p. 54-55].

La question n'est évidemment ni chez Heidegger ni chez Oppen celle d'un goût d'antiquaire pour l'histoire des mots, mais celle d'une attention extrême à la manière dont la parole est parlante parce que c'est en elle qu'advient la déclosion du monde. Cette attention extrême est attention au monde, égard primordial envers l'être – ce qui a tellement impressionné Oppen chez Heidegger qu'il écrit :

> Il n'est pas possible de lire H[eidegger] sans éprouver de la peur. L'attention avec laquelle H est ouvert au monde est parmi les plus éclatantes, les plus poignantes dans la littérature – il nous faut presque nous mettre d'accord sur le fait qu'il y a ici un risque à prendre. Il y a quelque chose d'extrêmement brut, comme quand le soleil tape. Mon sentiment est que nous devrions prendre ce risque.

Ce qui est en jeu avec cette attention, c'est *the awareness of the world*, c'est-à-dire cette vigilance qui est la forme essentielle de présence d'esprit et de perception, celle qui, prenant le monde en garde dans la parole, lui prête le maximum d'égard – c'est ce que Oppen nomme *« the primary awareness, the awareness of being »* (*Selected Prose*, p. 65) : « La vigilance primordiale, la vigilance de l'être. » Laissant résonner l'homophonie entre *awareness* et *awe*, Oppen dit ailleurs de cette vigilante veille : « Je suppose que c'est presque un sentiment de crainte sacrée *(awe)* de sentir simplement

que la chose est là et qu'il y a là sacrément à voir. C'est une ouverture pleine d'égard au monde, une réaction lyrique au monde » (*Contemporary Literature*, p. 164). Il n'y a rien de grandiloquent dans cette vigilance qui est « sacrée » en ceci qu'elle garde sauf l'*il y a* du monde en ne cessant de s'en émerveiller – « je ne me préoccupe pas de ''systèmes'', note quelque part Oppen, ce qui me concerne c'est la philosophie de l'étonnement ».

D'une manière aussi originale que féconde, Oppen est peut-être une des personnes au XXe siècle qui aura le mieux entendu le sens de la méditation que Heidegger toute sa vie durant a consacrée à la phrase de Hölderlin : « c'est poétiquement que l'homme habite sur cette terre ». C'est en sa vigilance poétique que notre habitation laisse le monde s'ouvrir au jaillissement de son être. Telle est la constellation d'ouvertude que déploient, à même l'un de l'autre, l'être et l'être humain. Voilà ce que n'ignore évidemment pas quelqu'un qui porte le nom destinal de « Oppen » – comme en témoigne une note de son journal : *« poetry : Openness : it opens. »*

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – G. Oppen, *Selected Letters*, Duke University Press, 1990 ; *Selected Prose, Daybooks and Papers*, University of California Press, 2007 ; « L. S. Dembo and George Oppen », *Contemporary Literature*, vol. 10, nº 2, University of Wisconsin Press, 1969 ; « Selections from George Oppen's *Daybook* », D. Young (éd.), dans *The Iowa Review*, vol. 18, nº 3, University of Iowa, 1988. – P. Nicholls, *George Oppen and the Fate of Modernism*, Oxford University Press, 2007.

Bibliographie – Les poèmes de G. Oppen sont désormais entièrement accessibles en français grâce à la traduction d'Y. di Manno chez José Corti (*Poésie complète*, 2011) ; les essais, entretiens, journaux, notes et lettres ne le sont pas du tout. Signalons également d'autres traductions françaises : S. Fauchereau a traduit *Quelques textes*, Paris, Éd. du Centre Pompidou, 1977 et C. Royet-Journoud plusieurs poèmes dans l'anthologie *Vingt poètes américains*, Paris, Gallimard, 1980 ; B. Vilgrain et B. Rival ont traduit le premier recueil *Discrete Series* au Théâtre typographique, 1993, et P. Král plusieurs poèmes dans le nº 115 de la revue *Po&sie*, Paris, Belin, 2006. – En américain, l'édition de référence est celle des *New Collected Poems* éditée par M. Davidson, San Diego, New Directions Publishing Corporation.

→ Celan. Métaphore. Poésie.

Ordinateur

Le mot « ordinateur » qui vient du latin impérial – *ordinator* : celui qui règle et met en ordre – et qui fut repris par le latin chrétien reflète à lui seul tout un pan de l'histoire métaphysique de l'Occident. Dans son usage actuel, il s'est imposé au milieu des années 1950 contre l'anglais *computer* : le calculateur (au sens de calculateur universel programmable). Mais, *ordinator* autant que *computer*, tel est bien l'être de l'ordinateur : la mise en ordre totale par le calcul, c'est-à-dire l'aboutissement de ce que Heidegger nomme dans *Sérénité* la *pensée calculante* en la distinguant de la *pensée méditante*, avant d'écrire : « toutes deux, chacune selon leur guise, sont légitimes et nécessaires. » Il y a lieu de s'interroger, en revanche, quand la stricte rationalité de la computation tend à effacer la plénitude de sens dont est en quête la méditation *(Be-sinnung)*. En tant que tel, l'ordinateur matérialise la manière dont le monde devient numériquement parlant pour l'homme des Temps nouveaux, et s'impose à ce titre comme une modalité de la langue elle-même, de cette « langue ou écriture rationnelle » à laquelle songeait l'inventeur d'une des premières machines à calculer (avec la Pascaline), Leibniz, pour qu'elle parle « à l'entendement plutôt qu'aux yeux » et puisse ainsi « réduire tous les raisonnements humains à une espèce de calcul » (*Die philosophische Schriften*, t. VII, p. 22). C'est dans l'horizon de « cette sorte de calcul général qui donnerait en même temps une espèce d'écriture universelle » (Leibniz) que Heidegger s'interroge sur l'ordinateur dans un des textes les plus limpides au sujet de la technique :

> C'est sur les principes calculateurs de la technique qui convertissent la parole en tant que dire en langue en tant que message qui produit informativement des signes que repose la manière dont les grands ordinateurs sont faits et rendus performants. Ce qui est décisif pour notre méditation tient à ce que c'est d'après les possibilités techniques de la machine qu'est prescrite à la parole la manière dont elle doit et peut être une parole. La parole reçoit, quant à sa modalité et sa propriété, sa détermination d'après les possibilités techniques de la production formelle de signes, qui exécute une suite continue de décisions oui-non avec la plus grande rapidité possible. Quels programmes peuvent être introduits dans la machine à calculer, cela se règle sur la manière dont la machine est faite et suivant son opérativité. La modalité de la parole est déterminée par la technique [*Langue de tradition et langue technique*, p. 37-38].

Dans une lettre à Hugo Friedrich du 20 mars 1971, il évoque à nouveau cette modélisation formelle du langage :

> La linguistique computationnelle prépare – sciemment ou non – la voie pour que règne en toute sûreté l'informatique, c'est-à-dire la science de la construction et de l'utilisation de l'ordinateur *[Computer]*. On parle ici déjà de générations-*computer* ; ce qui n'est pas une adaptation de la technique au domaine de l'organique – cela signifie au contraire que c'est le vivant qui est arraché à son élément et entraîné dans la faisabilité technique. C'est le même sens qu'a le discours sur les modèles de représentation et les représentations modélisées qui se développe également en philosophie.

La linguistique computationnelle, qu'on appelle aussi parfois « calculatoire » s'est développée dans les années 1960. Elle ressortit à ce que nous appelons aujourd'hui la linguistique informatique qui est elle-même un champ d'application de l'ingénierie informatique appartenant au domaine plus vaste de l'intelligence artificielle. C'est dans ce cadre que pour toute une génération désormais nommée *digital natives* se développe notamment le Traitement automatique du langage naturel (TAL) qui entreprend, à la croisée de l'informatique et de la linguistique, une modélisation formelle de la langue dont les fins vont de la traduction automatique à la génération automatique de textes, en passant par le résumé automatique de textes. La parole est ainsi vidée de son sens proprement humain et réduite à un squelette informatif dont l'idéal est un modèle algorithmique rendant possible la calculabilité. Dès le milieu des années 1930, les travaux du mathématicien anglais Alan Turing frayaient la voie à la mathématisation des procédures effectives et à la formalisation qui rendront possibles la fabrication d'ordinateurs à proprement parler et, dans les années 1950, des premiers traducteurs automatiques.

Heidegger voyait juste dans la conférence de 1962, en faisant porter, comme dans tous ses textes, l'accent sur la question de la parole :

> La modalité de la parole est déterminée par la technique. Mais l'inverse n'est-il pas tout aussi vrai : la constitution de la machine ne se règle-t-elle pas sur des tâches linguistiques, comme par exemple la traduction ? Mais même dans ces cas, les tâches linguistiques sont par avance et par principe liées à la machine, qui exige partout l'univocité des signes et de leur succession. C'est pourquoi un poème ne peut par principe pas être programmé.
> Avec la domination inconditionnelle de la technique moderne s'accroît la puissance – la prétention autant que l'effectuation – de la langue technique ajustée et réglée en vue de couvrir le champ d'informations le plus vaste possible. C'est parce qu'elle se développe en systèmes formalisés de messages et de signalisations que la langue technique est l'offensive la plus violente et la plus menaçante contre ce que la parole a de propre, à savoir : *dire*, en le montrant et le laissant apparaître, ce qui entre en présence et en absence, dire la réalité au sens le plus ample [*Langue de tradition et langue technique*, p. 38].

« Le poème est l'antiordinateur... », dira Paul Celan en 1969 à Esther Cameron.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – E. Cameron, *The Impossible Way : A Hypertext Commentary on Paul Celan's « Meridian » Speech*, Jerusalem, 1988. – G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, t. VII, C. I. Gerhardt (éd.), Hildesheim, Georg Olms, 1960-61.

→ Computation. Cybernétique. Information. Leibniz. Méditation.

Orff, Carl (1895-1982)

« Je vous remercie pour avoir redonné vie à la tragédie antique ! Mon nom est Heidegger » – c'est ainsi que le penseur s'est adressé en coulisses à Carl Orff après la représentation de l'*Antigonae*, en 1951, à Munich, sous la baguette de Georg Solti, avec Christel Goltz (Antigone), Ernst Häfliger (Tirésias) et Hermann Uhde (Créon). Cette entrée en matière situe d'emblée le terrain qui fut celui des rencontres de Heidegger et de Orff, dont H. W. Petzet rapporte le détail (*Auf einen Stern zugehen*, p. 169 s.). Mondialement célèbre pour ses *Carmina burana*, Orff est malheureusement moins connu pour la mise en musique des tragédies de Sophocle dans la traduction de Hölderlin. C'est pourtant là, explique Andreas Liess, que dans un style très dépouillé :

> [...] l'on arrive à l'apparition des dernières conséquences du processus spirituel et des conceptions musicales d'Orff : le fondement en est une *Musik der Sprache* [musique du langage], sans concession, qui prend son sens dans la *Sprachaufschließung* [l'ouverture de la langue à ce qu'elle recèle]. Orff unit le théâtre musical renouvelé et le théâtre parlé comme un *Musikalisches* [comme occurrence foncièrement « musicale »] : cela va du parler pur au chant pur, en passant par la stylisation rythmique des mots [art. « Orff », *Encyclopédie de la musique*, t. III].

La phénoménale littéralité de la traduction de Hölderlin permet à Orff d'effectuer une telle *Sprachaufschließung* grâce à laquelle tous les éléments de la langue sont comme chimiquement décomposés pour que s'ouvre l'accès au noyau propre de la langue : le rythme. À partir de cet ajointement rythmique, ce qui inspire le travail d'Orff et qu'il développera dans ses travaux éducatifs (le *Schulwerk*) est une unité de la musique, du mouvement

et de la langue qui redonne vie à la conception grecque de la *mousikè*, de la *langue comme rythme* (Thr. Georgiades), et à l'esprit originel de la tragédie dont Jacob Burckhardt rappelle que « c'est de la musique, du chant choral lié aux grands cultes dionysiaques que l'on voit surgir comme d'un riche parterre une fleur magnifique » (*Histoire de la civilisation grecque*, t. III, p. 266). Un mois après la représentation d'*Antigone*, Heidegger écrit ainsi à Hannah Arendt, le 6 février 1951 :

> Ce qui est particulièrement réussi chez Orff, c'est l'unité originale retrouvée du geste, de la danse et de la parole, comme élément dont ils tirent leur croissance. Orff est parvenu au monde grec à travers Hölderlin et par son propre cheminement. Par moments, les dieux *étaient* là.

Dans des lettres à Elfride des 3 et 6 novembre 1952, il évoque à nouveau Orff ; cette fois, c'est une représentation d'*Œdipe* qui réunit les deux hommes pour qui ce poème tragique a joué un rôle important (Heidegger l'a plusieurs fois médité en cours et Orff le mettra en musique sept ans plus tard) :

> L'*Œdipe* et l'entretien avec Orff m'ont fait apparaître plus pressante encore la question de la parole ; celle de son aître comme celle du pouvoir qui est vraisemblablement le sien de préparer un virage par rapport à la frénésie du monde technique.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – F. Michel (dir.), *Encyclopédie de la musique*, Paris, Fasquelle, 1961. – J. Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, t. III, trad. F. Mugler, Vevey, Éd. de l'Aire, 2002. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

→ Georgiades. Langue grecque. Munich. Rythme. Sophocle.

Organisation

« Organisation » est un mot des Temps nouveaux, au point même d'avoir pu donner son nom à notre ère, dès 1941, avec le livre de James Burnham *The Managerial Revolution : What is happening in the World*, ou plutôt sa traduction française, réalisée en 1947 à l'instigation de Raymond Aron et préfacée par Léon Blum : *L'Ère des organisateurs*. Ce qui devait encore être traduit en 1947 ne l'est plus aujourd'hui : l'ère des organisateurs

s'étend à une vitesse telle que « managérial » s'est fait une place dans le jargon de la figure de l'organisation aujourd'hui partout dominante qu'est le management. Cette accélération ne doit cependant pas faire oublier que le mot « organisation » lui-même, tout à fait courant pour nous, a pourtant une provenance aussi récente qu'étonnante qui n'a pas échappé à Heidegger. Dans la conférence sur *Le Principe d'identité* est évoquée, avec le dispositif, la « masse écrasante de l'organisation, de l'information et de l'automatisation » (GA 11, 44 ; *Questions i*, p. 269). Il est clair pour Heidegger que l'organisation est une manière dont se déploie la technique (GA 67, 149) et s'étend le règne de l'efficience *(Machenschaft)*. Au reste, l'étymologie du mot le confirme : la racine indo-européenne **werg*- (idée d'agir, de travailler), d'où viennent en grec *ergon* et *énergéïa* (être-en-œuvre) et ces concepts éminemment modernes que sont l'anglais *work* (travail) ou l'allemand *Wirkung* (effet). Ainsi, parmi les signes du délaissement de l'être détaillés au § 58 des *Apports à la philosophie*, il y a la computation *(Berechnung)* qui est un des moyens d'assurer la planification efficace de l'étant et c'est à partir de là, dit Heidegger qu'est compréhensible le « primat de l'*organisation* ». Pour assurer la sécurité de sa régie, la puissance exige même « une organisation totale » et il y a là les bases pour une pensée *historiale* du totalitarisme comme déploiement inconditionnel de la totalité (GA 69, 83). En ce sens, dit Heidegger : plus décisif que les machines est le fait que « d'avance l'organisation technique totale du monde est le fondement métaphysique de toute planification et de toute manière d'agir » (*Parménide*, GA 54, 127). L'exemple qu'il donne alors de cette organisation totale qui est portée à son accomplissement dans le travail est le bolchevisme.

Mais le mot *die Organisation* réserve d'autres surprises. C'est un emprunt à la langue française dans laquelle « organisation » au sens moderne est entré au XVIIIe siècle. Et si on le trouve d'abord dans le contexte politique (en 1789, chez Sieyès, « organiser » a le sens de « doter d'une structure » et en 1840, on rencontrera chez Louis Blanc l'idée d'« organisation du travail »), c'est surtout par son emploi en biologie que le terme « organisation » se singularise. Dans *La Logique du vivant*, François Jacob expose comment « pour le XIXe siècle, l'organisation s'identifie avec la vie » (p. 143). Heidegger connaît bien la question pour l'avoir étudiée dans le cours de 1929-1930, dans lequel il montre que l'« *organisation de l'organisme* n'est ni une configuration morphologique

et physiologique, ni une régulation morphologique et physiologique de forces » (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, 375). Ainsi, l'« entièreté de l'organisme ne s'épuise pas dans l'entièreté corporelle de l'animal » (GA 29/30, 383), car elle est impensable sans la relation au milieu où à ce que Uexküll nomme le monde ambiant *(Umwelt)*. Dans cette question de l'organisation de l'organisme où sont finalement en jeu l'essence de la vie et donc l'orientation de la biologie, Heidegger invite ainsi à une entente qui ne se restreigne pas à une conception trop étroitement corporelle de l'organisme, mais qui saisisse la vie de manière plus ample à partir de la mobilité (GA 29/30, 385). Dans le séminaire de 1940 sur Aristote, publié sous le titre : « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », il écrit :

> [...] depuis que s'étend le règne de la pensée des Temps nouveaux, on saisit le vivant en tant qu'« organisme ». Cela peut durer encore un certain temps avant que nous apprenions à voir que la pensée de l'« organisme » et de l'« organique » est un pur concept des Temps nouveaux, c'est-à-dire pensé à partir d'une interprétation mécaniste de la technique... [GA 9, 255 ; *Questions ii*, p. 202.]

L'oreille très aiguisée par ces réflexions qui interrogent encore notre actuelle biologie, on comprend pourquoi Heidegger est aussi particulièrement averti quand, comme le souligne V. Klemperer dans *LTI, la langue du IIIe Reich* (chap. xvi, « Système et organisation »), les nazis s'emparent du mot « organisation » notamment pour sa connotation biologique. Ainsi, dès le 30 janvier 1933, dans son allocution contre l'écrivain nazi Kolbenheyer, Heidegger dénonce cette entente grossière de l'organisme et la manière dont la « révolution est falsifiée en un pur *Organisationbetrieb* [affairement organisationnel] » (GA 36/37, 210-211). Dans des notes de 1940 sur « Τέχνη et technique », critiquant la perspective hitlérienne de la « nécessité vitale » *(Lebensnotwendigkeit)* comme « signe d'ignorance », il écrit :

> Que l'« organique » soit tacitement ramené à ce qui sort d'une « organisation » progressive en étant conforme à « ce qui est organisé », ne donne qu'une indication grossière, mais certaine de l'essentielle entre-appartenance du biologisme et de la technique [GA 76, 305].

Refuser le biologisme en plein IIIe Reich – et le dénoncer, y compris publiquement, dans le cours du semestre d'été 1939 sur *La Doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance en tant que connaissance* (voir GA 47, 58-93) – n'est pas un « mérite de cuistre », ainsi que le déclare avec

une dogmatique suffisance Paul Veyne dans *René Char en ses poèmes* (p. 309). Un historien devrait être plus attentif au fait que percer à jour la connexion du biologisme et de la technique est une des choses qui permettent de cerner le plus clairement la singularité historiale de la vision du monde nazie, non seulement dans ses présupposés métaphysiques et nihilistes, mais quant à ses conséquences criminelles, et donc relativement à ce crime proprement unique dans l'histoire de l'humanité que fut le « crime biologique » (G. Bensoussan, *Europe. Une passion génocidaire*, p. 203).

Dans un cours de 1935, Heidegger dénonce encore le nazisme comme « manière organisatrice de diriger un peuple conçu comme masse vivante et comme race » (GA 40, 50 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 58). Quatre ans plus tard, c'est au fil de son explication critique avec les textes de Jünger chez qui il trouve l'expression « construction organique » qu'il revient sur l'organisation désormais perçue comme manière de mobiliser le matériau humain (GA 90, 194). Comme exemples d'« *organisation du fonds humain disponible [menschliches Bestand]* », Heidegger donne alors : la SA et la SS (GA 90, 193 et 202), ce que l'on retrouve dans une annotation de son exemplaire du *Travailleur* ; Heidegger inscrit en effet « SS » en face du passage où, parlant des constructions organiques, Jünger évoque (en 1932) les « nouvelles organisations de combat politiques » et dit : « leur opposition aux partis qui tentent d'en faire des organes obéissants va bientôt sauter aux yeux » (*Le Travailleur*, p. 157). Ce que Jünger nomme « construction organique » et que Heidegger interprète comme « déchaînement définitif de la technique » (GA 90, 201), Heidegger le perçoit donc dès cette époque comme un principe central du IIIe Reich. C'est ce que confirme une autre annotation marginale dans *Le Travailleur* : Jünger écrit : « Déjà commencent à se former les ordonnances spécifiques, les constructions organiques particulières où le type actif se rassemble pour agir efficacement » (p. 194) et évoque des Ordres *(Ordnen)* – Heidegger inscrit alors en marge : « par exemple les ‘‘*Ordnens*’’*-Burgen* de Robert Ley ? » (GA 90, 374.) Le nazi Robert Ley, que Heidegger évoque également dans *La Menace qui pèse sur la science*, fut directeur de l'Organisation du Reich et *Organisator* du Front allemand du travail (DAF) qui finançait les fameux *Ordnensburgen* (Châteaux de l'Ordre), sortes d'écoles supérieures qui permettaient d'enrégimenter la jeunesse quand elle avait passé l'âge des Jeunesses hitlériennes (*Écrits politiques*, p. 172). Pour Heidegger, la signification de ces écoles est claire : « La ruée, de tous côtés,

en direction des écoles spécialisées. 1) Le Parti, en tant qu'organisation, veut éliminer toute ''concurrence'' sur le plan de la vision du monde, par conséquent il ne veut pas fonder à nouveau l'entièreté de l'Université ; ce dont on a besoin, en revanche, c'est de ''spécialistes'' ! », note le penseur avec véhémence en 1937-1938 (GA 76, 217 ; *Écrits politiques*, p. 182). L'organisation qu'est le parti nazi désigne ainsi la manière dont la propagande se met en œuvre, éradiquant tout savoir véritable (et donc l'idée d'entièreté ou d'universalité sur laquelle repose le concept même d'université que Heidegger avait en vue en 1933), au profit d'un éclatement technique en spécialités que le pédagogue nazi E. Krieck (ennemi acharné de Heidegger dès 1934) pensait confier à des établissements professionnels spécialisés (voir son ouvrage de 1933, *Éducation politique nationale*). La spécialisation est le corrélat de l'organisation ; on se souviendra ici du titre ô combien pertinent du film de R. Brauman et E. Sivan réalisé à partir des images du procès Eichmann : *Un spécialiste*.

Nous comprenons dès lors pourquoi, répondant à H. Arendt qui lui avait envoyé les pages de *Die organisierte Schuld (La Culpabilité organisée)*, Heidegger lui écrit le 15 février 1950 :

> Je te remercie de nous avoir envoyé les feuilles détachées par tes soins. Il y a dans l'essai de 1944 une compréhension de ce qui, quant à l'aître, est essentiel et qui excède largement le cas du peuple allemand. C'est écrit avec véhémence et courage. À sa lecture m'est revenu le thème de notre discussion de l'autre soir, et il m'est apparu clairement que l'« organisation » relève du cœur abrité en retrait, non pas certes de la technique, mais de son *aître tel qu'il se déploie dans l'histoire de l'estre*.

Qu'est-ce que H. Arendt a compris de si essentiel et que Heidegger avait historialement déjà en vue en 1939-1940 ? Ceci, par exemple, qu'elle développera encore ultérieurement et qui doit nous donner à penser puisque la *théorie de l'organisation* est aujourd'hui devenue le cœur de cette science de l'efficacité qu'est le management :

> Contrairement aux premières unités de SS et de Gestapo, l'organisation générale mise en place par Himmler ne s'appuie ni sur des fanatiques, ni sur des criminels congénitaux, ni sur des sadiques, elle s'appuie seulement sur la normalité des gens de la trempe de Monsieur Himmler [*Penser l'événement*, p. 30-31].

C'est là un des traits de la spécificité des crimes nazis – comme on peut le lire dans le *Dictionnaire de la barbarie nazie et de la Shoah* de Daniel Bovy :

> [...] l'organisation du système concentrationnaire allant dans le sens d'une logique de rentabilité et d'efficacité avec tout ce que cela implique, par exemple la récupération *systématique* de tout ce qui pouvait avoir la moindre valeur économique [p. 370].

Le grand classique de Henry Mintzberg, *Le Management. Voyage au centre des organisations*, s'ouvre ainsi : « Notre monde est devenu, pour le meilleur et pour le pire, une société faite d'organisations » (p. 11). Le dernier chapitre de la seconde édition (chap. xvii : « Une société devenue ingérable, comme résultat du management »), s'articule autour de huit points que Mintzberg formule ainsi :

> Mon premier point est que notre société est une société d'organisations.
> Mon second point est que notre société d'organisations est pour une bonne part une société de grandes organisations.
> Mon troisième point est qu'une forme de structure nommée bureaucratie mécaniste domine notre opinion sur la façon dont les organisations devraient être établies.
> Mon quatrième point est qu'une forme irrationnelle de « rationalité » sous-tend notre attirance pour la bureaucratie mécaniste.
> Mon cinquième point est qu'une société de grandes organisations de type bureaucratie mécaniste « rationnelle » dicte un âge du MANAGEMENT (en lettres majuscules) que l'on a nommé le management professionnel et qui se révèle bien souvent léger, superficiel et parfois immoral.
> Mon sixième point est que les organisations de type bureaucratie mécaniste conduites par un management professionnel, en mettant l'accent sur la quantification, nient le sens de l'engagement et réduisent ainsi les systèmes humains à des structures vides et impersonnelles.
> Mon septième point est que toute forme d'organisation sème le germe de sa propre destruction ; dans le cadre de la bureaucratie mécaniste, dénuée d'engagement humain, cela se manifeste par un développement de la politisation.
> Mon huitième point est que les grandes organisations politisées ont de plus en plus tendance à se soutenir elles-mêmes par des moyens politiques, risquant ainsi la destruction, non pas seulement des organisations dépassées, mais également de toute notre société faite d'organisations.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – H. Arendt, « La culpabilité organisée », *Penser l'événement*, trad. A.-S. Astrup, Cl. Habib, Cl. Lutz, Paris, Belin, 1997. – G. Bensoussan, *Europe. Une passion génocidaire*, Paris, Mille et une nuits, 2006. – J. Burnham, *L'Ère des organisateurs*, trad. H. Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1947. – D. Bovy, *Dictionnaire de la barbarie nazie et de la Shoah*, Liège, Luc Pire, 2007. – Fr. Jacob, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2002. – E. Jünger, *Le Travailleur*, trad. J. Hervier, Paris, Ch. Bourgois, 1989. – V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2003. – E. Krieck, N*ationalpolitische Erziehung*, Leipzig, Armanen-Verlag,

1933. – H. Mintzberg, *Le Management. Voyage au centre des organisations*, trad. J.-M Béhar, N. Tremblay, Paris, Éd. d'Organisation, 2004. – P. Veyne, *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995.

→ Biologie. Communisme. Économie (calculante). *Führer*. *Gestell*. Kolbenheyer. Krieck. Lénine. Nazisme. Ordinateur. SS. Système. Totalitarisme.

Origine

À la croisée du ciel et de la terre, « origine » parle en latin à partir de ce qui s'élance hors de (racine **er-*) – du surgissement de la source hors de terre ou de celui de l'astre à l'orient du ciel. En allemand elle se dit *Ursprung*, où se retrouve le surgissement, puisque *springen* veut dire « sauter », « franchir d'un bond ». Mais *Sprung* est précédé du préfixe *ur-* qui donne à entendre, avec le préverbe *er-*, l'être en œuvre d'un mouvement entier, de son jaillissement initial à son accomplissement final (*erscheinen* dit par exemple tout le mouvement d'apparition de ce qui paraît dans sa splendeur durable). *Ur-* est ainsi devenu indice d'originarité : l'*Urpflanze* de Goethe est l'archétype primordial de tout végétal. Bref, *Ursprung* a, par rapport à « origine », la particularité d'être deux fois plus original : ce n'est pas seulement le surgissement propre au bond, mais pour rependre le mot de Char : l'y être-du-bond.

Ce déploiement de l'origine est décrit par Heidegger dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, dont le mouvement est précisément celui d'une remontée à la source du bond. Dans les premières lignes, Heidegger part de la définition philosophique attendue : « L'origine de quelque chose est la provenance *[Herkunft]* de son essence *[Wesen]*. » Cette définition lui permet d'énoncer la thèse formelle conduisant toute l'étude : l'origine de l'œuvre d'art n'est rien d'autre que l'art. L'art lui-même *est* origine. Mais pour donner sens à ce cercle, il faut laisser se déployer l'origine (du même coup laisser parler *Wesen* en son sens verbal : endurance de ce qui déploie son être) : « Si l'art est origine de l'œuvre, cela veut dire qu'il fait surgir *[entspringen]* en le laissant se déployer ce qui, dans l'œuvre, s'appartient dans la réciprocité : la communauté des créateurs et de ceux dont le regard est sauvegarde *[die Bewahrende]* » (GA 5, 58 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 80). Qu'est-ce donc que l'art pour être ce surgissement originel ? Créer et être à

même de re-garder *œuvrent* la vérité *(Wahrheit)*. L'art est littéralement *la vérité à l'œuvre* – tout en même temps advenir et avenir de la vérité. La dernière page de la conférence peut alors redéfinir pleinement l'origine :

> D'un seul bond qui prend les devants l'art fait surgir *[erspringt]*, dans l'œuvre en tant que sauvegarde instauratrice, la vérité de l'étant. Faire surgir quelque chose d'un bond qui devance, l'amener à l'être à partir de la provenance essentielle et dans le saut instaurateur, voilà ce que signifie le mot *Ursprung*.

Que nous apprend cette phénoménologie du surgissement ? Que loin de renvoyer à quelque chose qui serait une fois pour toutes derrière nous, l'origine est toujours déjà bien plutôt en avant de nous et en avance sur nous – à condition toutefois que nous-mêmes soyons du bond : prêts à sauter. La seule origine dont nous pouvons faire l'épreuve est donc *le saut au cœur du temps originel* – tout le reste relève, littéralement et dans tous les sens, de la *science-fiction* (question *des* origines, origine de l'homme, etc.). À penser le temps comme pure succession du maintenant, l'origine demeure fiction, point aveugle privé de source (temps zéro des astrophysiciens). Lorsqu'en revanche l'être humain s'ouvre au temps originel, à cette maturation du temps qui, à partir du déploiement en avant de ce qui ne cesse d'avoir été, fait s'ouvrir simultanément l'à venir et l'être-été, il est lui-même porté par ce *rapt* propre au jeu de toutes les contemporanéités – en un mot : il est, le temps d'un instant, prêt à sauter par-dessus lui-même pour accueillir le jaillissement de la source, accompagner son surgissement.

La troisième fugue des *Apports à la philosophie* sera consacrée à cette préparation du saut originel :

> Le *saut [Sprung]* est l'extrême projection qui, esquisse et réponse, projette l'aître de l'estre, de telle sorte que nous nous plaçons [nous-mêmes] au cœur de ce qui est ainsi ouvert, et [...] y devenons nous-mêmes [GA 65, 230].

Se préparer à sauter, c'est par exemple « prendre le risque d'aller opérer une première reconnaissance dans le domaine de l'histoire de l'être » (GA 65, 227). En écho aux *Apports*, la question de l'histoire comme origine de l'origine est la basse continue de tous les cours de Heidegger dans les années 1930. Ainsi au début de ce cours sur Platon :

> [...] en retournant *proprement* au cœur de l'histoire nous mettons entre nous et le présent *la* distance qui, seule, procure l'intervalle permettant de prendre l'*élan* nécessaire pour *sauter par-dessus* notre propre présent [...]. Le retour véritable dans l'histoire est le commencement décisif

de toute *futurition* authentique. Aucun homme, depuis la place et à la place où, justement il se tient, n'a jamais sauté par-dessus lui-même [*De l'essence de la vérité*, GA 34, 9].

Bien comprendre : pour sauter par-dessus soi-même, il faut être disposé à changer de place – non pas chercher à être original, mais être à l'écoute du frémissement toujours à venir de l'origine. Et c'est ce que *fait* au premier chef le poète dont le dire original a pour vocation d'instaurer la parole avec son pouvoir entier de surgissement, puisque la « langue est en elle-même la poésie la plus originale » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 218). Nous ne nous étonnerons pas de trouver dans le cours consacré au *Rhin* la plus époustouflante ouverture de l'origine.

« Énigme est bien ce qui pur a surgi », chante le poète. Le déploiement entier de l'origine est l'origine entravée en train de surgir – puisque le Rhin a vu l'orientation de sa source destinalement détournée. Mais alors que les dieux laissent purement et simplement surgir l'origine, les mortels s'en détournent pour ne s'en tenir qu'à ce qui a surgi. Seul le poète sait être du bond : être à l'écoute de l'origine qui n'a pas encore surgi, de l'origine encore entravée mais dans l'élan de surgir, *l'origine originale*. Et celle-ci n'est rien d'autre que l'origine de la parole comme œuvre du silence : *Verschweigung* (GA 39, 218 et GA 65, 510).

Philippe Arjakovsky.

→ Art. Hölderlin. Rhin. Saut.

Ortega y Gasset, José (1883-1955)

Le salut adressé par Heidegger à J. Ortega y Gasset en 1955 a évidemment tout un arrière-plan (GA 13, 127-129). Cet écrivain espagnol (auteur d'un livre remarquable sur Velasquez) a dû à l'Allemagne une grande part de sa formation. Attiré par le néo-kantisme régnant dans sa jeunesse, il est venu faire des études à Marbourg et à Berlin. Il est un élève de Dilthey pour qui vivre implique se sentir vivre *(das Lebensgefühl)*. De même, M. De Unamuno a parlé du *sentiment* tragique de la *vie*. On sait que l'œuvre de Dilthey a intéressé Heidegger et que cet auteur est significativement présent dans *Être et temps*. Ce que Heidegger devait dégager sous les noms d'être au monde et de disposibilité doit certainement quelque chose à Dilthey. L'analyse existentiale développée dans la première

partie du livre de 1927 est certes l'originalité de Heidegger, mais certaines intuitions de Dilthey comme d'Ortega y Gasset lui-même ont pu aller dans son sens.

« Je suis, dit Ortega y Gasset, mais je suis aussi mes circonstances. » Il y a dans cette formule célèbre mais un peu gauche (avec l'emploi bizarrement « transitif » du verbe être) un certain pressentiment de l'être au monde. Vivre, être en vie, c'est être en permanence aux prises avec le monde. C'est *se trouver (sich befinden)* dans le monde, en plein monde dans un « contact » avec lui qui m'affecte profondément. Il y a les *circonstances*, c'est-à-dire une conjoncture, un « climat », un certain visage que présente le monde : tantôt il est hostile, tantôt il est riant, rassurant, accueillant, tantôt encore il est morne, banal, indifférent. Et au milieu de cela il y a moi dans l'« état » où je *me trouve*. Je suis en forme, fatigué, triste, désemparé, j'ai du cœur à l'ouvrage, j'ai sommeil, j'ai la grippe, je suis heureux, amoureux, je m'ennuie, etc. À tout instant je me trouve ainsi plongé « dans le bain de l'existence ». Et c'est ce que j'exprime en disant que je *me sens* bien ou que je me sens oppressé, soulagé, requinqué, etc. Quand le monde se présente fermé, rebutant, sinistre (« Quand le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle »), quand je suis mal réveillé, démoralisé, « indisposé », le poids de l'existence devient accablant. Le monde me dispose et je me dispose par rapport à lui.

Je suis mais je « suis » aussi mes circonstances. Si au cours d'une longue marche je *me* re*trouve* à un moment donné empêtré dans un fossé plein d'orties le long d'une autoroute sans voir d'issue immédiate à la situation, c'est là un être au monde que j'ai, en un sens, voulu et où, en un autre sens, je *me trouve* surpris. Toujours est-il qu'il faut bien faire face : plus moyen de reculer ! Ainsi vivre, être au monde implique toujours *se trouver là*. Être, exister, c'est à tel moment donné, dans l'entre-deux de la naissance et de la mort, se trouver là. L'existence comporte pour ainsi dire soudé à elle un *sentiment* de l'existence : on se sent heureux, lassé, malheureux, dynamique, « vidé », euphorique, énervé, etc., et ce sentiment, loin d'en être un à côté, est un aspect fondamental de l'existence.

François Vezin.

Bibliographie – M. Heidegger, « Rencontres avec Ortega y Gasset », trad. H. Carron, *Commentaire*, nº 128, hiver 2009-2010.

→ *Stimmung*.

Ott, Hugo (né en 1931)

Le livre de Hugo Ott sur Heidegger (1988) a pour sous-titre : *Éléments pour une biographie*, ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas d'une biographie. Hugo Ott a décidé de choisir dans la biographie de Heidegger les aspects (« éléments ») dont il veut parler – et par là même ceux dont il ne veut pas entendre parler.

Hugo Ott a choisi de présenter un portrait de Heidegger en pénitent. Ce point de vue est celui d'un « catholicisme » étroit et bigot : ayant reçu une éducation catholique, Heidegger, selon H. Ott, n'aurait jamais dû s'éloigner de la religion de son enfance ou, après s'en être éloigné, il aurait dû rentrer dans le giron de l'Église catholique. Suivant ce principe, H. Ott sait mieux que Heidegger ce que Heidegger aurait dû faire (ou ne pas faire) dans chaque circonstance de sa vie. Philosophiquement, ce « prophète de la vérité de l'être » (p. 284) s'est donc lourdement trompé en méconnaissant que l'« essence de la vérité » ne fait qu'une avec le dogme catholique.

Dès lors, ayant commis deux gros péchés dans la première partie de sa vie (son mariage avec une femme de confession évangélique et son adhésion à la NSDAP), Heidegger n'avait qu'une chose à faire en 1945 : tomber à genoux et confesser ses fautes à son compatriote l'archevêque Conrad Gröber (ou éventuellement Karl Jaspers), se repentir et se retirer à l'abbaye de Beuron pour y expier ses fautes durant toute la seconde moitié de sa vie.

Ne l'ayant pas fait, il est tout simplement impardonnable.

François Vezin.

Ouvrages cités – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

Bibliographie – H. Heidegger, « Der Wirtschafsthistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Otts über Martin Heidegger », *Études heideggeriennes*, n° 13, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

→ Beuron. Christianisme. Gröber.

Otto, Walter Friedrich (1874-1958)

Professeur de philologie classique après avoir été l'élève de Hermann Usener, Walter Friedrich Otto a enseigné à Vienne, Bâle, Francfort (où il se lia d'amitié avec Karl Reinhardt), Königsberg, Munich, Göttingen, et enfin Tübingen où, une soixantaine d'années auparavant, il avait commencé par entreprendre des études de théologie. Tout entière aimantée par la présence du divin, la théophanie (*Theophania*, Francfort, Klostermann, 1975) et la singularité inouïe du mythe grec, l'œuvre de W. F. Otto s'adresse à « maints lecteurs qui comptent et pour qui le monde grec est plus qu'un champ propice à recherches érudites », selon les termes de l'Avertissement à la 3e édition du livre majeur de 1929, *Les Dieux de la Grèce*, sous-titré : *La figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Mais c'est par son second grand ouvrage, *Dionysos. Le mythe et le culte*, qui date de 1933, que W. F. Otto a commencé à être lu et connu en France, grâce à la traduction due à Patrick Lévy.

Faire droit à la parole de penseurs et de poètes tels que Schiller, Hölderlin, Schelling et Nietzsche dans le domaine pourtant réservé de la philologie classique, telle semble avoir été la singulière vocation de W. F. Otto. Ce qui ne pouvait guère échapper à Heidegger. Dans son cours du semestre d'hiver 1942/1943, Heidegger renvoie au « beau livre de W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce* », comme ne relevant en rien de la « mauvaise littérature » généralement consacrée au thème du divin chez les Grecs, tout en regrettant que cet ouvrage « ne fasse pas incursion dans le domaine de l'ἀλήθεια » (*Parménide*, GA 54, 181).

Quant au second ouvrage évoqué, le *Dionysos*, Heidegger y renvoie dans son cours du semestre d'hiver 1934/1935 consacré à deux hymnes de Hölderlin. Après avoir évoqué ce « précieux et bel ouvrage », Heidegger souligne contre toute attente ce que le livre de W. F. Otto doit aux conversations qu'il eut (lui, Heidegger) avec son auteur quelques années auparavant, notamment au sujet de la signification du *masque* dans le culte de Dionysos, comme figure de la réciprocité d'un absent présent et d'un présent absent, rapportant l'un à l'autre l'être et le non-être (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 189-90).

W. F. Otto aura donc été, dans le dialogue de Heidegger avec le monde grec antique, un précieux compagnon et dans la lettre du 29 mars 1950 à la princesse Margot von Sachsen-Meiningen, W. F. Otto écrivait pour sa part après sa lecture de *Holzwege* :

Je suis désormais convaincu que lui et moi, quoiqu'à partir d'angles tout à fait différents, c'est bien en direction de la même chose que nous allons. C'est cela que lui-même, à ce qu'il me semble, m'a brièvement laissé entendre dans une lettre [*Die Wirklichkeit der Götter*, p. 94].

Pascal David.

Ouvrage cité – W. F. Otto, *Die Wirklichkeit der Götter*, Hambourg, Rowohlt Deutsche Enzyklopädie, 1963.

Bibliographie – W. F. Otto, *L'Esprit de la religion grecque ancienne. Theophania*, trad. J. Lauxerois, C. Roëls, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006. – *Les Dieux de la Grèce*, trad. C.-N. Grimbert, A. Morgant, Paris, Payot, 1981 [mais sans les illustrations de l'édition allemande, et avec une préface de M. Détienne qui est loin d'être à la hauteur de l'ouvrage] ; *Dionysos. Le mythe et le culte*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992 ; *Essais sur le mythe*, trad. P. David, Mauvezin, TER, 1987. – J. Lauxerois, *Walter F. Otto et le sens grec du divin*, Le Mans, Éd. du Grand Est, 2009.

→ Reinhardt.

Oubli de l'être

Die Seinsvergessenheit

Sous le titre « La nécessité d'une répétition explicite de la question en quête de l'être », le premier alinéa du § 1 d'*Être et temps* énonce :

1) Que « cette question est aujourd'hui tombée dans l'oubli » alors qu'« elle a tenu *Platon* et *Aristote* en haleine dans leur recherche », et que ce que celle-ci leur a permis de « gagner », d'« arracher aux phénomènes », « s'est maintenu, *via* maints dérivés et *pentimenti*, jusque dans la *Logique* de *Hegel* ».

2) Que si elle a, certes, « donné son souffle à la recherche de *Platon* et *Aristote* », c'est « à vrai dire aussi pour s'amuïr à partir de là – *en tant que question constituant le thème d'une réelle investigation* ».

3) Que c'est « sur la base des propositions grecques dans l'interprétation de l'être » que ce sont formés les « préjugés » qui « implantent et, au travers de leur constant renouvellement, cultivent l'idée qu'il n'est nul besoin de questionner en quête de l'être ». Les principaux de ces préjugés étant en l'occurrence : 1) que « être » est le « concept le plus général et le plus

vide », 2) que c'est donc un concept qui « comme tel s'oppose à toute tentative de définition » (un « concept indéfinissable »), et 3) que c'est un concept qui n'a d'ailleurs « même pas à être défini » puisque « chacun s'en sert constamment en comprenant déjà ce qu'il entend par là » (un « concept évident », « allant de soi »). Trois préjugés, donc, que Heidegger va alors soumettre à un rapide examen eu égard à « leur racine dans l'ontologie antique elle-même ».

Cela pour aboutir au constat suivant : « Non seulement la *réponse* à la question qui s'enquiert de l'être fait défaut, mais c'est même la question qui reste obscure et erratique. » Et de là conclure à la nécessité d'une répétition de la « question de l'être *[die Seinsfrage]* » dont la première tâche devrait alors être de « pour une fois élaborer suffisamment la *position* de la question ».

Or, l'*incipit* d'*Être et temps* – à savoir l'épigraphe tirée du *Sophiste* de Platon et le commentaire qui l'accompagne – permet de comprendre comme suit cette singulière entrée en matière.

Question en quête de l'être il ne saurait à l'évidence y avoir que pour autant qu'« être » ait quelque *sens* pour quiconque s'en enquiert. Partant, tout questionnement s'enquérant de l'être se devrait de poser, avant toute autre, la « question en quête du sens de être ». Or, c'est un fait que, dans le *Sophiste*, Platon a d'une certaine manière – à propos de l'étant, en l'occurrence –, *énoncé* cette question. Mais aussi qu'il aura été le premier et le dernier à le faire. Qu'il l'aura fait tardivement. Et qu'il l'aura fait sans véritablement *poser la question*, c'est-à-dire sans faire du *sens de être* l'enjeu d'une investigation expressément poursuivie comme telle. Ce qui n'aura toutefois pas empêché la poursuite du questionnement en quête de l'être qui a fait le lit de l'ontologie traditionnelle. Laquelle se sera en l'occurrence enquise de l'« étant proprement étant *[on ontôs]* » ou, comme l'on dira bientôt, de l'« étant suprême *[ens summum]* », en tant que ce qui, au titre de « principe *[archè, principium]* » et « cause [*aitía* ou *aition, causa*] », autrement dit de fondement, aurait le pouvoir de conférer son être à l'étant. Et puis alors – comme Platon dans le *Sophiste* –, de la compossibilité de cet être de l'étant avec, entre autres, mais au premier chef, le devenir de tout ou partie des étants en tant que leur passage d'un « *ne pas être* encore » à un « *ne plus être* déjà », etc.

Mais précisément, c'est ce questionnement-là, ce questionnement en quête de l'être, certes, mais qui, parce que d'emblée orienté sur lui à partir

de l'« étant *[das Seiende]* » de telle sorte qu'il ne s'en sera enquis que comme de la *Seiendheit*, soit comme de la seule étance-même et, dès Platon, de l'étantité de ce même étant, a conduit l'ontologie traditionnelle à finalement considérer qu'au regard de ce dernier, l'être ne serait au fond que le plus général et le plus vide des concepts, c'est-à-dire des représentations de l'étant en ce qu'il est. Soit à cette manière considérer l'être qui a trouvé sa consécration dans la *Logique* de Hegel. Où celui-ci a toutefois entrepris d'établir : 1) que la vacuité de ce concept le plus général de l'étant que serait en effet un être qui serait donc tout aussi bien néant, serait cependant, au titre du négatif qu'aurait à surmonter la pensée qui aurait produit cet être en le concevant, le moteur d'un devenir alors conçu comme le processus de la production, par ladite pensée, et comme autant de déterminations siennes, soit comme autant de modes de la pensée *(modi cogitandi)*, de la totalité des déterminations ou modes d'être *(modi essendi)* de l'étant lui-même ; 2) que ce processus trouverait son aboutissement dans la vie – et c'est dire : sur le plan de l'étant, dans la vie du vivant, et sur le plan de la pensée, dans la vie de l'esprit –, en tant que la synthèse en permanence productive du général et du singulier par lui généré qui lui conférerait dans le même temps son contenu ; et 3) qu'au titre de cette « méthode » de la pensée qui, comme telle, serait « dialectique », ce même processus serait l'« âme » de tout contenu, soit rien de moins que l'Absolu ! Tel étant cependant ce qui a justement ouvert la voie à un Nietzsche qui aura par suite pu faire de l'être cette fiction de l'esprit qu'il a fallu que, sous le nom de l'« éternel retour du même », la vie du vivant imprime à son devenir afin de s'affirmer et se confirmer, elle et ce devenir sien, comme cela seul qui est. À partir de quoi l'on aura pu rejeter cette fiction elle-même comme une pure et simple fantasmagorie et ainsi se croire quitte de toute question quant à l'être de l'étant – avec laquelle il est vrai que d'aucuns auront depuis lors tenté de renouer, mais d'une manière qui, comme Heidegger le dira dans sa conférence de 1964 intitulée : *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, ne saurait « mener à rien de plus qu'à d'épigonales renaissances » (GA 14, 71 ; *Questions iv*, p. 115).

Sauf que non seulement question du sens de être, mais également réponse à cette question, autrement dit une certaine entente de l'être, il a fallu qu'il y ait eu pour que tout ce que nous venons d'évoquer, y compris ce dernier rejet de l'être, ait somme toute pu avoir eu lieu. Lesquelles, et la question au premier chef, seront cependant restées latentes. D'où la nécessité d'une

répétition de la question en quête de l'être consistant littéralement à aller « re-chercher *[wieder-holen]* » l'entente originale de l'être sous ce qui s'est du coup présenté à Heidegger comme les constructions successives de l'ontologie traditionnelle quant au seul être de l'étant, soit *via* la « déstruction » de celles-ci. Et cela de manière à être enfin en mesure de poser la question en quête de l'« être lui-même », c'est-à-dire de ce qu'afin de le distinguer de l'être tel qu'envisagé à partir non pas de son sens, mais du seul étant, Heidegger s'est finalement mis à appeler l'« estre *[Seyn]* ». Soit cette question que des années après *Être et temps*, lors de sa conférence de 1962 intitulée : *Temps et être*, Heidegger donnera à penser qu'elle revient au fond à s'enquérir de ce à la *faveur* de quoi – car à bien entendre la manière dont le dit l'allemand, c'est bien d'un « don *[Gabe]* » qu'il s'agit-là, – il se trouve que, fût-il oublié au point qu'on puisse se croire quitte d'avoir à s'en soucier, « Il y a être *[Es gibt Sein]* » pour l'être humain (voir GA 14, 5-30 ; *Questions iv*, p. 12-48). Ce dont Heidegger s'est à vrai dire enquis sa vie durant. Et cela en partant, pour commencer, de ce par où il ne pouvait que commencer, à savoir : de cet être humain qu'il s'est alors mis à entendre non pas seulement comme un étant parmi d'autres, mais comme ce singulier étant dont la « pleine essence *[Wesen]* » est être et donc avoir à être le Là de l'être.

Maintenant, il faut bien voir que l'accomplissement de cette tâche ne pouvait manquer d'en passer par la question de ce qui a somme toute permis qu'« aujourd'hui », comme dit Heidegger, soit à l'époque qui est encore la nôtre, l'« *être* [est réduit] au nul *[zum Nichtigen]* qui n'a plus aucune valeur, et n'est par suite plus qu'à proprement oublier » (GA 66, 190) – c'est-à-dire à oublier au point d'oublier qu'il est oublié (de telle sorte qu'il ne saurait en effet plus du tout en être question).

Or, comme d'ailleurs ceci qu'Il y a être déjà, pareil état de choses ne saurait être le fait du seul Là de l'être (de l'« y » d' « Il y a être ») qu'est l'être humain, et par exemple de quelque volonté ou alors inadvertance de sa part. C'est pourquoi l'un comme l'autre de ces deux états de choses ne sauraient être pensés à fond qu'eu égard à l'être lui-même, autrement dit à l'estre, et à l'« histoire-destinée *[Geschichte]* » qui s'est trouvée être la sienne dans cette pensée de l'être que Platon a achevé d'instituer sous le nom de « philosophie ». Et c'est en effet en poursuivant son questionnement dans la configuration d'une « pensée de l'estre en son histoire-destinée *[seynsgeschichtliches Denken]* » que dès le premier des

livres où, depuis le début des années 1930, il a entrepris d'articuler expressément les tenants et aboutissants de cette pensée, soit dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger en est venu à penser que l'« abandonnement de l'être *[Seinsverlassenheit]* est ce qui fait fond dans l'oubli de l'être » (GA 65, 114). Propos qu'au vu des articles du présent ouvrage qui fournissent les indispensables compléments à sa pleine compréhension, il devrait être permis de n'expliquer ici que dans les très grandes lignes.

Selon Heidegger, s'entend, qu'Il y a être (voir *Temps et être*) est proprement le don, autrement dit la « dispensation *[Schenkung]* » de l'estre en tant que *das Ereignis* (le *Es* de *« Es gibt Sein »*), et c'est dire : en tant que l'Événement de son appropriante avenance *dans* ce qui, faute de celle-ci, ne saurait être à proprement parler, soit être proprement étant. Laquelle avenance consiste en ceci que l'estre « s'abandonne à se dispenser *[verschenkt sich]* » *lui-même* (voir GA 69, 123) *dans* cela en la guise de sa vérité *(Wahrheit)*, à savoir : en la guise de la spatio-temporellement dimensionnante et ainsi « allégissante mise à couvert *[lichtende Verbergung]* » du « rien *[Nichts]* » qu'il est en tant que « vide d'espace-temps *[zeit-räumliche Leere]* » (voir avant tout GA 65, § 242), *dans* ce qui alors seulement se trouve être à proprement parler en tant qu'il se retrouve du coup spatio-temporellement « présent *[anwesend]* » et, en ce sens, *proprement étant*. Or, au regard de la pensée de l'estre en son histoire-destinée, il s'avère que dès le tout « début *[Beginn]* » du « commencement *[Anfang]* » de cette histoire dans la pensée grecque, l'estre a remis sa tout inapparente « seigneurie *[Herrschaft]* » dans l'étant, soit dans « l'étant-présent *[das Anwesende]* », à cet étant lui-même (voir avant tout GA 66, 193-194), et de telle sorte que cette seigneurie sienne s'est du coup muée en souveraineté de l'étant *sur* l'être. – C'est ainsi que l'estre a « transmis » l'être, soit la « *présence [Anwesen]* », à l'étant, de telle manière que l'être – et cela, en l'occurrence, sous le visage de la *physis*, c'est-à-dire de la « levée dans l'éclosion de la venue en présence *[aufgehende Anwesung]* » (GA 66, 201), – s'est aussitôt découvert comme l'étance-même de cet étant, soit comme sa « présence-même *[Anwesenheit]* », « la pure brillance » (Jean Beaufret) de sa présence. Et que l'estre a donc « admis » cette étance-même de l'étant comme étant *l'être en somme* (voir GA 66, 200).

Or justement, cet abandonnement, *par l'estre*, de l'être *à l'étant* au titre de l'étance-même de ce dernier, a permis que l'étant, et c'est dire, en

l'occurrence, l'étant de la *physis*, le *physei on*, paraît tenir son être, soit sa présence, non pas de l'estre en sa vérité, mais *de lui-même*. Et que son être, la *physis*, paraisse du coup consister dans le *pouvoir* d'être « de [par] soi-même *[von sich selbst]* ». Un pouvoir qu'il ne pouvait cependant qu'échoir à l'étant lui-même de mettre en lumière. Et cela, tout d'abord, du seul fait d'« apparaître *[Erscheinen]* » (voir GA 66, 193-194). Ensuite de quoi son être, la *physis*, s'est découvert comme le pouvoir de « paraître *[Scheinen]* » de soi-même à partir duquel lui, le *physei on*, pouvait apparaître de lui-même. Tel étant ce qui a finalement été entériné par l'interprétation platonicienne de l'être comme « idée *[idéa]* », soit comme la visibilité même de la chose qu'est à chaque fois l'étant, et cette chose elle-même – « l'étant proprement étant *[to on ontôs]* », – sous l'« aspect *[eïdos]* », accessible à la seule « pensée *[noûs]* », de « ce *[ti]* » qu'elle est. Une interprétation qui n'a toutefois été possible qu'à partir de ce que l'être comme *physis* aura dans l'intervalle « forcé » à se présenter comme *autre* que le *physei on*, à savoir : cet étant qui ne saurait être, c'est-à-dire apparaître, de lui-même, mais seulement par le truchement de la *technè*, soit du savoir qui préside à cette « production *[poïèsis]* » que Platon a vu consister à « conduire » l'étant « hors du néant » (*Banquet*, 205c1) « dans l'étance-même *[eis ousían]* » (*Sophiste*, 219b6-7), soit à, littéralement, le « pro-duire *[her-stellen]* », le conduire là-devant. D'une *technè* qui donc « ne fait que faire *[erst macht]* » que l'étant puisse apparaître, mais en lui conférant alors un certain aspect *autre* que celui de la matière dont elle use à cette fin. Et cela avec ceci que tel est justement ce que la pensée fait elle-même dès lors qu'elle se met à s'enquérir de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire « en tant qu'étant » – à quoi elle a en l'occurrence été amenée à s'adonner après que Parménide eut caractérisé ce dernier comme ne pouvant être que *constamment et pleinement un et identique à soi*, et qu'un Gorgias eut pu tirer de cela même que « rien n'est ». – C'est ainsi que, ce faisant, elle ne peut que reculer devant l'étant et se situer, face à lui, comme distinct de lui, et, en se posant comme telle devant lui, le pro-duire, c'est-à-dire le « poser *[stellen]* » là, au-devant d'elle, « à partir *[her]* » de lui, et cela sous un aspect *autre* que celui, divers et changeant, des choses matérielles auxquelles elle se trouve avoir affaire de prime abord. Mais précisément, de quoi la pensée aurait-elle alors bien pu tenir cette perspective dans laquelle elle s'est en l'occurrence mise à envisager le *physei on* comme quoi s'est initialement présenté l'étant en tant que tel,

sinon de l'être de celui-ci, soit de la *physis* elle-même ? Et d'une *physis* qui s'avère ainsi s'être imposée à elle comme étant, avant toute *technè* humaine, la *technè* du *physei on*, soit son pouvoir de « se faire de soi-même » tout en présentant un certain aspect – l'aspect d'une chose telle qu'en ce qu'elle est, en l'occurrence. D'où en effet les interprétations successives – non seulement platonicienne, mais aristotélicienne et autres –, de l'être et étance-même de l'étant comme cet *idéa* et *eïdos* dont telle ou telle chose matérielle sensible serait un « phénomène *[phainoménon]* » aux « aspects *[phantasmata]* » toujours changeants (voir *République*, X, 596c7-598d7) ; puis comme cet « être en œuvre *[énergeia]* » du « composé *[sunolon]* » de « forme *[morphè]* » et de « matière *[hylè]* » que sa substitution par le concept médiéval d'*actus* fera ressortir plus clairement comme *être fait* tout faisant apparaître l'étant fait comme l'*effet* de la *cause*, « efficiente », qu'il aurait dans ce qui le fait et celui qui le fait (la Création des choses naturelles par Dieu à l'instar de la fabrication des choses artificielles par l'« artisan *[artifex]* ») ; puis comme l'objectivité même du mixte de concept, en tant que sa forme, et d'intuition sensible, en tant que son contenu, sa matière, qu'est l'objet de connaissance produit comme tel par le sujet, c'est-à-dire « le je pense », en tant qu'aperception transcendantale ; etc. (sur ce qui précède, voir avant tout GA 65, 126-127 et § 97, ainsi que GA 66, 195).

Cela étant, ce qu'il y a là d'essentiel au regard de la pensée de l'estre en son histoire destinée, n'est pas même tellement que les interprétations de l'être qui viennent d'être évoquées s'éloignent toujours plus du sens original de être qui a trouvé à se dire dans *physis* : présence et présence-même de l'étant-présent – le comble de cet éloignement et alors l'oubli pur et simple de ce sens étant en l'occurrence entériné par un Marx qui se met à interpréter comme *fabrication* le processus de la production qui, chez Hegel, est encore compris comme *ce qui permet* à l'Absolu *d'apparaître* devant la conscience (voir GA 15, 323 ; *Questions iv*, p. 255). L'essentiel réside dans ce que, tout en l'entérinant, ces interprétations signalent de cela même d'où proviennent cet éloignement et cet oubli. Soit cette tournure de l'être qui, en tant que la pleine essence de l'étance-même, « transit souverainement l'histoire-destinée de l'être dans ce qu'a été la philosophie occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche » (GA 65, 127). Par quoi Heidegger entend l'« empire du se-faire *[Machenschaft]* en tant que l'être-fait de l'étant qui fait tout et constitue tout comme fait de telle façon que ce n'est

qu’en elle seulement que se détermine l’étance-même de l’étant » (GA 66, 16). Lequel aura cependant trouvé à se déployer à l’insu des susdites interprétations, qui l’ont en l’occurrence, encore que de moins en moins, recouvert. Puis au grand jour dès l’interprétation marxienne du processus de l’autoproduction de la totalité de l’étant comme processus de l’autoproduction au sens du se-faire de l’être humain *via* la reproduction et appropriation de la « nature tout entière » par son travail. Avant qu’il ne parvienne à son plein aboutissement, c’est-à-dire son extension illimitée, d’une façon que nous ne saurions toutefois vraiment comprendre, comme tout son déploiement d’ailleurs, qu’eu égard à ce qu’il ne faudrait pas manquer de nous rappeler, à savoir ceci qu’il est le « fruit » de l’abandonnement, par l’estre, de l’être à l’étant.

Ainsi nous reste-t-il à comprendre qu’en lui abandonnant l’être au titre de son étance-même, l’estre contraint l’étant, qu’il abandonne d’ailleurs du même coup à lui-même, à affirmer et confirmer *de facto* sa souveraineté sur l’être. Or, tel est précisément – cette affirmation et confirmation de soi de l’étant *contre*, pour ainsi dire, l’être lui-même, – ce qui parvient à son plus plein aboutissement à partir du moment où, par-delà les ultimes déterminations expresses de l’être que Marx et Nietzsche ont encore eu à articuler, l’être, en tant qu’empire du se-faire, s’est retrouvé ne plus être « porté » par l’étant, autrement dit ne plus « reposer sur l’étant » au titre de la « grâce » à laquelle celui-ci serait redevable d’être proprement tel, mais au contraire « dissipé » par et dans l’étant lui-même en tant que « le pleinement efficace », soit en tant que l’efficience même (ex-cause efficiente) de son être-fait (voir GA 69, 63). Et cela de telle sorte, justement, que comme nous l’avons dit plus haut, l’être ainsi réduit au nul soit alors plus qu’à proprement... oublier.

Alexandre Schild.

→ Il y a. *Machenschaft*. Nihilisme. *Physis*. Présence. Refus.

Ouvertude

C’est au traducteur d’*Être et temps*, François Vezin, que nous devons cette trouvaille qui répond fidèlement au néologisme que Heidegger a forgé en allemand : *die Erschlossenheit*. Pour formuler ce qu’il a à dire de

nouveau, Heidegger, dans les années 1920, pense encore y parvenir à l'aide parfois de néologismes. Il abandonnera lui-même cette idée pour travailler à une langue toujours plus simple. Si à l'époque d'*Être et temps*, Heidegger s'est trouvé contraint de forger le mot « ouvertude », c'est que ce mot, parmi les plus essentiels de tout l'ouvrage, ne peut pas être confondu avec « ouverture ». Ne pas distinguer entre « ouverture » et « ouvertude », tel est peut-être même le plus lourd contresens possible à la lecture d'*Être et temps*, car c'est se rendre d'avance aveugle à la *question de l'être même* qui sous-tend tout le livre et ainsi ramener l'ontologie fondamentale à une anthropologie existentielle – c'est le contresens métaphysique par excellence, qui ne fut pas seulement celui de Husserl, mais de toute la vague existentialiste et, depuis les années 1950, d'une importante partie de la réception universitaire de Heidegger en France.

Dans *Être et temps*, c'est dans le noyau de l'analytique existentiale que constitue l'analyse de l'être-au en tant que tel (§ 28-34) et au décisif § 44 sur la vérité, qu'est pleinement déployée la notion d'ouvertude. L'être humain n'est plus pensé comme l'intériorité close d'une conscience qui se rend présent le monde dans la représentation (Descartes, Kant) ou qui s'ouvre intentionnellement à lui (Husserl), mais en tant que Dasein, il est d'emblée triplement ouvert (au monde, aux autres et à soi-même) à partir de l'être. C'est le *da* (« là ») de Dasein, précise Heidegger, « qui suggère cette essentielle ouvertude » (§ 28), où nous comprenons que ce *là* n'est rien de spatial (comme dans l'expression « être-là »), mais la dimension au sein de laquelle peut *être* l'être humain en tant qu'il est à chaque fois rapport ouvert à l'être : « ''Là'', non pas démonstratif (comme le ''là'' de là-bas), ontique, / mais au contraire : ekstatique – donne sa dimension à / la déclosion où chaque ici et maintenant et tout ce qui est du même genre déploie sa présence », écrira-t-il plus tard (*Études heideggeriennes*, n° 27, p. 9). Le penseur souligne donc que : « Le Dasein est son ouvertude » (§ 28), le verbe « être » ayant ici un sens éminemment actif. Autrement dit : en tant que Dasein, l'être humain *a à être* son ouvertude, il a à *être le là* où s'articule, en amont de toute subjectivité, le rapport à l'être. L'ouvertude – qui est chaque fois pour le Dasein la sienne : *je-meinig* – ne désigne donc pas la passivité d'un état, mais la dimension où s'origine la plus haute responsabilité de l'humain : la responsabilité d'être. Puisqu'être son ouvertude veut dire « avoir à être son ''là'' », l'être humain se voit *librement* mis devant la responsabilité d'être ou de ne pas être son là, c'est-à-dire

d'être ouvert à son ouvertude ou de s'y fermer. Et c'est à partir de ces deux modalités possibles (ouverture à l'ouvertude ou fermeture à l'ouvertude) que prend sens, hors de toute morale, la distinction à l'œuvre dans tout *Être et temps* entre l'être en propre et la manière d'être improprement. En tant que modulations de l'ouvertude, *tous* les modes d'être du Dasein (l'être-ensemble, l'être-envers-la-mort, etc.) sont donc dans une tension factive, selon tous les degrés possibles, entre l'extrême fermeture à l'ouvertude (le dévalement) et l'être le plus propre. Mais les deux modalités fondamentales d'être à partir desquelles se découvre l'ouvertude du là sont : la *disposibilité (Stimmung)* et l'*entente (Verstehen)*, qui sont elles-mêmes déterminées par la *parole*. En effet, partout et toujours, le monde s'ouvre à nous selon une certaine disposition tonale et à partir d'une certaine entente de l'être dans laquelle s'articule la possibilité d'un *sens*. Sans pouvoir tout détailler, il faut noter que la bouleversante césure hors de la métaphysique que constitue *Être et temps* réside dans le fait que tout est repensé à partir du phénomène de l'ouvertude. Ainsi, pensés à partir de l'ouvertude du Dasein, les sentiments ne sont pas des affections du sujet, mais des tonalités qui découvrent le monde sous un certain jour (§ 29) ; la parole n'est pas prise dans la théorie métaphysique et linguistique du signifiant et du signifié, mais s'articule notamment à travers l'écoute et le silence comme un dévoilement (§ 34) ; la vérité n'est pas d'abord rectitude d'un accord dans le jugement, mais l'*ouvert sans retrait* au sein duquel eksiste l'être humain (§ 44) ; la résolution n'est pas décision volontariste d'un sujet, mais présence d'esprit du Dasein qui s'ouvre en sa conscience morale à sa vérité propre et à celle des autres (§ 60) ; le temps, enfin, n'est pas compte d'un écoulement linéaire, mais maturation des ekstases temporelles où se déclôt *(lichtet)* le là (§ 69).

Reste un point essentiel : en allemand, *Erschlossenheit* se compose de la particule *er-* qui est ici un indice d'ouverture et d'accomplissement (à la page 75 d'*Être et temps*, Heidegger rapproche *Erschlossenheit* d'*Aufgeschlossenheit* : « décloseté »), et d'un radical issu du verbe *schließen* qui signifie « fermer », mais au sens de « serrer », « embrasser », « joindre », voire « inclure » ; le mot nomme ainsi l'ouvertude qui se déclôt à partir de l'ajointement où l'être humain est comme embrassé en l'être même. Mais l'ouvertude n'est dès lors pas seulement celle du Dasein, car l'être même, en se donnant, semble aussi se déployer comme ouvertude si nous nous en remettons à l'expression « ouvertude de être » qui apparaît à

trois reprises dans *Être et temps* (p. 38, 147 et 437). Ainsi, cette ouvertude de être qui dispense au Dasein l'ouvertude de son là inscrit *Être et temps*, comme à l'insu du penseur, dans l'histoire même de l'être telle que Heidegger la méditera quelques années plus tard. C'est le jeu de cette double ouvertude, en outre, qui explique, comme y insiste Heidegger dès *Être et temps*, qu'à rebours de toute anthropologie le « Dasein ne se déduit pas d'une idée de l'homme », mais pense l'homme en sa plus haute dignité comme cet *être* qui *a à être humain*, c'est-à-dire comme être qui s'ouvre proprement à lui-même en se laissant engager dans ce que Heidegger nommera plus tard – quoique le mot apparaisse au § 28 d'*Être et temps* : *« die Lichtung des Seins »*, la déclosion ou l'allégie de l'être.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – M. Heidegger, « Die ''Seinsfrage'' in *Sein und Zeit*. Das Transzendentale in *Sein und Zeit »*, *Études heideggeriennes*, n° 27, Berlin, Duncker & Humblot, 2011.

→ Concept. Conscience morale. *Dasein*. Engagement. Entente. Être-chaque-fois-à-moi. Être en propre. Être le-là. Factivité. Fourcade. Humanisme. Liberté. *Lichtung*. Proximité et lointain. Question de l'être. Résolution. Responsabilité. *Stimmung*.

P

Panikkar, Raimon (1918-2010)

L'amitié entre Martin Heidegger et le théologien catholique Raimon Panikkar, spécialiste de la pensée védique et pionnier du « dialogue interreligieux » entre le monde chrétien occidental et celui de la tradition indienne, offre l'occasion de remarquer exemplairement un trait qui parcourt d'un bout à l'autre le *chemin de pensée* de Heidegger, c'est-à-dire l'ouverture à l'écoute de la pensée des traditions « autres ». Au début de la conférence *Science et méditation*, Heidegger évoque l'« indispensable dialogue avec le monde de l'Orient asiatique », dont le « dialogue avec les penseurs grecs et leur langue » constitue le « présupposé » (GA 7, 41 ; *Essais et conférences*, p. 52). Comme s'en souvient Panikkar, cet « indispensable dialogue » fut souvent au cœur des conversations avec Heidegger (voir *Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 173-78). L'idée de Panikkar selon laquelle la pensée indienne pouvait se présenter comme un intermédiaire entre la pensée occidentale et celle de l'Extrême-Orient japonais lui paraissait « très suggestive » (p. 175).

C'est en 1953 qu'eut lieu la première rencontre entre les deux hommes, à l'occasion d'une conférence que le jeune théologien tint à l'université de Fribourg à l'invitation de Max Müller. Cette première rencontre dans la maison fribourgeoise de Heidegger, Panikkar la décrit chaleureusement comme le surgissement d'un « amour au premier regard » (p. 173). « On nous avait à peine introduits l'un à l'autre qu'on était déjà passionnément au cœur de la chose même : une dispute en règle sur Dieu », raconte Panikkar (*Incontri con Heidegger*, entretien avec M. Borghi). Les rencontres se firent plus fréquentes dans les années suivantes, à l'époque où Panikkar travaillait intensément à la traduction des *Vedas* et faisait la navette entre l'Inde et l'Europe.

> Lorsque j'allais visiter Heidegger je préparais soigneusement des questions à lui poser. Mais à la fin de l'après-midi qu'on passait ensemble, je réalisais qu'on n'avait même pas touché à mes questions. Ce n'était pas moi qui lui posais des questions, c'était plutôt lui qui m'en posait tout le temps !

Heidegger interrogeait passionnément sur les *Vedas*, sur les *Upanishad*, avec ce que Panikkar appelle « un étonnant *Wissensgier* », une volupté d'apprendre doublée d'une formidable « capacité d'écoute ». L'entente védique de l'être et du néant, le rapport du penser à la langue mère, ainsi que la situation de la pensée indienne par rapport à l'occidentalisation du monde, étaient au cœur des entretiens intenses entre les deux, qui se poursuivirent régulièrement jusqu'aux années 1970. « Il ne s'intéressait pas aux discours sur ''sa philosophie'' : il s'intéressait uniquement à *la chose même*. »

En 1971, Panikkar partit aux États-Unis, où l'université de Californie lui avait offert la chaire de philosophie des religions. Le rapport se poursuivit, à travers des rencontres moins régulières et des lettres. C'est au « professeur Panikkar et à ses élèves », qu'est adressée une des dernières lettres de Heidegger, le 18 mars 1976. Elle contient le poème *Sprache* – « Langue mère » (GA 13, 229).

Maurizio Borghi.

Ouvrages cités – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – R. Panikkar, *Incontri con Heidegger*, entretien avec M. Borghi, sur le site Internet www.eudia.org.

→ Europe. Japon.

Paris

Paris semble avoir été longtemps, pendant une quarantaine d'années, absent de l'horizon de Heidegger. Engagé comme il l'était dans le travail qui devait aboutir à *Être et temps* et aux publications qui lui font immédiatement suite, il ne regardait nullement dans cette direction. Tout au plus avait-il sur Paris de vagues souvenirs scolaires et les habituels lieux communs sur la tour Eiffel et la galerie des Glaces ; la guerre de 1914-1918 et son pesant souvenir dans les années suivantes constituent certainement un sérieux obstacle, mais la lecture de Rilke a pu, le jour venu, lui ouvrir des aperçus un peu plus significatifs. En fait il a fallu le congrès Descartes de 1937, où il n'est finalement pas allé (GA 16, 347), pour qu'un début d'interrogation concernant la France commence à vraiment se dessiner, ce qui coïncide d'ailleurs avec les visites que lui rend Henry Corbin et un court

voyage qu'y fait son fils Hermann vers sa quinzième année. En 1945 – « Allemagne année zéro » – des nouvelles de France se mettent à affluer et sont pour lui une lueur d'espoir. À Paris, la saison est à l'existentialisme et voici que F. de Towarnicki, débarqué chez lui, endosse l'habit du « messager de la Forêt-Noire ». Dans les années suivantes, l'habitude lui viendra vite d'écrire sur des enveloppes : 9, passage Stendhal, Paris XXe. Il a désormais un point d'attache dans cette ville.

Heidegger n'a pas été longtemps à Paris, mais les cinq ou six jours qu'il y a passés avec sa femme, à la fin du mois d'août 1955, avant le colloque de Cerisy, ont compté dans sa vie et ils en gardaient tous deux un heureux souvenir. De leur séjour passage Stendhal, des promenades et des visites qu'ils ont faites, Jean Beaufret a rappelé l'essentiel dans le tome IV de *Dialogue avec Heidegger* (p. 86). Il existe une photo où l'on voit Mme Heidegger faisant le marché rue des Pyrénées. Il y eut évidemment la rencontre avec René Char. Il y eut aussi, beau moment de retrouvailles, un déjeuner chez Joseph et Madeleine Katz, qui habitaient alors avenue Émile-Zola. Le parcours du quartier Latin comporta une halte reposante au bord du bassin des Ernest...

Il va sans dire que Heidegger serait volontiers revenu à Paris, mais les divers projets conçus en ce sens n'aboutirent pas. Merleau-Ponty voulait le faire inviter au Collège de France, mais il mourut brusquement peu après en avoir annoncé l'intention. Il a été question qu'il vienne à l'École normale supérieure ; pressenti, il avait donné son accord mais Jean Hyppolite ne donna pas suite à l'invitation. Il a été tenté de venir pour le quatre-vingtième anniversaire de Braque mais des obligations familiales ne lui ont pas permis de faire le déplacement. Pour le colloque Kierkegaard de l'Unesco (avril 1964) il fut convenu que ce serait Jean Beaufret qui lirait à sa place, et dans une traduction française, sa conférence (voir *Questions iv*, p. 109 s.). L'essentiel pour lui était qu'il avait à Paris quelques amis dont il attendait des nouvelles (« Que devient Pierre Aubenque ? ») et dont il aimait recevoir la visite (occasion pour lui, par exemple, de voir le catalogue de l'exposition Matisse du Grand Palais).

En février 1929, E. Husserl a fait deux conférences dans l'amphithéâtre Descartes de la Sorbonne. Il est évidemment anormal que Heidegger n'ait jamais été invité à prendre la parole à l'Université de Paris.

François Vezin.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985.

Bibliographie – M. Heidegger, *Pour en venir à s'expliquer ensemble sur le fond* (1937), dans *Écrits politiques*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 155 s. (voir Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973, p. 9 s.). – J. Beaufret, *En France*, dans Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977 et *Dialogue avec Heidegger*, Paris, t. IV, p. 86.

→ Beaufret. Cerisy. Corbin. Towarnicki.

Parménide (*acmè* dans la 69e Olympiade, 504-500 av. J.-C.)

ἔστι γὰρ εἶναι – disent les trois derniers mots du premier vers composant le VIe fragment du *Poème* de Parménide – littéralement et sans encore traduire : *Est en effet être*. « Sur cette parole, raconte Heidegger lors de la dernière séance de son ultime séminaire, longtemps, je me suis interrogé ; longtemps même je m'y suis empêtré. Car ne rabaisse-t-elle pas l'être au niveau de l'étant ? Seulement de l'étant on peut dire qu'il est. Or voici que Parménide dit : l'être *est* » (*Questions iv*, p. 336).

Pour se dépêtrer de cette tautologie tant inapparente que proprement inouïe, au nom de laquelle s'éprouve en son irruption natale la pensée grecque, peut-être faut-il d'abord entreprendre de la déployer comme telle, de déplier le diptyque à partir duquel parle en grec le verbe « être » et écrire en toutes lettres : étant : être : le même. À cette tautologie originairement phénoménologique, Heidegger pose alors deux questions. La première est encore directement tournée *vers* Parménide : comment entendre d'une oreille grecque ce verbe « être » ? Comme l'a montré *Être et temps*, à partir du moment où il a parlé grec, être s'est temporé en présent pour dire en propre l'entrée en présence. Notre fragment se laisse donc désormais traduire : « Elle entre en présence l'entrée en présence même. » Mais la tâche de la pensée n'est pas seulement de penser *zurück zu den Griechen*, en rétrocédant jusqu'aux Grecs, mais *über das Griechische hinaus*, en dépassement du monde grec lui-même. Voilà pourquoi la seconde question que pose ici Heidegger est révolutionnaire – au sens où elle nous fait revenir jusqu'à ce point de non-pensée où s'ouvre la possibilité de toute pensée : à partir *d'où* et comment l'entrée en présence entre-t-elle en

présence ? Or, la réponse à cette question, si elle a bien été formulée par Parménide, n'a jamais été pensée en tant que telle par les Grecs : l'entrée en présence entre en présence à partir du *cœur qui point ne tremble d'Ouvert-sans-retrait* (*Poème*, I, 29), elle séjourne à même l' Ἀλήθεια *à la belle circularité*. Le cœur qui point ne tremble de la « vérité » (entendue de manière grecque comme libération hors de l'abritement que constitue son propre retrait) n'est rien d'autre que τὸ ἐόν lui-même, le *diptyque (Zwiefalt)* resté à jamais replié de l'étant|être. Voilà qui est indémontrable, explique sobrement Heidegger lors de son ultime séminaire, et s'apparente à ce que Goethe appelait *reine Bemerkung*, la pure et simple notation : épreuve de haute lutte qui se fonde sur ce qui apparaît au regard – autrement dit : « Voici que s'ouvre la clairière de l'être. » C'est en ces termes si peu grecs que J. Beaufret traduira à partir des années 1970 le ἔστι γὰρ εἶναι parménidien – comme si, pour lire et traduire Parménide, il fallait véritablement faire l'effort historial de dés-apprendre le grec.

La *lecture* de Parménide – relecture à hauteur de l'articulation entre le premier et le tout autre commencement de la pensée – constitue donc et sans conteste une des plus belles clefs qui soit pour nous permettre d'entrer dans la pensée de Heidegger. Comme le souligne J. Beaufret, là où d'autres n'ont fait qu'*envoyer se repaître un œil pour ne pas voir* (frag. VII, 4), Heidegger, pour sa part, a véritablement lu Parménide. Qu'y a-t-il lu ? L'épreuve de haute lutte d' Ἀλήθεια telle qu'elle s'articule poétiquement et phénoménologiquement comme apparition fulgurante de la question de l'être ; la nomination du rien comme expérience fondatrice du philosopher ; la trouée de la différence ontologique dans son impensé historial, l'impossible dépliage du diptyque étant|être ; la première tentative diacosmique de sauver les phénomènes... Mais il faut ici prendre garde : cette clef parménidienne n'a rien d'une clef universelle ; elle s'apparente plutôt à celles que, dans le *Poème*, tient Δική au seuil des *portes qui ouvrent sur les chemins du Jour et de la Nuit*, là où nous accueille avec bonne grâce la déesse Ἀλήθεια – *clefs d'alternance*, ou *clefs à double usage*, comme le traduit J. Beaufret. Le Dialogue avec Parménide peut nous réserver quelques surprises...

Il n'est pas peu dire en effet que Heidegger n'aura eu de cesse, sa vie entière, de lire et méditer Parménide. Premier jalon : en 1915-1916, le tout premier cours que délivre le jeune *Privatdozent* de l'université de Fribourg

est consacré à Parménide. Dernier jalon : peu après son dernier séminaire, celui de Zähringen, Heidegger écrit le 19 novembre 1973 à H. Arendt :

> Lors du dernier séminaire, une lueur m'est venue sur Parménide, dont le texte m'a donné bien du fil à retordre durant les cours et les exercices. Si tu viens ce printemps, tu pourras en voir quelques attestations.

En même temps, il faut bien le reconnaître, nous ne possédons (jusqu'à présent) aucun texte véritablement primordial de Heidegger sur Parménide. Nous n'avons, pour résumer, évidemment aucune trace de la toute première leçon de 1915. Ensuite il est question de Parménide dans une dizaine de pages du cours de 1935, *Introduction à la métaphysiqu*e, le premier cours où Heidegger, pour mettre en évidence la limite constitutive de la métaphysique, fait pour la première fois devant ses étudiants le pas qui rétrocède en éclairant les délimitations essentielles *du* métaphysique d'une lumière originellement non métaphysique, à savoir celle qui émane des paroles de Sophocle, Pindare, Héraclite et Parménide. De manière paradoxale, le cours du semestre d'hiver 1942-1943, bien qu'intitulé *Parménide* (GA 54), n'étudie pas un seul vers du *Poème* (alors que dans les deux cours tenus à la même période consacrés à Héraclite, Heidegger se livre à l'interprétation vivante, détaillée et proprement magistrale de très nombreux fragments d'Héraclite) – ce cours « sur » Parménide, par ailleurs un des cours peut-être les plus passionnants de Heidegger sur le monde grec, s'articule à partir d'une seule et même question : en quelle mesure ἀλήθεια peut et *ne* peut *pas* se laisser traduire par *Unverborgenheit* (désabritement, ouvert sans retrait) ? En ce sens, bien qu'il ne porte pas « sur » Parménide, il s'agit bien d'une réflexion entièrement parmédienne, car elle se confronte à la manière dont les Grecs n'ont pas su penser le cœur d'ἀλήθεια, à savoir la λήθη. L'étude la plus stimulante en même temps que la plus suivie et la plus précise, nous la trouvons finalement dans les cinq dernières leçons de la seconde partie (celle du semestre d'été 1952) de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* – sans oublier les deux versions de la toute dernière leçon du cours que Heidegger n'avait pas eu le temps de prononcer, la version originale publiée en annexe au tome 8 de l'édition intégrale et traduite dans le nº 70 (juin 2001) de la revue *Philosophie*, ainsi que la version remaniée publiée sous le titre de *Moira* dans *Essais et conférences*. L'étude, pour l'essentiel, est une interprétation *littéralement* intégrale des huit premiers mots, cette fois, du premier vers composant le

VIe fragment : Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ἐον ἔμμεναι – soit dans l’ordre de la parataxe : « Il-sied : laisser-se-dire et garder-en-penser aussi : étant être. »

En dépit de cette présence relativement restreinte de la lettre du *Poème* dans les cours et les textes publiés, le dialogue que Heidegger mène avec Parménide configure en son rythme propre l’ensemble de son chemin de pensée, n’étant rien d’autre que la figure que prend son dialogue avec le commencement grec de la pensée. Pour commencer à l’entendre, pensons au titre inspiré qu’Ernst Buschor, l’historien d’art, avait donné à l’un de ses cours sur la statuaire grecque : *La Sculpture grecque de Parménide à Plotin* ! Heidegger, qui appréciait le travail de Buschor, commente en ces termes le titre en question : « Ni l’un ni l’autre n’a été sculpteur. Mais l’un a marqué, au début du destin grec, l’horizon à l’intérieur duquel allaient apparaître les œuvres et les actes de ce peuple... » (GA 75, 224 ; *Séjours*, p. 32). Autrement dit, apprendre à voir l’Aphrodite de Cnide de Praxitèle ou prendre la mesure du Parthénon – c’est déjà aussi savoir lire un fragment de Parménide ! Nous sommes ici directement aux prises avec la force d’initialité propre au commencement grec, qu’il prenne la forme de la fondation de la cité, de la naissance de l’art plastique, de l’irruption de la tragédie ou de l’origine éléatique de la philosophie : chaque fois, sans du tout être identiques ou équivalents, ces moments fondateurs font retour vers le Même – là où le « langage devient la parole même de l’*être* que présuppose à son principe toute manifestation de l’étant. Mais il demeure dans tous les cas que le dire de la parole n’est jamais là que *pour* l’initialité du *dédit* qui nous rappelle depuis toujours au silence de l’inacquittable, et dont l’abstention inapparente soutient toute possibilité de fondation ».

Cette analyse de la manière dont, à partir de l’ἀλήθεια fondatrice, dire et dédire s’articulent au sein de l’initial, n’est pas de la main de Heidegger, mais de celle de Jean Beaufret (Parménide, *Le Poème*, p. 11) – tant il est vrai que pour nous, en France, les *clefs à double usage* portent également l’empreinte à nulle autre pareille du dialogue que J. Beaufret, par l’intermédiaire de Parménide, a mené avec Heidegger. Lorsqu’en 1946 il fait la connaissance de Heidegger, ce dernier l’avertit malicieusement qu’il lui faudra étudier Aristote une vingtaine d’années pour le « rejoindre », c’est-à-dire pour saisir ce dont il est vraiment question dans *Être et temps* ; tout en se plongeant réellement dans la lecture d’Aristote, J. Beaufret – c’est la marque de son génie – a tenté de prendre Heidegger en quelque sorte à rebours en partant de Parménide, et cela bien sûr dans un esprit aux

antipodes de toute perspective archéologique, fût-elle philologique, car, écrivait-il, « remonter jusqu'à Parménide, c'est bien plutôt, pour un homme d'aujourd'hui, se mettre d'intelligence avec son temps ». En 1955, le dialogue est véritablement lancé avec la publication par les PUF de sa traduction du *Poème* précédée d'une introduction. Il n'est pas interdit de considérer ce petit livre de 93 pages (réédité aujourd'hui dans la collection « Quadrige ») comme l'un des plus beaux joyaux de la philosophie française du XXe siècle – à condition d'ajouter immédiatement qu'il ne fut qu'un point de départ : J. Beaufret n'a cessé dès lors de lire Parménide au point de donner, en 1967, une seconde traduction intégrale (publiée en 1973 sous le titre de « Lecture de Parménide » dans le premier volume de *Dialogue avec Heidegger*), puis en 1982, l'année de sa mort, une troisième traduction (chez Michel Chandeigne), tout aussi différente de la seconde que celle-ci l'était de la première. Lire de manière synoptique ces trois traductions, c'est véritablement faire l'épreuve de ce qu'est une traduction ; et en un certain sens c'est bien dans les différents textes de J. Beaufret (y compris dans ses carnets encore inédits) que se donne à découvrir le « Parménide » de Heidegger.

Un des mérites les plus reconnus de la lecture de J. Beaufret tient dans son interprétation décisive des très controversés vers 31-32 du premier fragment. La Déesse accueille le voyageur avec l'injonction de s'enquérir tant d'ἀλήθεια dont le cœur point ne tremble que des avis (δόξαι) des mortels où rien n'a fond dans l'ἀλήθεια ; mais la Déesse d'énoncer aussitôt une troisième injonction :

> Voici encore ce que tu auras à voir : comment ce qui, diversement, se donne à voir (τὰ δοκοῦντα), il était dans son lot qu'il se montre à bon titre, lui, qui, traversant tout, perce partout.

De manière résolument phénoménologique, J. Beaufret explique que ces fameux δοκοῦντα de la troisième voie ne sont pas de simples opinions, ni des apparences ou des illusions voisines du non-être, mais les phénomènes – les choses mêmes dans tout l'éclat et dans toute la gloire de leur apparition (δοκεῖν) « au lieu unique et central de leur manifestation ». Par conséquent l'opposition parménidienne de l'être et du non-être « ne correspond nullement à une démarche qui nous détournerait des étants pour les faire abandonner à un quasi-néant, mais à la mise en branle de l'opposition fondamentale qui les fait apparaître dans leur ''vérité'' ambiguë, c'est-à-dire selon ces retours de présence et d'absence en lesquels

ils n'ont jamais fini de virer ». C'est du plus intime de l'être que naissent les phénomènes, comme c'est « au plus intime de l'ἀλήθεια que se situe l'origine de la nécessité de la δόξα, dans la mesure où la réciprocité si souvent attestée par la philosophie grecque de l'ἀλήθεια et de l'ἐόν est coextensive à la Différence... », entendons : la différence inscrite dans le pli du participe ὄν ou ἐόν : l'étant|être (Parménide, *Le Poème*, 1955, p. 47-48).

Parce qu'il est le premier à articuler être et vérité, le *Poème* de Parménide est bien le premier texte « philosophique » de tous les temps ; en ce sens, entrer dans Parménide, c'est faire, de manière contemporaine *(seynsgeschichtlich)*, l'épreuve de la lecture – de la première lecture, celle qui décide si nous sommes à même de lire ou pas. De ce point de vue, comme le raconte J. Beaufret :

> Heidegger ressemble à un instituteur qui, dans l'obscurité d'un texte, apprend à distinguer des lettres, à former des syllabes, à grouper des mots. Avant lui, c'était là, sinon le non-sens, du moins le point faible : les mots étaient déjà groupés en phrases ; quant aux lettres, n'en parlons pas !... Heidegger, au contraire, montre tout cela : il en résulte cette chose nouvelle qui s'appelle la lecture [F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 143].

Le plus bel exemple de lecture magistrale est bien celui que nous livre l'instituteur Heidegger dans les cinq (plus une) dernières leçons de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* où il déchiffre mot à mot les huit premiers mots du VIe fragment :

> Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐον ἔμμεναι.

Pour entrer dans la phrase, Heidegger demande d'abord que nous nous libérions de l'ordre grammatical de la syntaxe afin de suivre l'ordre des mots grecs – la parataxe : « nécessaire : le dire comme la pensée aussi bien : étant : être ». Pensons ici, sans rien préjuger, à la puissance de dévoilement propre au langage infantile (7e leçon) : « Un enfant dit, par exemple, d'un chien qui passe à côté de lui : ''Ouah, ouah, méchant, mordre''. » Parménide n'a évidemment rien de primitif (ce primitivisme qu'on a appelé présocratique...), et c'est justement pourquoi il faut lui restituer le sens de l'évidence originelle élémentaire. Par conséquent et pour les mêmes raisons, il est en tous points impossible, martèle Heidegger, de traduire λέγειν par « dire » et νοεῖν par « penser », car même si c'est exact d'un point de vue lexicographique, cela ne *veut* ni ne *peut* rien « dire ». C'est un contresens historial, puisque ces deux verbes précisément (8e leçon)

« constituent dans leur appartenance mutuelle ce à partir de quoi le foyer de la pensée pour la toute première fois commence à s'allégir dans un de ses traits fondamentaux ». Λέγειν voulant dire en grec « mener quelque chose au paraître et le laisser être posé devant » et νοεῖν « prendre en garde », c'est bien dans leur articulation mutuelle que s'annonce ce que penser veut dire, à savoir ce qu'Aristote nommera plus tard ἀληθεύειν (avérer) : libérer de l'abri du retrait et laisser ainsi dans sa liberté l'ouvert sans retrait désabrité. C'est du sein de l'ἀλήθεια en effet que nous entendons le diptyque étant|être appeler les mortels à penser en les initiant à l'articulation de λέγειν et de νοεῖν – autrement dit, comme le traduit J. Beaufret :

> Qu'il soit donc en lui-même aussi bien confié à son déploiement que gardé tel par la pensée, étant-être.

Cette lecture *élémentaire* du premier vers du VIe fragment nous permet du même coup de faire entendre la parole du plus célèbre des fragments parménidiens, le IIIe :

> ... τὸ γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Mais là non plus, il n'y a pas de lecture qui tienne sans une leçon de grammaire phénoménologique. Conformément à la grammaire classique, le τὸ αὐτό (le même) doit « être considéré comme le prédicat sur lequel porte l'accent d'une phrase qui, grammaticalement, a le νοεῖν pour sujet » (12e leçon ; GA 8, 263). Et c'est ainsi que toute la tradition philosophique a lu ce fragment : « Penser et être sont le même. » Mais au § 7 d'*Être et temps*, Heidegger en appelait déjà à une autre « grammaire » – laquelle qui pour n'être plus grecque va justement nous permettre de réentendre parler le grec : « C'est *seulement* à la faveur d'un pas en arrière accompli par la pensée, d'un pas *en arrière* qui n'est plus grec et même, plus généralement qui n'est plus ontologico-métaphysique, que le τὸ αὐτό peut et même demande à être lu comme ''sujet'' d'une phrase » – autrement dit, comme le traduit J. Beaufret :

> le Même, en vérité, est à la fois penser et être.

Heidegger achève son analyse en ces termes :

> Le τὸ αὐτό nomme dès lors l'*aître* encore impensée de l'Ἀλήθεια, pour autant qu'elle se déploie dans le dédoublement de l'étant|être qui, quant à lui, requiert le λέγειν & νοεῖν, même si

l’ Ἀλήθεια n’abrite jamais en elle-même la provenance essentielle du χρή « il sied » du frag. VI, vu que celle-ci, c’est à partir d’une réserve plus grande qu’elle advient.

Comme le note Heidegger dans les marges de son exemplaire, la pensée grecque n’est pas allée plus loin (GA 8, 234). Penser cette réserve, entrer au cœur du Même, le dire comme *Lichtung* de l’être (allégie ou clairière de l’être) à même le *Da-sein*, telle est la tâche que s’est assignée en propre la pensée de Heidegger en vue d’un autre commencement de la pensée.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – Parménide, *Le Poème*, trad. J. Beaufret, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1955 (rééd. Paris, Michel Chandeigne, 1982). – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d’un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

Bibliographie – I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit* [§ 9-12 sur Parménide], Berlin, Duncker & Humblot, 2001 ; « Πειθώ. Parmenides II, 4 », *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Herrmann*, P.-L. Coriando (éd.), Berlin, Duncker & Humblot, 1999. – A. Lowit, « Que signifient les δοκοῦντα du *Poème* de Parménide ? », *Études heideggeriennes*, nº 12, Berlin, Duncker & Humblot, 1996. – E. Martineau, « Le ‘‘cœur’’ de l’*alèthéia* », *Revue de philosophie ancienne*, nº 1, Bruxelles, Ousia, 1986. – H. P. Padrutt, *Und sie bewegt sich doch nicht/Parmenides im epochalen Winter*, Zurich, Diogenes, 1991.

→ Abritement. *Alèthéia*. Beaufret. Buschor. Différence ontologique. Héraclite. Langue grecque. Platon. Reinhardt. Riezler.

Parole

→ *Sprache*.

Parti nazi (NSDAP)

Au summum de la crise économique et du marasme politique, l’année 1932, en Allemagne, fut marquée par non moins de cinq élections, dont

celle, retentissante, du printemps où pour la première fois Hitler se présentait en personne (contre von Hindenburg à la présidence) et à la suite de laquelle le parti nazi atteignit son meilleur score avec 36,7 % des voix au second tour. Quant à Heidegger, c'est à l'occasion de l'élection du Reichstag le 6 novembre 1932 qu'il a voté pour la première fois pour le Parti national-socialiste des travailleurs allemands (NSDAP), alors qu'il n'avait jamais manifesté jusque-là la moindre position politique et que les allusions qui apparaissent dans sa correspondance avec Elfride en juin 1932 ne révèlent que de sérieuses réserves à l'égard des nazis. Dans la période d'extrême confusion qui fait suite à la dissolution du Reichstag le 4 juin, il évoque dans la lettre du 9 juin 1932 l'« agitation bouillonnante et le fatras équivoque des nazis » auquel il trouve même plutôt supérieure la « dialectique systématique qui vient de Hegel » propre au communisme. Deux jours après la levée de l'interdiction sur les SA, il note le 18 juin :

> Le « niveau » dans le *Völkische Beobachter* est de nouveau en deçà de toute critique – si par ailleurs le mouvement n'avait pas une mission, on pourrait être saisi d'horreur.

Le 20 juin, tandis qu'il relit de l'histoire grecque et se demande comment la situation présente a pu en arriver là :

> Même si les nazis acculent chacun à prendre beaucoup sur soi, c'est toujours mieux que cet empoisonnement sournois auquel nous avons été exposés au cours des dernières décennies alors que les mots « culture » et « esprit » n'étaient plus que des slogans.

Dernière allusion, enfin, le 15 octobre 1932 : « Les nazis ne sont en rien à la hauteur », et : « Le pressentiment se confirme, selon lequel les nazis n'ont aucune personne éduquée ni expérimentée. » Telle est la disposition de Heidegger un mois à peine avant de voter pour ce parti dont l'atout majeur est de passer alors pour « un parti populaire capable de s'élever au-dessus des divisions de classes et de religions et de représenter la nation tout entière » (A. Bullock, *Hitler et Staline*, t. I, p. 236). Cependant, même ce vote ne semble pas impliquer pour Heidegger un véritable engagement en faveur du NSDAP, comme le laissent entendre des propos adressés le 16 décembre 1932 à Rudolf Bultmann, qui nous aident à comprendre son état d'esprit :

> Que je sois membre de la NSDAP est un bobard *[Latrinengerücht]* – comme on disait dans l'armée – que n'importe qui colporte ces derniers temps ; car j'ai déjà reçu plusieurs demandes allant dans ce sens. *Je ne suis pas membre de ce parti* et ne le serai jamais – tout aussi peu que j'ai été membre de n'importe quel autre parti auparavant.

Pour comprendre qui est Heidegger, il est bon de méditer ce propos de Georges Braque dans le recueil *Le Jour et la Nuit* qu'il appréciait spécialement : « Ne jamais adhérer. » En ce sens, il est caractéristique que Heidegger n'ait pas fait figurer son nom sur la liste, publiée dans le *Völkische Beobachter*, le 4 mars 1933, des universitaires allemands invitant à voter pour le parti nazi. En ce qui concerne l'élection du lendemain, nous ne possédons qu'un témoignage oral : à François Fédier qui lui a posé la question, Heidegger a répondu qu'il n'avait pas voté pour le parti nazi.

Dans la réalité quotidienne de l'époque hitlérienne, cette fondamentale non-adhésion se traduit par le fait que, comme Heidegger l'a confié à Frédéric de Towarnicki, il n'a « *jamais* fait le salut hitlérien » (« Visite à Martin Heidegger », p. 723). Plusieurs témoignages le confirment, dont celui de Walter Biemel :

> Il n'y a pas un cours, un séminaire où j'ai entendu une critique aussi claire du Nazisme qu'auprès de Heidegger. Il était d'ailleurs le seul professeur qui ne commençât pas son cours par le *Heil Hitler* réglementaire. À plus forte raison, dans les conversations privées, il faisait une si dure critique des nazis que je me rendais compte à quel point il était lucide sur son erreur de 1933 [cité par J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, p. 283].

Un autre ancien étudiant a tenu également à le faire savoir dans le journal *Die Zeit* :

> Il se peut que le fait paraisse aux générations futures n'être qu'un petit détail sans importance : Heidegger, arrivant à sa chaire, *ne se livrait pas* au petit rituel que tous les autres collègues, sans exception, observaient scrupuleusement durant toutes ces années sombres : lever le bras droit pour ce qu'on appelait le « salut allemand ». Ce salut, je n'ai pas vu Heidegger le faire une seule fois. Et je vous prie de croire que chacun de nous en prenait acte [nº 52, 1989 ; trad. F. Fédier, *Regarder voir*, p. 319-320].

Heidegger n'est pas issu de la bourgeoisie ; il croit une renaissance possible à partir du peuple entier, grâce notamment à la fondation d'une vraie université moderne, mais ce qui le fait pencher, malgré ses scrupules, vers le NSDAP, c'est surtout le repoussoir que représente à ses yeux le *Zentrum* (parti catholique, centriste et soutenant la république de Weimar) auquel il reproche, dans la lettre à E. Blochmann du 22 juin 1932, son inertie et son « jésuitisme ». À travers le *Zentrum* est ici également visé tout le dilettantisme intellectuel d'une époque qui, dépourvue de visée historiale, se contente d'essayer de croire encore à la survie d'une culture traditionnelle pourtant déjà morte. Dès cette époque, donc, la position de

Heidegger, loin d'être une adhésion inconditionnelle, a l'allure d'un *pari* révolutionnaire. Il croit comme de nombreux autres (y compris des juifs patriotes) qu'une fois arrivé au pouvoir, Hitler prendra ses distances avec le côté « corps franc » de la base du parti et le jargon idéologique qui l'agite (il est vrai qu'entre 1930 et 1932, comme le signale Ph. Burrin dans *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide*, Hitler lui-même met la propagande antisémite en sourdine et ne dévoile qu'à son entourage proche le projet raciste qui décidera du sort futur des populations conquises) pour devenir un homme politique responsable, capable de réformes politiques et sociales éminemment urgentes, et fidèle aux promesses de paix telles qu'il les formule notamment dans le discours du 17 mai 1933 dont Alain a pu écrire : « J'ai lu le discours de Hitler qui est admirable de bout en bout et après lequel on ne pourra plus faire la guerre. » Sensible également à cette « ''propagande de paix'' à usage tant intérieur qu'extérieur » (I. Kershaw, *Le Mythe Hitler*, p. 158), Heidegger est en outre porté par l'idée de « Mouvement » – *die Bewegung*, ainsi que les nazis se figuraient eux-mêmes le parti – et de sa mission, ce qui veut dire pour le penseur alors « comme un enfant qui rêve » (selon l'expression de Jaspers que Heidegger approuve entièrement) : donner l'élan nécessaire pour que le peuple allemand apprenne le *libre usage de ce qui lui est propre* (Hölderlin), c'est-à-dire commence « *d'abord par gagner* sa métaphysique » (GA 36/37, 80) et entre ainsi réellement en dialogue à travers Hölderlin avec le commencement grec pour s'ouvrir à la singularité de son destin dans l'histoire occidentale.

C'est guidé par cette idée et résolu, dans ce dessein, à une refonte de tout le savoir universitaire méditée depuis 1919 (voir GA 56/57) que Heidegger, *allant ici contre les conseils de son épouse*, finit par accepter d'être élu recteur en avril 1933, « sous la pression réitérée de divers cercles de collègues, et en particulier à la demande pressante de mon prédécesseur dans la charge, von Möllendorff » (*Écrits politiques*, p. 195). C'est dans le cadre strict de cette fonction qu'il est entré au parti, à l'instigation de Franz Kerber, maire de Fribourg et membre actif du parti nazi. Il s'en est plusieurs fois expliqué au cours de la procédure de dénazification :

> Peu de temps après la prise en charge du rectorat, le chef de district, accompagné de deux fonctionnaires appartenant à la direction du district, se présenta dans les bureaux de l'université et me communiqua le souhait du ministre de me voir entrer au Parti. Le ministre (me fut-il dit) faisait valoir que de cette manière, dans l'exercice de ma charge, les rapports avec les services du Parti et du gouvernement seraient rendus plus aisés, d'autant plus que je n'avais eu jusque-là

> aucune relation avec ces services. Après avoir assez longuement réfléchi, je me déclarai prêt à entrer au Parti dans l'intérêt de l'université, mais à la condition expresse de ne jamais avoir à prendre en charge, ni pendant le temps que durerait l'exercice de mes fonctions de recteur, ni après, aucune fonction dans le Parti, et de n'exercer aucune autre activité pour le Parti. Ces conditions furent acceptées par la direction du district, et quant à moi, je m'y suis strictement tenu par la suite et jusqu'à la fin [*ibid.*, p. 198-199].

Dans ces conditions, Heidegger entre au NSDAP – nº 3.125.894 –, peut-être le 30 avril, comme il l'a signalé dans un formulaire de 1936, mais très certainement le 3 mai. Il se trouve que le tampon sur la carte est antidaté au 1er mai 1933, non par choix d'une date symbolique de la part du penseur (c'est le genre d'élucubrations mensongères que V. Farías aura mises en circulation), mais de manière purement administrative en raison de la décision prise au sein du parti le 2 mai 1933, qui arrêtera le flot des adhésions jusqu'en 1937. Heidegger écrit ainsi le 4 mai à son frère Fritz des propos qui précisent en quel sens, après y avoir réfléchi, il se déclarait prêt :

> Je suis entré hier au Parti, pas seulement par conviction intérieure, mais plutôt également avec la conscience que c'est seulement en en passant par là qu'un assainissement et une clarification de tout le mouvement sont possibles. Si tu ne t'y résous pas aussi pour l'instant, j'aimerais cependant te conseiller de te préparer intérieurement à une entrée et pour cela de ne prêter en aucune manière attention à ce qui se passe autour de toi en fait de bassesses et de choses peu réjouissantes [GA 16, 93].

Ni enthousiasme ni emportement n'accompagnent cette entrée, mais la nécessité d'être prêt à prendre le risque propre à toute tentative d'*action*. Comme en 1932, Heidegger n'ignore pas les aspects effrayants dont s'accompagne déjà l'agitation nazie, mais cela renforce la *conscience* qu'il a du fait que c'est seulement à la condition que toutes les personnes éduquées s'y engagent que le mouvement pourra devenir ce qu'il croit, par *conviction intérieure*, qu'il peut devenir, c'est-à-dire un mouvement de révolution *historiale*, dans l'esprit de ce que Hölderlin écrivait le 10 janvier 1797 à Ebel :

> Je crois à une révolution des mentalités et des modes de représentation, qui fera honte à tout ce qui l'aura précédée. Et à cela, l'Allemagne pourra peut-être vraiment beaucoup apporter.

Le penseur va ainsi effectivement s'engager, nourrissant plus que jamais son illusion de la « conviction », particulièrement répandue chez les intellectuels, dit très bien Sebastian Haffner (*Histoire d'un Allemand*, p. 202), « de pouvoir encore changer le visage du parti nazi et l'infléchir

dans leur direction en y adhérant eux-mêmes ». Heidegger s'est également expliqué sur cette lourde erreur :

> J'étais déjà, en 1933-1934, dans la même opposition contre la doctrine de la vision du monde nationale-socialiste, mais je croyais alors que le mouvement pourrait être aiguillé spirituellement vers d'autres voies, et je tenais cette tentative pour compatible avec les tendances sociales et, en général, politiques du mouvement. En 1933, je croyais que Hitler allait, maintenant qu'il était en responsabilité du peuple *tout entier*, être capable de s'élever au-dessus du Parti et de sa doctrine, et que, sur la base d'un renouvellement et d'un rassemblement, tout se retrouverait pour répondre de l'Occident. Cette croyance était une erreur, dont je me suis rendu compte du fait des événements du 30 juin 1934. Mais elle m'avait amené, pendant l'année 1933, à me situer *entre* deux positions et à approuver l'aspiration sociale et nationale (non pas nationaliste), tout en réprouvant la fondation spirituelle et métaphysique que lui donnait le biologisme de la doctrine du Parti ; en effet, l'aspiration sociale et nationale, comme je la voyais, n'était en son essence pas attachée à la doctrine de la vision du monde raciale et biologique [*Écrits politiques*, p. 207-208].

En 1933, Heidegger pense que le mouvement peut être aiguillé, parce qu'il n'a pas encore compris ce fait décisif, pour nous désormais évident, mais radicalement nouveau à l'époque dans l'histoire politique, à savoir que l'essence du parti nazi repose tout entière dans son idéologie, la vision du monde biologiquement raciste et antisémite. Or c'est un fait que jamais Heidegger n'a adhéré à cette vision du monde et que jamais, même dans les textes qui datent du plein engagement, il n'invoque ni le parti ni sa doctrine ; il en appelle en revanche au *Führer* – en tant que légalité et comme impulsion du mouvement « qui ne fait qu'un, inconditionnellement, avec lui » (*ibid.*, p. 120). Ce *Führer*, Heidegger l'*oppose* même à la doctrine, par exemple le 3 novembre 1933 :

> Que ni des principes doctrinaux ni des « idées » ne soient les règles de votre être. Le *Führer* lui-même et lui seul *est* la réalité allemande d'aujourd'hui, du futur, ainsi que sa loi [*ibid.*, p. 118].

Walter Bröcker qui était à ce moment-là assistant de Heidegger a précisé que, dans l'entourage du penseur, « principes doctrinaux » avaient été entendus à l'époque comme synonyme de *programme du parti national-socialiste* et « ''idées'' » (notons les guillemets !) comme synonyme de *vision du monde nazie* (voir *Écrits politiques*, p. 298).

C'est cette étrange position – engagement pour Hitler sans la moindre adhésion à la doctrine du parti – qui a immédiatement compliqué l'exercice des fonctions du recteur Heidegger, alors même que l'entrée au parti avait pour but de le simplifier. Après le *Discours de rectorat*, le ministre lui reproche aussitôt de ne rien avoir dit des races ; un premier incident

survient ensuite avec l'interdiction de l'affichage du placard antisémite dans l'université, puis aucun des doyens nommés par Heidegger n'est membre du parti et enfin il refuse de destituer, sur ordre du ministère, les deux doyens ouvertement non nazis – von Möllendorf et Wolf – qu'il vient lui-même de nommer à la tête des facultés de médecine et de droit (les deux disciplines, notons-le en passant, qui seront le plus largement contaminées par l'idéologie nazie sous le IIIe Reich). Jusqu'à la démission, donc, les tensions entre Heidegger et le parti s'aggravent immanquablement, et du côté du parti, dans l'Office de Rosenberg en particulier (le délégué du *Führer* pour la surveillance de l'ensemble de l'éducation et de l'instruction spirituelle et idéologique de la NSDAP), on commence à enquêter sur le cas Heidegger. Une lettre du 26 février 1934 de Walter Gross (chef de l'Office de politique raciale du parti nazi) à von Trotha s'inquiète, au vu du rapport entièrement négatif du psychologue nazi W. Jaensch, du fait que Heidegger soit candidat à l'Académie prussienne des professeurs, et demande que Rosenberg soit informé de cette « situation dangereuse ». Le 6 mars 1934, une lettre est adressée au futur ministre de la Science, de l'Éducation et de la Formation du peuple, Bernhard Rust : « Venant de plusieurs côtés du Parti, on entend des mises en garde concernant la personne du professeur *Heidegger* à Fribourg » (*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, p. 251). Il n'échappait donc pas aux nazis que, comme dit Heidegger :

> Le simple fait de mettre au jour mes positions philosophiques fondamentales suffisait à marquer l'opposition avec le durcissement dogmatique du biologisme primaire professé par Rosenberg [*Écrits politiques*, p. 199].

La démission du rectorat, le 23 avril 1934, consacra la rupture. À partir de cette date, les attaques d'idéologues nazis comme Krieck et Bauemler se font de plus en plus violentes ; « la mise sous surveillance de Heidegger par le Service de sécurité semble avoir eu lieu au début de l'été 1936, après son retour d'Italie » (H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, p. 272), des mouchards sont envoyés dans ses cours et, parce qu'il figure dans le haut de la liste des « professeurs les moins nécessaires au régime », Heidegger est finalement suspendu de cours à la mi-novembre 1944 pour être enrôlé dans le *Volksturm*. Enfin, rapporte Frédéric de Towarnicki, « après l'arrestation, à la fin de la guerre, d'un petit groupe de religieux avec lequel il avait été en contact, on lui avait appris que l'office Rosenberg

préparait sur lui un dossier destiné à la Gestapo » (*À la rencontre de Heidegger*, p. 101). Paradoxalement, donc, c'est l'entrée au parti nazi – symbole grave et retentissant de l'erreur du penseur – qui engage sa responsabilité pour avoir officiellement associé son nom à la révolution nationale-socialiste en 1933-1934, c'est cette entrée, précisément, en plus de sa renommée mondiale, qui les protégera contre le régime de 1934 à 1945, lui et sa famille (dont ses deux fils, qui ne furent ni membres des Jeunesses hitlériennes ni d'aucune association nazie – « C'est à eux [mes parents] que je dois d'avoir refusé en 1937 d'entrer au parti », raconte Hermann Heidegger dans *Le Magazine littéraire*, n° 347).

Si Heidegger n'avait pas été membre de la NSDAP, il n'est pas sûr que les autorités nazies auraient laissé passer des propos comme on en trouve dans de nombreux cours – notamment ceux-ci, où, parlant de la « ruine spirituelle de la terre », Heidegger évoque le boxeur Max Schmeling (qui fut un des instruments de la propagande nazie pour prouver au monde la supériorité de la « race aryenne ») et les meetings de masse du parti à Nuremberg :

> [...] lorsque le temps n'est plus que vitesse, instantanéité et simultanéité et que le temps comme histoire a disparu de l'être-le-là de tous les peuples, lorsque le boxeur est considéré comme le grand homme d'un peuple et que le rassemblement en masse de millions d'hommes constitue un triomphe – alors, vraiment, à une telle époque, la question : « dans quel but ? – où allons-nous ? – et quoi ensuite ? », est toujours présente et, à la façon d'un spectre, traverse toute cette sorcellerie *[Spuk]*[GA 40, 41 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 49].

En allemand, *Spuk* évoque aussitôt des fantômes, des revenants, toute une inquiétante atmosphère sombre et irréelle, donc, mais le mot désigne aussi tout un tapage, un vacarme et une agitation un peu cinglés avec la nuance également de la confusion générale et de la bêtise. Le penseur voit juste : toute cette sorcellerie, tout ce délire... – par ces mots prononcés en cours en 1935 au détour d'une phrase, Heidegger nomme quelque chose d'essentiel au parti nazi : sa puissance occulte de fanatisation, dont les rassemblements en masse à Nuremberg illustrent la frénésie.

En 1935, également, Kurt Bauch, qui s'était aussi laissé entraîner dans l'élan hitlérien du Mouvement, écrit le 23 décembre 1935 à Heidegger que sa conférence sur « Martin Schongauer et les graveurs allemands du XVe siècle » a été dénigrée par la presse nationale-socialiste et que dorénavant, il sera de bon ton de ne plus prendre part à tout cela. Heidegger, qui a déjà compris grâce au rectorat, répond, le 26 décembre, à son ami

historien d'art, des lignes où se résument la désillusion et la conscience désormais bien claire de la tâche qui l'attend :

> Tout cela n'en vaut plus la peine. Il ne reste plus qu'à faire l'âne et à laisser sourdre en soi un gigantesque rire – et pour le reste, c'est-à-dire à proprement parler pour les 100 prochaines années : travailler d'avance.

Dans *Mais que va-t-il devenir ce garçon ?*, Heinrich Böll raconte que, pour que son père ait encore du travail, « il était indispensable qu'un membre au moins de la famille entre dans une organisation nazie » et c'est ainsi que, vers 1936, le frère fut désigné pour entrer dans la SA. Avec le violent durcissement du régime en 1938, d'autres Allemands ont certainement suivi un raisonnement analogue, comme le montrent, sur la courbe publiée par M. H. Kater *(The Nazi Party)*, l'explosion du nombre d'adhésions au NSDAP à partir de 1938 (de 2,7 à 4,9 millions) et leur croissance exponentielle à partir de cette date (jusqu'à plus de 8 millions en 1945). Le fait est, en tout état de cause, qu'il eut été insensé de quitter le parti, à moins de quitter le pays dans la foulée ; Heidegger n'a au demeurant jamais caché qu'il avait payé sa cotisation jusqu'à la fin de la guerre. Nous pouvons lire à ce sujet le témoignage qu'Erich Ruprecht a publié dans la *Badische Zeitung*, le 10 novembre 1987 :

> En 1941, j'ai eu avec Heidegger un entretien qui a du rapport avec les débats actuels au sujet de sa personne. J'étais arrivé ici comme assistant pour le séminaire d'allemand de l'université. Le professeur en titre, à l'époque nommé Witkop, était harcelé par la faculté : il s'agissait de m'amener à entrer au Parti. Il me donna le conseil de prendre l'avis de Heidegger. Je suis donc allé voir Heidegger et je l'informai tout d'abord, à sa demande, de mes difficultés politiques à Berlin, où j'avais travaillé quelques années comme boursier de la Communauté allemande de recherche et comme chargé de cours à l'École supérieure Lessing. Heidegger m'écoutait parler avec grande attention, mais sans perdre son calme. Finalement, j'en arrivai à ma question : *fallait*-il que j'entre, en tant qu'assistant, au Parti ? Heidegger bondit de son siège, tout en disant : « Comment ? encore maintenant ? Pour y entrer, vous n'aurez aucune difficulté, mais une fois dedans, vous ne pourrez plus en sortir – regardez mon cas ! » Il promit d'intervenir en ma faveur, et il écrivit à Witkop de bien vouloir me garder comme assistant, même sans être inscrit au Parti. Si Heidegger disposait encore, à l'époque, d'une position de force, il l'utilisait contre le Parti [*Heidegger : anatomie d'un scandale*, p. 121-122].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.) Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009. – H. Böll, *Mais que va-t-il devenir ce garçon ?*, trad. É. Rosenberg, Paris, Éd. du Seuil, 1988. – G. Braque, *Le*

Jour et la Nuit, Paris, Gallimard, 1985. – A. Bullock, *Hitler et Staline*, t. I, trad. S. Quadruppani, Paris, Albin Michel - Robert Laffont, 1994. – Ph. Burrin, *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide*, Paris, Éd. du Seuil, 1989. – F. Fédier, *Heidegger : anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988 ; *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres - Archimbaud, 1995. – S. Haffner, *Histoire d'un Allemand*, trad. B. Hébert, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 2004. – H. Heidegger, « Martin Heidegger raconté par son fils », *Le Magazine littéraire*, n° 347, 1996. – M. H. Kater, *The Nazi Party. A Social Profile of Members and Leaders, 1919-1945*, Oxford, Basil Blackwell, 1983. – I. Kershaw, *Le Mythe Hitler*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion, 2008. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990. – J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Éd. de l'Herne, 1968. – Fr. de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps modernes*, n° 4, 1946 ; *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Allemand. Antisémitisme. Dénazification. Engagement. Kolbenheyer. Krieck. Nazisme. Organisation. Peuple. Racisme. Rapport Jaensch. Rectorat. Rencontre. Résistance. Rome. Shoah.

Pas qui rétrocède

Der Schritt zurück

Diversement traduite par « pas en arrière », « pas qui prend du recul », « pas qui rétrocède », la tournure *Schritt zurück* nomme, plutôt qu'un pas isolé et une prise de position particulière, un mouvement d'ensemble retournant de fond en comble notre manière d'être et de penser. En 1957, dans « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » *(Questions i)*, Heidegger montre ce qui distingue le *Schritt zurück* de l'*Aufhebung* hégélienne tout en dissipant certains malentendus. Il ne s'agit pas d'aller contre le progrès, *der Fortschritt*, et de prendre à rebours le cours de l'histoire pour se réfugier dans un passé révolu : loin d'effectuer un retour *historique* au *début* de la philosophie occidentale pour reproduire à l'identique ce qui a déjà été pensé ou pour le rafraîchir par des artifices de forme, il s'agit d'engager un dialogue avec une tradition *historiale* prise à sa *source* en s'y montrant attentif à ce qui, d'un bout à l'autre de notre

histoire, est resté impensé. Le retour aux Grecs, le *zurück zu den Griechen*, ne vise donc pas à cultiver la nostalgie d'un passé grandiose mais doit nous aider à aller au-delà du grec à travers lui, *über das Griechische hinaus* – ainsi, écrit Jean Beaufret :

> Le *retour* aux Grecs, n'a lui-même de sens que comme *dépassement* de la philosophie grecque, où dépassement ne signifie pas : faire mieux que les Grecs, mais tenter d'accéder jusqu'au foyer plus secret de leur propre pensée [*Douze questions posées à J. Beaufret*, p. 31].

Foyer qui n'est autre que l'« affinité de l'être et du temps ». Le *Schritt zurück*, en se dégageant par un travail de désobstruction de la métaphysique qui n'a cessé de réduire l'être à un présent constant, se libère aussi du règne de la re-présentation. En amont de la description et de l'interprétation simplement technologiques de l'époque présente (caractérisée alors par l'automation, la fonctionnalisation, la bureaucratisation), le *Schritt zurück* fait retour au foyer inapparent à partir duquel se déploie, accomplissant la métaphysique, la technique moderne. Il s'agit ainsi, a précisé Heidegger en 1955, dans « Droit à la question de l'être », d'aller au cœur de ce qui rend possible le nihilisme, *das Zurück* indiquant la direction de ce site qu'est l'oubli de l'être (GA 9, 422 ; *Questions i*, p. 247).

Ayant pour sens de rendre possible un regard vers ce qui vient, le *Schritt zurück* exige une durée et une endurance dont la mesure nous reste inconnue. Personne, souligne Heidegger en 1957, ne peut donc savoir si, quand, où, comment ce pas de la pensée s'affermira jusqu'à devenir un chemin véritable. *Peut-être* la suprématie de la métaphysique se consolidera-t-elle sous la forme de la technique moderne avec des développements gigantesques et d'une effrayante rapidité ; *peut-être* tout essai pour se risquer à penser autrement sera-t-il aussitôt réutilisé et transformé en produit d'une pensée représentative. La difficulté la plus redoutable vient de ce que « nos langues occidentales, chacune à leur façon, sont des langues de la pensée métaphysique », dont on peut se demander si et comment elles offrent d'autres possibilités du dire (GA 11, 78 ; *Questions i*, p. 307). Aussi est-il à chacun demandé de ne pas faire du *Schritt zurück* une simple affaire de terminologie : plutôt que d'en discourir à perte de vue en transformant cette tournure en une formule vide et facile à manier, il est préférable de consacrer tous nos efforts à pénétrer jusqu'au cœur de ce qui est en question.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983 (rééd. Pocket, coll. « Agora », 2011).

→ Désobstruction. Destruction. Impensé. Kojima. Ontothéologie.

Pascal, Blaise (1623-1662)

Dans son article : « Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Heidegger » (*Les Temps modernes*, n° 2, 1946-1947), K. Löwith raconte que vers 1920, dans sa « cellule », Heidegger avait sur son bureau les portraits de Dostoïevski et de Pascal. Pour Pascal, le portrait en question était une photographie du masque mortuaire tel qu'on peut le voir reproduit dans le *Pascal par lui-même* d'Albert Béguin (p. 39). Le masque mortuaire, sorte d'ancêtre de la photographie, donne d'ailleurs lieu à une analyse dans le cours *Logique. La Question de la vérité* (1925-1926) et l'exemple que cite Heidegger est justement celui de Pascal, signe évident que ce masque a profondément retenu son attention (GA 21, 362). Pas seulement le masque : Pascal entre en effet dans le champ des lectures et investigations de Heidegger dès le début des années 1920 et l'accompagne tout particulièrement dans les années suivantes, comme l'attestent les deux citations de ce philosophe que l'on trouve dans *Être et temps* (p. 4, 139). Le bureau de Heidegger, dans le chalet de Todtnauberg, n'était pas grand. Sur une planchette horizontale située juste au-dessus de la fenêtre tenaient seulement quelques livres parmi lesquels on pouvait remarquer quatre volumes en français : les œuvres de Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé dans la « Bibliothèque de la Pléiade » et les *Pensées et opuscules* de Pascal édités par L. Brunschvicg dans la collection des « Classiques Hachette ».

Heidegger, semble-t-il, s'est intéressé un peu « tard » à Pascal, il ne l'a abordé qu'après Kierkegaard, lui aussi bien présent dans *Être et temps*, mais – faut-il le rappeler ? –, Heidegger n'est pas français. Pascal, comme Van Gogh ou Dostoïevski, appartiennent au « climat » des années 1920 qui sont aussi pour lui celles d'une confrontation avec la théologie évangélique et surtout avec Luther (paradoxalement, l'accent mis par Pascal sur la problématique du salut a pu lui suggérer certaines concordances avec ce qu'il trouvait chez Luther). Dans l'itinéraire de Heidegger, le nom de Pascal s'insère de façon significative entre celui de saint Augustin et celui de

Scheler. Lorsqu'il en vient à Pascal, Heidegger a déjà une sérieuse connaissance de saint Augustin – une vraie « tête spéculative », comme il le dira un jour à Jean Beaufret. La lecture de Pascal prolonge, approfondit et réactive donc celle de saint Augustin. Lu dans ces conditions, Pascal le passionne et lui inspire une grande admiration. Mais cette lecture lui a certainement été recommandée par Max Scheler et elle prend d'autant plus d'intérêt et d'importance que Pascal devient vite un des principaux sujets des entretiens qu'il a alors avec lui.

Comme pour les rapports qu'il a avec Husserl, l'importance qu'a Scheler pour Heidegger se situe avant tout au niveau des échanges *oraux* qu'il a eus avec lui. Ce qui a cent fois plus compté pour Heidegger que leurs livres, ce sont les contacts directs, vivants qu'il a eus avec Husserl comme avec Scheler. Quand il cite leurs noms, la référence, bien avant d'être livresque, va chaque fois à l'homme, à l'homme en chair et en os, qu'il a eu tant de fois en face de lui. L'extraordinaire personnalité de Scheler a fait grande impression sur Heidegger qui n'a eu qu'à le rencontrer pour voir à l'œil nu ce qu'est la *sympathie* ! La mort brutale de Scheler en 1929, interrompant ces échanges, sera pour Heidegger un coup sévère (GA 26, 62).

Lecture de Pascal, discussions avec Scheler, c'est évidemment ainsi que s'élabore le § 29 d'*Être et temps* qui met à rude épreuve la classique distinction entre le sensible et l'intelligible et qui trouvera son prolongement dans les dispositions *(Stimmungen)* dont parle *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Il s'agit de sortir pour de bon de la psychologie. Il s'agit, plus encore, de penser l'homme comme *Dasein* et donc de s'affranchir du primat de la subjectivité tel qu'il règne sur la philosophie depuis Descartes. Dans cette tâche, la position résolument contestataire qu'a prise Pascal face au rationalisme cartésien est particulièrement intéressante à étudier même s'il n'échappe pas à Heidegger qu'en opposant, comme il le fait, le « cœur » à la « raison », Pascal reste, malgré qu'il en ait, « cartésien » (GA 5, 306 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 367) : opposer la logique du cœur à la logique de la raison, ce n'est encore qu'opposer logique contre logique (Scheler reconnaît à Lotze la paternité de l'expression « logique du cœur »). Il y a cependant pour qui sait lire, et Heidegger savait voir ces choses-là, c'est le moins qu'on puisse dire, des intuitions de Pascal qui ont une portée existentiale ontologique. Dans son effort acharné pour résister à Descartes, Pascal a parfois arraché à la philosophie de son temps des aperçus sur l'être-jeté (« vous êtes embarqué... ») ou sur la disposibilité (le cœur), y

compris sur le « divertissement » (*die Abkehr – Être et temps*, p. 135, 184). Il est même assez révélateur qu'en France, pays de Pascal, le mot « déréliction » ait pu être projeté sur Heidegger. Le mot, à vrai dire, ne se rencontre pas chez Pascal mais ce terme est typiquement chrétien (voir François de Sales : « Cette déréliction que Notre Seigneur ressentit à sa passion ») et le thème qu'il introduit est beaucoup plus pascalien (« misère de l'homme sans Dieu ») qu'heideggerien (il est essentiel au *Dasein* de se trouver jeté dans l'existence sans en pouvoir mais – et non rejeté). Pour critiquable qu'elle soit, cette « traduction » (docte contresens, dit Jean Beaufret) n'en trahit pas moins, chez le Heidegger des années 1920, un élément spécifiquement pascalien. Heidegger s'appuie en quelque sorte sur l'opposition de Pascal à Descartes pour détacher d'autant mieux le *Dasein* du « sujet ».

La vogue récente de Kierkegaard en Allemagne a polarisé l'attention des premiers lecteurs d'*Être et temps* sur les aspects kierkegaardiens du livre, ce qui a engendré – c'est bien connu – la légende de l'existentialisme heideggerien. Sans doute, ces premiers lecteurs connaissant beaucoup moins Pascal, n'ont guère pu sentir ce que le livre a d'effectivement « pascalien ». Or autant Husserl se sentait attiré dans les années 1920 vers Descartes, autant Heidegger se trouvait corrélativement et réactivement concerné par Pascal. Et la rumeur publique colportait même que Heidegger était un philosophe chrétien. L'ombre portée de Kierkegaard sur *Être et temps* est indéniable, mais elle ne doit pas empêcher de voir la significative composante pascalienne du livre. Et même la réputation d'irrationalisme qui fut quelque temps faite à Heidegger n'était-elle pas en rapport avec elle ?

François Vezin.

Ouvrage cité – K. Löwith, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence de Heidegger », *Les Temps modernes*, n° 2, Paris, 1964-1947 (rééd. *Les Temps modernes*, n° 650, 2008).

→ Descartes. Dostoïevski. Kierkegaard. Scheler.

Passé

Aucun penseur n'aura moins été que Heidegger, comme on dit, tourné vers le passé. Se rappelant un cours au début des années 1920, H. G. Gadamer écrit : « Aristote commençait à nous parler vraiment au présent. » Telle est la force proprement *révolutionnaire* de Heidegger qui fit alors grand bruit dans les universités allemandes : Heidegger ne s'occupe guère du passé, mais fait présent de ce qui a été, et plus exactement, même, de *ce qui est* pour avoir été. Ce que l'on nomme de manière banalement chronologique le « passé » (en allemand, l'idée de passage est la même dans le mot *Vergangenheit*), ne parle pour Heidegger qu'au *présent*, qui n'advient lui-même qu'à partir de l'avenir. Avec *Être et temps* est puissamment bouleversée toute la conception courante du temps telle qu'elle a perduré, inébranlée quant à ses présupposés de fond, de la *Physique* d'Aristote aux *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl. Une question peut résumer ce séisme : « Pourquoi disons-nous : le temps *passe* et ne disons-nous pas avec une *égale* insistance : le temps arrive ? » (*ÊT*, 425) ; là où la question habituelle est plutôt la suivante : « Éternité, néant, passé, sombres abîmes, /que faites-vous des jours que vous engloutissez ? » (Lamartine, « Le lac de B... »).

Le temps proprement dit, que Heidegger aura rendu tangible dans *Être et temps* grâce à l'analytique de l'existence, est un temps qui ne passe *(vergeht)* pas, mais qui arrive, *entsteht*, c'est-à-dire aussi bien : jaillit, surgit, advient, de sorte que « passé », « présent » et « avenir », ne sont, en tant qu'*ek-stases*, comme dit Heidegger d'un mot lui-même bondissant, que des possibilités à chaque fois neuves et co-originales de jaillissement du temps. Le passé, donc (pas plus que le présent ou l'avenir), ne passe pas – et ce, indépendamment de savoir s'il veut ou non passer, comme le suggère le titre d'un texte d'Ernst Nolte (« Un passé qui ne veut pas passer »). Ce titre – exemplairement absurde – laisse à lui seul entrevoir ce que des historiens gagneraient à clarifier ce que signifie le passé pour se demander s'il est vraiment « normal » de parler comme Nolte de *« das normale Vergehen der Vergangenheit »*, le passage ou l'effacement normal du passé, qui peut dès lors « être abandonné aux historiens » (voir *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, p. 29). Heidegger s'est, quant à lui, interrogé sur cette conception courante de l'histoire considérée comme « du passé » et examinée selon les « effets » que ce passé a ou non sur le présent (*ÊT*, 378), pour affronter en définitive l'« énigme », dit-il (*ÊT*, 381), de savoir

« pourquoi c'est justement le ''passé'', ou plus exactement l'être-été, qui détermine *de préférence* l'historial, alors que l'être-été se tempore en co-originalité avec le présent et l'avenir ». Mais il ne peut y avoir là d'énigme que pour un penseur qui a saisi, comme dit *Être et temps* que,

> l'histoire n'a son centre essentiel de gravité ni dans le passé ni dans l'aujourd'hui et sa « connexion étroite » avec le passé, mais au contraire dans l'advenir propre de l'existence qui jaillit de l'*avenir* du Dasein [p. 386].

Penser le passé tout autrement qu'à partir du présupposé métaphysique de son passage, c'est un des enjeux de la différence qu'aura martelée Heidegger pendant près d'un demi-siècle entre l'histoire historisante (*die Historie*, qui traite scientifiquement le passé comme révolu) et l'histoire historiale, *die Geschichte*, qui envisage le « passé » comme le lieu d'une révolution qui serait moins « permanente » que perpétuelle dans la mesure où elle le laisse *chaque fois* advenir *(geschehen)* à neuf.

S'il y a histoire historisante et advenir historial, c'est parce qu'il y a passé et « passé » ; c'est cela qu'il faut d'abord clarifier, ainsi que s'y emploie le § 65 d'*Être et temps*. Heidegger distingue le passé au sens impropre, celui des choses, prises dans le flux du devenir : *die Vergangenheit* et le passé véritable tel qu'il advient chaque fois à neuf, à partir du Dasein, comme *présence* de ce qui a été. Cette modalité proprement temporelle en vertu de laquelle ce qui a *été* n'en continue pas moins d'*être*, Heidegger la nomme : *die Gewesenheit*, que nous pouvons ainsi traduire par l'être-été. Heidegger n'ignore pas les « coups de force » (*ÊT*, 327) auxquels l'accule la nécessité de trouver une langue appropriée, mais le mot *Gewesenheit* est en l'occurrence tout à fait lisible parce qu'il laisse entendre au présent le participe passé du verbe « être » *(gewesen)* afin de dire comment ce qui a été *(das, was gewesen ist)* se recueille *(ge-)* pour continuer de déployer son être *(wesen)*, au point même qu'il arrive à Heidegger de faire un participe présent *(gewesend)* de ce participe « passé » (*ÊT*, 326). Ainsi, lorsque Heidegger fait cours sur Aristote, le Stagirite n'entre pas dans la salle, mais *est* bel est bien en train d'avoir été : il est été. Dans un cours, la distinction est ainsi résumée :

> Ce qui est été et sa façon d'être été sont quelque chose de fondamentalement autre que ce qui est passé et de sa façon d'être passé. [...] Ce qui est passé traîne devant la porte du présent et ne peut jamais y revenir et y entrer. Ce qui est été, en revanche, est ce qui vient encore à aître, et que nous sommes nous-mêmes en quelque façon, dans la mesure où, le plaçant devant nous, le prenant en garde et le portant en avant ou en le repoussant et en voulant l'oublier, nous le

faisons pénétrer dans notre être-le-là [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 107].

Cette distinction n'a évidemment aucun sens si nous nous plaçons du point de vue des choses et elle ne peut apparaître que si nous partons de la temporellité de l'existence humaine. C'est pourquoi Heidegger dit que *nous sommes* en quelque façon l'être-été : c'est en lui que le Dasein « assume l'être-jeté » (*ÊT*, 325). Loin d'être neutre, le rapport à l'être-été implique pour le Dasein une essentielle responsabilité où il retourne du sens intime de son existence, c'est-à-dire, d'abord, du « sens existential premier de la factivité » (*ÊT*, 328). Étant jeté dans l'existence, le Dasein a à être (factivité) son être et c'est donc factivement aussi qu'il est son être-été. Pour le Dasein, il n'y a jamais quelque chose comme « le passé ». Seule une existence historiale impropre, dit Heidegger « traîne comme un boulet le legs du ''passé'' » (*ÊT*, 391), mais en existant proprement, c'est-à-dire en *donnant du temps au temps*, dirait Cervantès, le Dasein assume la responsabilité de chaque fois faire advenir à neuf ce qu'il est été. Si l'enfant que nous fûmes peut irriguer l'existence tout entière de l'« esprit d'enfance » (Bernanos), c'est parce que nous avons, à chaque nouvel âge de la vie, à être à neuf cet enfant. C'est donc à partir des possibilités qui s'ouvrent à notre existence que nous avons chaque fois à être et à réassumer au présent ce que nous avons été : « L'être-été jaillit d'une certaine manière de l'avenir » (*ÊT*, 326).

C'est à partir de l'avenir seul que peut avoir lieu le rapport véritable à l'être-été que Heidegger nomme, dans *Être et temps*, *Wiederholung*, la « répétition » (*ÊT*, 339 et 385), qu'il faut entendre d'abord littéralement comme fait d'aller chercher *(holen)* à neuf *(wieder)*. La ré-pétition ne reproduit pas le passé, comme on dit un peu partout, « à l'ancienne », mais, suivant ce que dit le verbe *peto*, va vers, *recherche*, pour *demander* à nouveau *(re-)*. Étant chaque fois en demande, la répétition ne cesse de revenir, à partir de l'avenir auquel se résout le Dasein, aux possibilités de l'être-été pour le laisser jaillir à neuf : « Il y a moins de force dans une innovation artificielle que dans une répétition destinée à suggérer une vérité neuve », dit Proust dans son maître ouvrage, dont la recherche, précisément, trouve son sens dans une ré-pétition du temps – rythmée notamment par chacune des « réminiscences » qui sont autant d'instants de dévoilement :

Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà perçus autrefois, soient pour ainsi dire entendu, respiré par nous à la fois dans le passé et dans le présent, réel sans être actuel, idéal sans être imaginé, il

libère aussitôt cette essence permanente des choses, et notre vrai moi qui depuis si longtemps était comme mort, s'éveille et s'anime... [M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. I, « Esquisse XIV », p. 701].

C'est ainsi, note encore Proust, que nous éprouvons « combien le passé réel – même le plus humble – est différent de celui que nous présente la mémoire de l'intelligence sur la réquisition de notre volonté ».

Le « passé réel » d'où jaillit une vérité neuve, c'est l'être-été que chaque fois découvre la répétition – d'où un rapport à l'histoire qui exige la « libération de la pensée qui est délivrée par la tradition, pour qu'elle laisse se déployer l'être-été encore gardé en réserve » (*Identité et différence*, GA 11, 58). Ainsi, dit Heidegger : « La répétition, qui naît d'une projection de soi résolue, ne se laisse pas convaincre par le ''passé'' de seulement le ramener tel qu'il a été autrefois réel » (se laisser par exemple convaincre de jouer Bach uniquement « sur instruments d'époques ») (*ÊT*, 386). « La répétition est au contraire une *réplique [Erwiderung]* à la possibilité de l'existence dans son être-été » (une réplique : par exemple Glenn Gould). *Erwiderung*, le mot est très fort, qui va de la réponse jusqu'à la récusation, en passant par la réplique. C'est la manière résolue et seule véritablement libre de faire face à ce qui se destine en étant été – et d'en répondre au présent.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – Coll., *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1988 (y figure notamment le texte d'E. Nolte, « Un passé qui ne veut pas passer »). – H. G. Gadamer, « Un écrit ''théologique'' de jeunesse de Heidegger », dans M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992. – M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. I, J.-Y. Tadié (éd.) Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995.

→ Avenir. Destruction. Espace-et-temps. Être-jeté. Histoire. Historial. Présent. Révolution. Temporellité. Temps. Tradition. Venise.

Patočka, Jan (1907-1977)

Il est bien connu que les bons et vrais élèves ne sont pas ceux qui répètent comme des perroquets ce que dit le maître mais ceux qui réussissent, à partir de son exemple et de son enseignement, à faire œuvre personnelle et originale. Il se pourrait ainsi que Paul Claudel ait été, tout compte fait, un « disciple » plus « fidèle » à Mallarmé que Paul Valéry... Parmi les très nombreux élèves qu'a eus Heidegger dans sa longue carrière de professeur, les cas de Hannah Arendt et de Jan Patočka sont, dans cette perspective, particulièrement intéressants à examiner et à comprendre. Ils ont su l'un et l'autre mettre à profit l'enseignement de Heidegger tout en trouvant leur voie propre et ont tous deux laissé une œuvre de valeur, qui n'a rien d'épigonal. Il est à noter que, dans leur jeunesse, ils ont tous deux suivi aussi des cours de Husserl, ce qui leur a évidemment assuré une formation phénoménologique exceptionnellement solide.

Jan Patočka a été l'élève de Husserl et de Heidegger qui le tenaient en grande estime, c'est le principal représentant de la phénoménologie en Tchécoslovaquie (on ne parlait pas encore de Tchéquie). Ce compatriote de Jan Huss et de Comenius était né à Turnov en 1907 et, ayant eu pour père un philologue, il a été familiarisé dès ses années de lycée à Prague avec la langue grecque, qu'il a toujours aimée et remarquablement maîtrisée, ce qui l'a certainement rendu d'autant plus réceptif à l'enseignement de Heidegger (Jean Beaufret le tenait pour un très bon helléniste). Habitant la ville de Kafka, il est à son aise dans l'allemand et, ayant appris notre langue, il est capable de lire les philosophes français dans le texte, notamment Auguste Comte (qui n'a toujours pas fait l'objet d'une traduction allemande sérieuse et complète) exactement comme il est capable de lire Démocrite en grec. Il est venu faire une année d'études à Paris (1928-1929) et c'est d'ailleurs là qu'il a vu et entendu pour la première fois Edmund Husserl à l'occasion des conférences que ce dernier y a faites et qui ont été pour lui une véritable commotion. Une bourse lui permettra, en 1932-1933, d'étudier en Allemagne, à Berlin puis à Fribourg où il suit des cours de Heidegger et a des contacts importants avec Husserl. Il se fait d'Eugen Fink, qui est alors l'assistant de Husserl, un ami pour la vie (c'est par l'intermédiaire de E. Fink et de W. Biemel qu'il est resté par la suite en contact avec Heidegger). On peut donc dire qu'il est vraiment allé chercher la phénoménologie à sa source. Il lui restera fidèle tout en la cultivant à sa manière qui l'amènera à orienter ses recherches et son enseignement (plus ou moins clandestin) principalement sur l'art et sur l'histoire. C'est ainsi

qu'il qualifiera sa démarche d'« hérétique », non pour renier qui que ce soit, mais pour souligner ce qu'elle a de résolument personnel ; elle n'attend, veut-il dire, de quelque côté du rideau de fer qu'on se trouve, la bénédiction de personne. Les *Essais hérétiques* sur la philosophie de l'histoire, publiés en 1975 et traduits en français par Erika Abrams en 1981, comptent dans ce que la production philosophique contemporaine a de meilleur.

Si la question de l'histoire s'est imposée avec tant d'urgence à Patočka, l'époque où il a vécu y est certainement pour beaucoup. Né en 1907, il appartient à ces générations qui ont connu et subi les deux guerres mondiales et qui ont expérimenté de près, souvent à leurs dépens, le léninisme et l'hitlérisme. L'éloge de Patočka en tant que « philosophe résistant » n'est plus à faire et les termes *Liberté et sacrifice* qu'on peut lire sur la couverture d'un de ses livres symbolisent son destin. Lui qui a écrit de si belles pages sur la définition socratique de la philosophie comme « soin de l'âme », qui a montré en quoi le soin de l'âme caractérise au plus haut point l'esprit européen *(Platon et l'Europe)*, a fini par tomber, victime de la dictature léniniste, dans des conditions qui, de façon troublante, apparentent ce destin à celui de Socrate. L'apport de Patočka à la pensée politique la plus contemporaine est essentiel. Le commentaire « hérétique » qu'il fait « à chaud » de l'interview donnée par Heidegger au *Spiegel* sitôt après la publication (1976) en serait un exemple (voir la revue *Le Messager européen*, n° 1). Il faut le lire en pensant que, âgé de vingt-six ans, Patočka était à Fribourg au début de l'année 1933.

La fidélité de Patočka à Husserl et à Heidegger ne fait qu'une avec sa fidélité à la philosophie elle-même. Il a vraiment appris auprès de ses maîtres ce qu'est la philosophie et ce que c'est qu'enseigner la philosophie, après quoi, quels qu'aient pu être les avatars de la géographie et de l'histoire, il lui est resté irréductiblement fidèle. Ce ne sont, par exemple, ni Husserl, ni Heidegger qui l'ont aiguillé sur Auguste Comte ; mais la lecture si pénétrante qu'en a faite cet admirateur de T. G. Masaryk est, pour nous Français, sans équivalent. Elle témoigne de façon exemplaire de la fécondité de sa formation phénoménologique et elle montre avec quelle rigueur, avec quelle liberté Patočka était capable d'aborder aussi bien la pensée de Marx que celle d'A. Comte. Vingt ans après la faillite du léninisme, nous avons plus que jamais besoin de Patočka.

François Vezin.

Ouvrages cités – J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981 ; *Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983 ; *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1990 ; *Le Messager européen*, n° 1, P.O.L, 1987, p. 21-72.

Bibliographie – J. Patočka, *Le Monde naturel comme problème philosophique*, trad. J. Danek, H. Declève, La Haye, M. Nijhoff, 1976 ; *La Crise du sens (Comte, Masaryk, Husserl)*, trad. E. Abrams, Bruxelles, Éd. Ousia, 1985 ; *L'Art et le temps*, trad. E. Abrams, Paris, P.O.L, 1990 ; *L'Écrivain, son « objet »*, trad. E. Abrams, Paris, P.O.L, 1990 ; *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1991 ; *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1992 ; *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1995.

→ Biemel. Fink. Husserl. Kafka. Roumanie.

Paul (saint, entre 5 et 15 - entre 62 et 67)

« L'Apôtre des Gentils » apparaît dans les écrits de Heidegger comme une référence aussi incontournable que foncièrement ambiguë. Paul est le vrai fondateur du christianisme (même si le terme lui-même est bien postérieur) entendu avec Nietzsche comme « manifestation historique, séculière et politique de l'Église et de son appétit de puissance, dans le cadre de la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne » (GA 5, 219 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 265). Mais il est aussi éveilleur à une « vie chrétienne » (même si J. Taubes insiste sur le fait que le terme « chrétien » ne se rencontre pas chez Paul) soucieuse de s'accomplir *hic et nunc* à la mesure d'un « accomplissement de l'expérience chrétienne de la vie » (selon l'expression topique de GA 60, 112 : *« Vollzug der christlichen Lebenserfahrung »*) ouvrant, au cœur de la temporalité, sur l'éternité bien comprise. Du premier aspect relève la « propagande missionnaire de saint Paul » (GA 5, 219 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 265), la *Propaganda* dont parle ici Heidegger – en 1943 si ce passage a bien alors été lu en cercle privé – est bien sûr à comprendre au sens de l'expression catholique romaine *« congregatio de propaganda fide »*, donc

de « propagation de la foi »), du second, l'élaboration, dans la première épître aux Thessaloniciens, de la « vie chrétienne » (GA 60, 114).

Une référence assez discrète à saint Paul dans *Être et temps*, qui vient étayer la thèse selon laquelle l'« anthropologie élaborée dans le cadre de la théologie chrétienne » a toujours englobé la mort dans la considération de la vie » (§ 49, p. 249, n. 1), est en fait l'arbre qui cache la forêt d'une minutieuse exploration des écrits de saint Paul par Heidegger, dont porte notamment la trace le tome 60 de l'édition intégrale, intitulé *Phénoménologie de la vie religieuse*.

Enfin, c'est en faisant fond malicieusement sur une parole de l'apôtre Paul (1 Co 1, 20) : « Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? », à savoir cette « philosophie », cette *sophia* que cherchent les Grecs, que Heidegger récuse la possibilité d'une « philosophie chrétienne » en se demandant, à fronts renversés, s'il ne serait pas temps de prendre au sérieux la parole de l'Apôtre (GA 9, 379). Ni la foi chrétienne ni la philosophie n'ont à gagner, selon Heidegger, à ce rapprochement.

Pascal David.

Bibliographie – Sans établir une liste des interprétations de référence de la doctrine paulinienne, de Karl Barth à Stanislas Breton, signalons simplement : G. Agamben, *Le Temps qui reste*, trad. J. Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000 : ce commentaire de l'épître aux Romains est en partie redevable à la pensée heideggerienne de certaines de ses analyses. – B. Sichère, *Le Jour est proche. La révolution selon Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003 (une approche de saint Paul à la lumière de la pensée de Heidegger). Et la lecture toujours décapante de J. Taubes, *La Théologie politique de Paul*, trad. M. Köller, D. Séglard, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

→ Philosophie chrétienne. Sobriété.

Pauvreté

Die Armut

C'est au plus vif de son explication avec une époque, la nôtre, où l'« empire du se-faire *[Machenschaft]* » en tant que l'« inconditionnelle installation de soi de la puissance dans la direction préétablie de l'être-fait de tout étant » (voir GA 69, 195) a permis qu'en faisant preuve de la plus

« inconditionnelle servilité face à l'inconditionnelle montée en puissance de la puissance », quelques innommables « criminels en chef » (voir GA 69, 77) disposent du pouvoir de passer à l'acte avec une violence, une brutalité, qui n'aura pas été que celle de la guerre, que Heidegger s'est donné pour maxime :

> Que nous préparions, *nous*, l'appauvrissement dans la pauvreté, en tant que richesse de l'estre, et soyons suffisamment solides pour en faire part ! [GA 69, 119.]

Cela au cours d'une aussi solitaire qu'intense « méditation du sens *[Besinnung]* » de la pauvreté qu'il a consignée dans les écrits recueillis dans les volumes 69, 70 et 71 de l'édition intégrale, ainsi que dans trois écrits où il se réfère expressément à Hölderlin :

– un court manuscrit rédigé autour de 1943 sous le titre *Die Armut* (E. Mejía, I. Schüßler [dir.], *Les « Apports à la philosophie » de Heidegger*, p. 485-493 [ci-après *Armut 1943*]), et dont l'amorce est ce propos de Hölderlin extrait du *Projet de traité sur les périodes de l'histoire :* « Tout se concentre chez nous sur le spirituel, [si] nous sommes devenus pauvres, [c'est] pour devenir riches » ;

– une étude éponyme du poème de Hölderlin « Andenken » (« Mémoire »), et publiée en 1943, dans laquelle la pauvreté est pensée au fil de la méditation du sens des vers :

> Rare qui
> A pudeur d'aller à la source ;
> Elle commence en effet, la richesse, dans la mer.
> [GA 4, 132-133 ; *Approche de Hölderlin*, p. 169-170] ;

– et un exposé de 1945, également intitulé *Die Armut*, dont l'amorce est la même que celle de *Armut 1943* (*Études heideggeriennes*, nº 10, p. 5-10 [ci-après *Armut 1945*]).

Ainsi, la pensée heideggerienne de la pauvreté s'inscrit dans le prolongement du questionnant aménagement de la voie signalée dès la deuxième page des *Apports à la philosophie (De l'avenance)*. Voie sur laquelle la pensée qu'on qualifie communément d'occidentale a, à notre époque peut-être plus qu'à toute autre, la possibilité d'apprendre à penser comme commencement à proprement parler le premier commencement qu'elle aura connu avec cette pensée grecque de l'être que Platon a achevé d'instituer sous le nom de « philosophie ». Cela pour peu qu'elle se laisse porter par le pressentiment d'un éventuel *autre* commencement de la pensée

de l'être, où cette pensée parviendra à penser l'« être lui-même », disons donc l'« estre », comme étant, en tant que *das Ereignis*, soit, d'un trait, l'Événement de son appropriante avenance, le « côté commençant du commencement » (voir avant tout GA 70, 9-12), et donc du premier commencement comme du « seul et unique » commencement de toute pensée de l'être (voir avant tout GA 65, 4-6, mais aussi, entre autres, GA 45, 195-196). À charge pour elle de s'engager alors dans une transition vers cet autre commencement durant laquelle la toute première tâche qui lui échoit, c'est la « méditation du sens » consistant précisément à « pénétrer le sens de ce qui survient dans l'histoire-destinée » de la pensée initialement grecque de l'être en tant qu'« histoire-destinée de l'estre *[Seynsgeschichte]* » (voir avant tout GA 65, § 1-7). Or justement, dans la conclusion du § 114 de la section intitulée : « Die Grundstimmung des Dankes » (« La tonalité de fond du remerciement ») de l'écrit de 1941 intitulé, lui, *Über den Anfang* (disons : *Pour en passer par le commencement*), Heidegger souligne lui-même :

> La tonalité de la transition est :
> Magnanimité *[Großmut]* de la longanimité *[Langmut]* au cœur de cette pauvreté gagnée à partir de la richesse que c'est d'être approprié à être le Là grâce à l'intense tension de ce qu'il y a de plus commençant dans le premier commencement [GA 70, 134].

Et cela en ayant à l'esprit que la magnanimité, en tant que « tonus » (ainsi peut-on rendre le terme *Mut*) correspondant à l'« estre comme mise à couvert », et la longanimité, en tant que tonus correspondant à la longueur du temps de la transition, ont à apporter leur concours au tonus correspondant à la « plénitude de l'estre comme avenance » qu'est la pauvreté. D'où la note du n° 116 : « La magnanimité de la longanimité *pour* [je souligne] la dignité de la pauvreté de l'appropriation *[Ereignung]* ». Par quoi la pauvreté se retrouve donc promue, pour l'époque de la transition, au rang du *tonus de fond* du « cœur *[Gemüt]* » de cet être humain qui, au titre du *Daseyn*, est, c'est-à-dire a à être le Là de l'estre – un cœur au demeurant toujours susceptible de se laisser aller à un « tonus d'opposition *[Unmut]* » ou un « tonus de défaite *[Mißmut]* » en accord, eux, avec la « monstrueuse contre essence en l'estre *[Unwesen im Seyn]* ».

Mais c'est à vrai dire dès ses premiers pas sur la voie d'une pensée qui, pour sa part, aura décidément pris la tournure d'une « pensée de l'estre en son histoire-destinée », que Heidegger a découvert la pauvreté comme la tonalité ou tonus de fond de la transition. Ce que peut en effet attester ce

passage des *Apports* où le nom de ce que Heidegger appellera ensuite *Armut* est cependant encore *Verzicht*, soit « renoncement » :

> Le fait que la tonalité fondamentale de l'autre commencement ne puisse être nommée que pluriellement n'est pas en contradiction avec sa simplicité ; cela confirme au contraire sa richesse et ce qu'il a de dépaysant. [...]
> Mais l'estre déploie-t-il sa pleine essence en tant que refus ? Et celui-ci doit-il ressurgir dans *son* allégie, et parvenir à être gardé en tant que refus ? Alors être prêt pour le refus ne peut consister que dans le *renoncement*. Ici toutefois le renoncement, ce n'est pas purement et simplement ne pas vouloir avoir... et laisser de côté ; il a lieu comme la plus haute forme de la possession, dont l'élévation, dans le libre tonus de l'enflammement spirituel pour l'insondable dispensation qu'est le refus, conduit à la décision.
> Être décidé où l'ouvert de la transition – l'abyssal mitan entre le ne-plus où en est le premier commencement ainsi que le destin de son histoire, et le pas-encore quant à l'accomplissement de l'autre commencement – va pouvoir être enduré et fondamenté [GA 65, 22-23].

D'où il ressort que des différentes tonalités formant la tonalité de fond de l'autre commencement, et de la transition à celui-ci – l'« effrayement », la « pudeur » et le « pressentiment », entre autres –, le renoncement est la tonalité primordiale parce que *décisive*. D'abord en tant qu'il peut attester que l'être humain qui s'y laisserait aller a proprement pris la décision de s'engager dans la transition à l'autre commencement de l'histoire-destinée de l'estre, et donc d'entrer en possession de l'allégie de l'estre au sens où il s'agit de la maintenir pour s'y tenir soi-même, Là, en toute fermeté, et pudeur cependant – « instamment », pour reprendre le terme exact de Heidegger. Mais également à l'aune de l'histoire-destinée de l'estre elle-même, au titre de la première préparation, par l'accession à cette plus haute forme de la possession, à la « garde » – avant même « fondamentation » –, de ce qui, parce que proprement inouï, n'aura jamais été pensé jusque-là, à savoir : l'estre en tant que *le refus qu'il ne peut pas ne pas opposer* pour être dispensation. Telle étant d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles la pudeur est en effet de mise dans la possession de son allégie, cela au titre de la « tonalité préalable pour qui est prêt à affronter, en tant qu'il est dispensation, le refus par opposition » (GA 65, 15).

Quant à ce qui peut attester que ce renoncement est bien ce que Heidegger pensera finalement comme pauvreté, la lecture de ce morceau de GA 69 devrait suffire :

> 107. Dispensation et appauvrissement.
> L'être en tant qu'Ap-propriement *[Er-eignis]* ap-proprie être-le-Là à sa pleine essence (l'institue alors seulement contre le rien). Dans cet ap-propriation *[Er-eignung]*, l'avenance va jusqu'à se dispenser en la guise du refus (elle ne vient jamais au premier plan via une représentation

rendant possible une objectivation). La dispensation est appauvrissement (la pleine essence de ce qui permet de devenir pauvre *[das wesenhafte Armwerdenlassen]*) à même la richesse *[Reichtum]* de l'unique comme quoi l'estre déploie sa pleine essence contre tout étant. L'appauvrissement aboutissant à la pleine essence de la pauvreté dispense son fond à la possible instance dans l'être-le-Là, pour quoi seulement il y a souci, mais souci qui n'est que de la vérité de l'estre.
Ce souci-là diffère abyssalement (à partir du hors-fond) de toute préoccupation pitoyablement affligée. Il est propagation de la pleine essence de la richesse dans la simplicité de sa dispensation dans la propriété, là où appartenant à l'estre (comme avenance), l'étant trouve sa pleine essence.
Qu'à la plus haute dispensation correspond l'appauvrissement, savoir cela est l'exigence la plus profonde de la pensée de l'estre en son histoire-destinée.

Et s'il en était encore besoin, la lecture du n° 111 de *Über den Anfang* (GA 70) devrait achever de nous convaincre :

111. Avenance, propriété, pauvreté.
La plus haute propriété de l'humanité qui, après le surmontement de la métaphysique [nb : soit par-delà la fin entendue comme plein aboutissement de la pensée de l'être en tant que cette métaphysique qui aura été le plus clairement caractérisée par Heidegger dans le morceau 104 de la partita n° 28 de *Besinnung* (GA 66), comme plein aboutissement du premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre], est préparée à l'instance dans l'être-le-Là, et ainsi prend sur elle la fondamentation de la vérité de l'estre, et ainsi entre dans l'histoire-destinée de l'estre, est, ensuite de cette entrée dans l'avenance, la pauvreté.
La pauvreté, ici, ne veut pas dire manque, mais l'instance (le cœur, être en vibration) dans le simple et l'unique : or cela, c'est la propagation de la pleine essence de l'estre.
Ce n'est qu'à partir de celle-ci que l'étant peut venir dans l'allégie du Là se dresser et désormais s'y tenir – commencer [à l'autre commencement].
Pauvreté et dispensation –
Libre engagement *[Gelassenheit]* dans la propagation de la pleine essence de l'ap-propriation.

Ainsi nous retrouvons-nous devant... tout ce qu'il « ne nous reste plus » qu'à comprendre !

Or à cette fin, il s'impose d'approfondir ce qui est en jeu avec la *Verweigerung*, ce très singulier refus qui n'est que ce mouvement : se défendre de ce qui, dans l'étant, est *la* menace.

En tant que le rien comme vide d'espace-et-temps (voir GA 65, § 242), l'estre ne saurait se propager en sa pleine essence comme l'Événement de son appropriante avenance qu'en sa vérité en tant que son allégissante mise à couvert *dans* l'étant. En sa vérité, mais du même coup, et au premier chef, en son *refus*. Refus du vide d'espace-et-temps qu'il est, d'y être quoi que ce soit de l'ordre de cet étant, soit en propageant sa pleine essence *contre* l'étant. Ce refus étant en effet ce qui constitue ce vide comme hors-fond allégissant, plus précisément : comme ce sans fond abyssalement en retrait qui est cependant aussi, et même surtout, le fond pour la pleine essence de

l'étant en son être, sa présence spatio-temporellement déterminée, et... pour l'éventuelle fondamentation en lui et de l'estre, et de sa vérité, et donc de ce refus lui-même. Avec cependant ceci que pareil appropriement de l'étant à son propre – être au sens d'être présent – et ainsi à l'estre lui-même au titre de sa propriété, et de même, *a fortiori*, l'éventuelle fondamentation en lui de cet estre en sa vérité, ne saurait survenir sans l'appropriation de l'être humain à son propre à lui, qui est, sur quelque mode du souci de l'être, être et avoir à être le Là de l'estre, et donc de cette propriété sienne à laquelle lui-même se retrouve ainsi appartenir, et c'est dire : de ce monde que Heidegger sera finalement amené à caractériser – après que pour un temps, ce n'aura été que comme l'une des parties prenantes du « combat de la rencontre du dieu et de l'être humain avec la lutte entre la terre et le monde » (GA 66, 87), soit de sa « lutte contre la terre au lieu de son croisement avec la venue du dieu à la rencontre de l'être humain » (GA 69, 125), – comme l'« appropriant jeu de miroir dans la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels » (GA 7, 181 ; *Essais et conférence*, p. 214). Ce qu'il peut y avoir de plus propre à cet être humain, c'est non seulement d'en être le Là, mais d'y déployer sa pleine essence, instamment, pour y fondamenter, par son action et sa pensée, la vérité de l'estre, et donc son histoire-destinée. Tel étant précisément ce à quoi Heidegger voit *la pauvreté* pouvoir le préparer.

Mais avant d'y venir, il importe d'ajouter à ce qui précède qu'en sa vérité, l'estre est *la richesse* au sens où, pour le dire à l'aide des termes de la méditation des vers susmentionnés de Hölderlin, il est la source qui se surpasse et flue par-dessus soi en un surflux qui surflue par-dessus lui-même, et donc intarissablement, pour devenir le « fleuve qui a jailli d'elle et ne cesse d'être de toute part poussé par elle » au point de s'élargir tellement « qu'alors d'*ampleur marine*, il est prêt pour la mer [l'étant en entier] et prêt à déboucher en elle ». Mais alors le fleuve (et la source qu'il « est » lui-même) se met à refluer sur lui-même de telle façon qu'ayant débouché dans la mer, c'est avec lui, la source elle-même qui s'y met à couvert – cette mise à couvert étant la vérité même.

Au vu de quoi nous pouvons alors comprendre dans son intégralité ce que Heidegger écrira, entre autres, mais en quelque sorte inauguralement, de la pauvreté aux p. 486-488-489 de *Armut 1943* :

> Elle [la pauvreté] consiste en ceci que nous ne sommes pas tenus dans la dé-pendance des besoins, mais sommes appariés à l'*avenance* et *déployons notre pleine essence dans la*

propriété, c'est-à-dire qu'en tant qu'estre-le-Là nous appartenons à l'estre.
[...]
La pauvreté, c'est : être dans la propriété.
La pauvreté ne manque de rien parce qu'elle n'a aucun
besoin de ce qu'on voudra.
En ne manquant de rien, elle « a » « tout ».
Elle est « riche », non pas parce qu'elle a « beaucoup » et « plus »
que ceux qui manquent, mais parce qu'elle « a » tout.
En devenant pauvres, nous devenons riches.
Devenir-pauvre n'implique cependant pas perdre en possession
Et finir dans le manque faute d'avoir, mais
devenir-pauvre, c'est : apprendre la pleine essence de la pauvreté.
« Pauvre » et « riche » ne renvoient plus à un
« avoir », mais à l'estre en tant qu'estre-le-Là.

Propos que Heidegger accentuera d'ailleurs, notamment en renonçant aux guillemets, dans le texte de 1945 :

> Nous sommes devenus pauvres pour devenir riches. Devenir-riche ne s'ensuit pas de l'estre pauvre comme l'effet remonte à la cause, mais estre proprement pauvre est en soi estre riche. En ceci qu'à partir de la pauvreté, nous ne manquons de rien, nous avons d'emblée tout [...]. [*Armut 1945*, p. 9.]

Mais surgit la question de savoir en quoi cette instance dans l'intarissablement riche propriété de l'estre est proprement cette *Armut* qu'en français, nous ne pouvons guère faire autrement qu'appeler « pauvreté ». Or, nous serons mis sur la piste de la réponse en démêlant l'apparent paradoxe auquel pourrait conduire ce qui précède, à savoir : nous serions devenus pauvres, et le serions donc déjà, pour l'être, et même apprendre à l'être, comme si, précisément, nous ne l'étions pas déjà !

À fin de quoi il importe tout d'abord de nous rappeler qu'ainsi que nous l'avons lu au passage, la pauvreté est proprement telle non seulement en tant qu'instance dans l'intarissablement riche propriété de l'estre, mais en y prenant alors sur elle d'y fondamenter la vérité de l'estre et ainsi *entrer dans l'histoire-destinée de l'estre*. À savoir cette histoire-destinée dont, dans *Die Geschichte des Seyns* (GA 69, *Histoire-destinée de l'estre*), Heidegger donnera expressément à entendre comment (voir GA 69, 116-117) elle est « appauvrissement dans la pauvreté », de telle sorte qu'apprendre, c'est-à-dire apprendre à *savoir* la pleine essence de la pauvreté, c'est du coup apprendre à savoir, pour sa fondamentation, la pleine essence de cette histoire qui alors, et alors seulement, peut s'avérer n'être nullement « une suite de données auxquelles l'estre échoit comme chez soi (non pas ''ce qui se passe'' pour l'estre) », mais cela que l'estre

comme tel élève à la pleine essence pour autant qu'il est le hors-fond de la vérité.

Après quoi ce qui importe tout autant, c'est de nous aviser que ce que signifie primitivement *arm* dans *Armut*, c'est *verwaist*, c'est-à-dire « orphelin » et, par extension, « abandonné », « délaissé ». Ainsi, la pauvreté, c'est être abandonné de telle manière qu'en l'étant *proprement*, nous pouvons apprendre l'être devenus par suite du premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre en tant qu'histoire-destinée de l'« abandonnement de l'être *[Seinsverlassenheit]* », et donc de l'étant qu'est l'être humain lui-même comme de l'étant en entier, par l'estre.

Au vu de quoi nous pouvons alors comprendre que c'est donc depuis le tout début du premier commencement de cette histoire que l'être humain occidental, et d'abord grec, se sera trouvé engagé dans le chemin de l'appauvrissement. Sauf qu'encore aujourd'hui, il s'y « égare » parce qu'il « ne s'y retrouve pas dans le chemin sur lequel il apprend [c'est-à-dire qu'il est en train d'apprendre, mais précisément sans le savoir] l'aître de la pauvreté » (*Armut 45*, p. 10). Comme en son temps Platon qui, pour toute la suite de l'histoire-destinée de la pensée occidentale, aura institué le rapport de l'être humain à l'être comme cet *éros* (voir *Banquet*, 198a1-212c3), soit ce « désir *[épithumía]* » érotique issu d'une « pure et simple indigence », comme dit Heidegger pour justement distinguer « pauvreté » de cette *Pénía* dont Platon a fait la mère d'*Éros*. *Éros* qui, issu de cette pure et simple indigence, mais en même temps sous le coup de l'attrait exercé par l'être comme présence-même – en tant que « ce qui est beau *[to kalon]* », – se trouve irrésistiblement entraîné par un « manque *[endeia]* » qui, pour citer une autre formule de Heidegger (toujours dans sa méditation du sens des vers « maritimes » de Hölderlin), « se prenant toujours dans les rets d'un ne-pas-avoir qui, aussi immédiatement qu'il n'a pas, désire non moins immédiatement, mais sans y être proprement habilité, ''avoir'' tout » – c'est-à-dire avoir au sens de posséder-détenir ce « tout » que serait ledit être lui-même, et cela, dit Platon, en parvenant à « être toujours le même en tout à l'instar du divin », et ainsi immortel à l'instar des dieux. Mais *éros* qui justement, faute d'être propre à l'« avoir *[échein]* », ce tout-là, se met à désirer avoir au sens de posséder-détenir tout ce qui pourrait être « nécessaire *[chrèsimos]* » parce qu'« utile *[ôphélimos]* » à la mise en œuvre des « moyens *[méchanai]* » d'« y avoir part *[météchein]* » autant que possible ! Où nous pouvons voir l'être humain se préparer déjà à l'idée que

le meilleur moyen de l'avoir, ce tout, ce serait finalement que, lui qui ne serait rien, il le soit lui-même. *Credo* planétairement répandu depuis la fin du XIXe siècle auquel l'histoire-destinée de l'estre aura cependant mis fin en permettant le déchaînement de la puissance de la tournure qu'y aura pris l'estre, dans l'inconditionné – au sens de ce qui est sans rapport avec quelque chose et quelque être humain à proprement parler – d'un empire du se-faire comme appareillage d'ensemble de la sommation par lequel tout étant, choses et êtres humains confondus, se retrouve de force, sinon violemment, réduit au rang de ce qui est fait de façon à le constituer en pur et simple fonds constamment prêt à y remplir quelque fonction. Tel s'avérant être le comble de l'abandonnement qu'est l'appauvrissement dans une pauvreté à laquelle il ne resterait alors plus qu'à devenir proprement pauvre en apprenant à savoir sa pleine essence. Cela même requérant alors de l'être humain ainsi appauvri une manière d'être pauvre dont, au vu de ce qui précède, et des dernières pages de *Armut 1945* en particulier, nous pouvons maintenant exposer la pleine teneur comme suit :

– commencer par renoncer à l'inconditionnel affairement qu'impose l'empire du se-faire comme appareillage d'ensemble de la sommation ;

– entrer pour s'y tenir instamment dans l'intarissablement riche propriété de l'estre en tant que l'Événemement de son appropriante avenance ;

– y découvrir la provenance de la pauvreté dans l'histoire-destinée de l'estre et alors y fondamenter comme tels et cette histoire, et avec elle, la vérité de l'estre qui aura pris cette tournure, et donc cet estre lui-même comme rien et hors-fond qu'il est de par le refus qu'il ne peut qu'opposer en tant que ce rien ;

– y découvrir pour le coup cet estre comme « ce qui contrecarre le nécessaire *[das Un-nötige]* » et ainsi proprement comme ce qui libère de cette « urgence *[Not]* » « du nécessaire *[des Nötigen]* » dont la pleine essence est la « contrainte » qui, « dans notre vie rend contraignants les besoins liés à son entretien et nous force et contraint à viser exclusivement la satisfaction de ces besoins » ;

– et de la sorte s'y découvrir n'y manquer de rien pour avoir tout – au sens où le rapport à la propriété est lui-même entendu à partir de ce que vient fort heureusement signifier le fréquentatif de *habere* (avoir) qu'est *habitare* (habiter), autrement dit comme son habitation ;

– en éprouver, certes, une certaine joie, et même une joie certaine, mais qui, à l'époque de l'inconditionnelle surpuissance de l'empire du se-faire

comme appareillage d'ensemble de la sommation, ne saurait être que « la joie endeuillée de n'être jamais assez pauvre », c'est-à-dire encore et toujours en manque, de rien, certes, « sinon de ce qui contrecarre le nécessaire », et c'est dire : de l'estre en tant que *rien* ;

– mais du sein de cette « tranquille inquiétude », précisément, éprouver la « liberté *[Gelassenheit]* habituée à surmonter tout ce qui est de l'ordre de l'urgence du nécessaire ».

Alexandre Schild.

Ouvrages cités – *Études heideggeriennes*, n° 10, Berlin, Duncker & Humblot, 1994. – E. Mejía, I. Schüssler (dir.), *Les « Apports à la philosophie » de Heidegger*, Francfort, Klostermann, 2009.

Bibliographie – A. Schild, « Pauvreté », *Études heideggeriennes*, n° 26, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 65-82.

→ Cézanne. *Ereignis*. Être en propre. Europe. Humanisme. *Machenschaft*. Propriation. Rien. Urgence.

Paz, Octavio (1914-1998)

« Reagan rapace, ton ami est Octavio Paz ! » (trad. H. Bianciotti.) C'est au son de ces vociférations que l'effigie du poète fut brûlée à Mexico, devant l'ambassade des États-Unis en 1984. Peu de poètes peuvent prétendre à une telle gloire, que la moindre de leur parole provoque des émeutes. En l'occurrence, Octavio Paz s'était exprimé sur la question du Nicaragua, avec une prudence rétrospective assez exemplaire. Et pourtant, homme engagé à gauche toute sa vie, il n'en fut pas moins – et tout autant, aimerait-on dire – un homme de liberté, proche des antifascistes pendant la guerre d'Espagne, avant de se rapprocher des positions anarchistes de Benjamin Péret et André Breton, qui, eux non plus, ne pardonnèrent jamais aux communistes l'assassinat de Trotski en 1940. Lauréat du prix Nobel de littérature en 1990, Paz laisse une œuvre de première grandeur, située à la même hauteur que celle de Borges et de Neruda. Il fut, avec un bonheur égal, poète, dans la tradition des symbolistes et des surréalistes, et critique – lui-même préférait d'ailleurs, avec modestie, l'appellation « journaliste ». Dans l'ensemble, son œuvre chaleureuse, fraternelle, d'un lyrisme solaire, a pour axe l'amour dans sa triple entente : l'amour spirituel *(La Flamme*

double), l'amour charnel (*Un au-delà érotique, le Marquis de Sade*), l'amour sacré *(Sor Juan Inès de la Cruz)*. Parmi tous ses essais, le premier publié est peut-être le plus ambitieux et aventureux. Écrit en 1956, paru en France en 1965, *L'Arc et la Lyre* (trad. R. Munier) se veut une tentative encyclopédique, mais toujours écrite sous le coup de l'enthousiasme, pour comprendre, à la lumière des traditions française, hispanique et anglo-saxonne, l'origine et le sens de la création poétique. Au milieu de ses pages rigoureuses où le poète convoque et confronte Machado, Mallarmé, Yeats, mais aussi Quevedo, Baudelaire et T. S. Eliot, la « musique muette de saint Jean de la Croix » et le « vide est plénitude » de Lao-tseu, soudain apparaît le nom de Heidegger. Le philosophe est questionné sur tout l'ensemble du deuxième chapitre « La révélation poétique », qui vise à établir les liens et les divergences entre la religion et la poésie. Paz, qui était lecteur d'Ortega y Gasset et qui avait suivi à Mexico des cours de phénoménologie, redéploie les analyses de Heidegger dans *Être et temps* et les met en balance avec celle de Rudolf Otto dans *Le Sacré*, pour, finalement, établir leur point de convergence :

> Heidegger s'efforce de montrer que ce « non-être », cette négativité en laquelle culmine notre être, ne constitue pas une déficience. L'homme n'est pas un être incomplet ou auquel manquerait quelque chose. Car on a déjà vu que ce que quelque chose qui pourrait lui manquer est la mort. Or la mort n'est pas située hors de l'homme, elle n'est pas un fait étranger qui lui viendrait de l'extérieur [*L'Arc et la Lyre*, p. 197].

Et Paz de conclure en ouvrant notre regard dans une direction qui dépasse cette vision de la mort, qui est tout autant un appel à vivre à notre sommet :

> L'expérience amoureuse nous offre de manière fulgurante la possibilité d'entrevoir, ne fût-ce qu'un instant, l'indissoluble unité des contraires. Cette unité est l'être. Heidegger lui-même a signalé que la joie en présence de l'être aimé est une des voies d'accès à la révélation de nous-mêmes [*ibid.*, p. 200].

Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger écrit en effet :

> La joie prise à la présence du Dasein – et non pas à la simple personne – d'un être cher abrite une autre possibilité de dévoiler ainsi l'étant en son entier [GA 9, 110 ; *Questions i*, p. 56].

Chemin faisant, il semble bien que Paz se soit de plus en plus intéressé à la question du voisinage de la poésie et de la pensée en lequel Heidegger voyait l'urgence propre de notre temps. Dans un entretien de 1987, il revient sur la manière dont a pris forme pour lui ce voisinage :

L'*autre* et les *autres* sont mon horizon. C'est aussi pour cela que, des années auparavant, la pensée de Heidegger m'avait passionné. Il a été connu en langue espagnole avant de l'être en France. La première traduction d'*Être et temps* en langue étrangère a paru au Mexique, en 1951. C'était l'œuvre du philosophe espagnol José Gaos.
Dans mon livre *L'Arc et la Lyre* (1957), les traces de Heidegger sont visibles. Mais mon interprétation n'est pas celle des commentateurs français actuels. J'ai été intéressé par l'ontologie de Heidegger comme fondement – ou plus exactement comme point de départ – pour l'élaboration d'une poétique. Il ne s'agissait pas d'une esthétique ni d'une philosophie de la poésie, mais bien d'une vision de la poésie comme révélation de l'être se déployant dans la temporalité du langage. L'image poétique est l'apparition instantanée de l'être ; une apparition qui est aussi une disparition : le temps s'ouvre et ce vide est le lieu de l'apparition/disparition... L'*autreté*, comme disait Machado, est l'être même qui se déploie dans l'abîme du temps. L'homme est temps, temporalité et il ne cesse de se transcender en quête de cet *autre* qui est lui-même. Nous allons vers l'autre que nous sommes mais nous ne l'atteignons et ne le voyons jamais, sauf peut-être dans la mort. Toutefois, nous l'entrevoyons dans l'image poétique et dans d'autres expériences privilégiées comme l'amour [*De vive voix*, p. 248-249].

Stéphane Barsacq.

Ouvrages cités – O. Paz, *L'Arc et la Lyre*, trad. R. Munier, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1965 ; *De vive voix. Entretiens (1955-1996)*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 2008.

→ Altérité. Joie. Machado. Ortega y Gasset. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Peinture

Dans la vie et l'œuvre de Heidegger, la peinture aura joué un rôle de premier ordre, comme en témoigne notamment la place faite à Van Gogh au cœur de *L'Origine de l'œuvre d'art*. Nous savons également quel rôle jouèrent pour lui les œuvres en particulier de Paul Klee ou de Georges Braque dont il tint à faire la connaissance et qu'il alla rencontrer dans son atelier de Varengeville. Quant à Cézanne, c'est le seul nom auquel Heidegger ait jamais associé le sien de manière aussi directe, parce que de toute évidence, c'est un de ceux chez qui s'accomplit une césure historiale du même ordre que ce qui a lieu avec le penseur. À Aix-en-Provence, le 20 mars 1958, il prit ainsi la parole en ces termes :

J'aime Aix, Bibemus, la montagne Sainte-Victoire.
J'ai trouvé ici le chemin de Paul Cézanne, auquel, de son début jusqu'à la fin, mon propre chemin de pensée en une certaine mesure correspond [GA 16, 551].

Reste à voir quelle fenêtre Heidegger a pu ouvrir sur la peinture, par sa pensée méditante occupée avant tout, comme il dit dans les *Esquisses tirées de l'atelier*, à « suivre l'indice inapparent pour être à son écoute en prenant en vue ce qu'il indique » (GA 13, 153 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 363).

Parce que l'œuvre d'art est *mise en œuvre de la vérité*, la peinture ne se ramène pas à une accommodation d'ordre esthétique. Son originalité, celle de l'image *[Bild]* qu'elle donne à voir, l'originalité propre de sa manière singulière de donner figure donc, c'est de « faire paraître le jeu d'espace-et-temps en tant que site », écrit Heidegger dans le petit texte *Sur la Madone Sixtine* de Raphaël. Site en lequel l'être humain peut venir prendre part au jeu que déploient terre et ciel, les mortels et les divins, en leur quatuor.

Voyons de plus près ce qu'esquisse ce petit texte : parler de manière générale en peinture de *tableau*, sans faire la distinction par exemple entre une « fenêtre peinte *[Fenstergemälde]* » et « tableau *[Tafelbild]* », c'est déjà ignorer le « cheminement historial de l'Histoire de l'art occidental depuis la Renaissance » et plus encore le fait qu'à son début même l'idée de *fenêtre peinte* n'avait probablement pas encore d'importance. Toutefois, ce que Heidegger indique à propos de la fenêtre peinte qu'est la *Madone Sixtine* de Raphaël, exposée à Dresde, ne se borne pas à cette seule œuvre mais regarde un aspect fondamental de *la* peinture. La nature de la peinture, en effet, est non seulement de donner lieu au « dévoilement en tant que tel par rapport à l'étant en son entier » (GA 5, 40), mais d'*être* ce lieu – ce dont une peinture expressément conçue et exhibée comme tableau restera inéluctablement dépourvue. Cependant, même la *Madone Sixtine* peut aussi en venir à ne plus être lieu, dans la mesure en particulier où le fait de devenir une pièce dans la collection de la Gemälde Galerie der alten Meister de Dresde n'est qu'une manifestation du retrait du monde qui, dans son refuge à l'église de Plaisance (Piacenza), fut le sien. Plus dépaysantes encore sont aujourd'hui les expositions itinérantes dans lesquelles l'appartenance primitive qui se noue entre l'œuvre picturale et l'institution de son monde s'efface de plus belle, de sorte que l'espace-et-temps de la figuration ne parvient plus à envoûter de son transport celui qui les regarde. Pour qu'ait lieu son transport, en effet, l'espace-et-temps a besoin d'être accueilli quelque part et même d'aboutir, notamment, en un lieu qui tienne en donnant lieu. C'est l'œuvre picturale qui doit délimiter en sa figure

l'ouvert pour que puisse avoir lieu le transport que déploie l'espace-et-temps quand il vient à paraître. C'est dans cet ouvert qui advient chaque fois *en* une peinture que la « couleur resplendit et ne veut que resplendir » (GA 5, 33 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 50). Cet ouvert est donc bien une fenêtre, au sens où il laisse resplendir et luire. À travers la fenêtre, perce ainsi le resplendissement sous la figure de la « vérité en peinture » (Cézanne), qui libère en l'œuvre le site où l'habitation de l'homme peut fonder son séjour.

Ce qu'on appelle « fenêtre » – qui est un mot vraisemblablement importé du Proche-Orient par les Romains – se disait dans les langues européennes à partir d'une forme du mot *ouge*, c'est-à-dire l'œil, l'œil de l'édifice, l'œil de la demeure ; en anglais, *wind-ow*, c'est l'œil du vent (l'ouverture pour laisser passer l'air et la lumière). En architecture, il existe aujourd'hui encore une fenêtre appelée œil-de-bœuf. Concevoir l'œuvre picturale comme un tableau *(Tafel)*, c'est ainsi méconnaître son être-œil. C'est négliger cette essentielle vue du monde qu'elle ouvre et en quelque sorte lui arracher les yeux. C'est en ce sens également que les expositions de tableaux ont quelque chose d'aveuglant et que la forme courante du musée comme stock de tableaux est dépourvu d'yeux.

Jürgen Gedinat.

Ouvrage cité – *Cahier de l'Herne Heidegger*, M. Haar (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 1989.

Bibliographie – Sur l'intérêt que Heidegger portait à la peinture, le livre le plus complet est celui de H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983. – À propos de Cézanne et du rapport de Heidegger à Cézanne, voir F. Fédier, « ...Voir sous le voile de l'interprétation... (Cézanne et Heidegger) », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres - Archimbaud, 1995, p. 19-42 et « Cézanne parle », *L'Art en liberté*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006, p. 169-210.

→ Arp. Art. Becker-Modersohn. Braque. Cézanne. Dürer. Hantaï. Klee. Munich. Picasso. Raphaël. Schapiro. Van Gogh.

Pensée juive

Stimulés par une commune haine de la pensée, un professeur nazi et un universitaire américain s'accordèrent à dénoncer chez Heidegger, l'un sa « chicanerie talmudique », l'autre ses « romans midrachiques ». La métaphore péjorative ne doit rien au hasard. Il existe bien entre Heidegger et la pensée juive une énigmatique connivence, que la philosophe Marlène Zarader a d'ailleurs repérée la première en la qualifiant de « secrète convergence ».

Depuis 1927, Heidegger envisage une « autre pensée », « ni métaphysique ni science », qui échappe au carcan de la *ratio*. Le judaïsme, lui, entretient une tradition plurimillénaire d'herméneutique indifférente à Platon, à Aristote, au grec et au latin, *historiquement* élaborée en Occident chrétien et musulman (philosophiquement parlant, l'islam est « occidental », fondé et justifié par la métaphysique de part en part), mais *historialement* réfugiée, comme en un écrin – « cheminant dans l'inapparence » dirait Heidegger –, au cœur du malentendu que l'« onto-théo-logie », n'y ayant nul accès, a toujours déployé à son propos.

Cette *connivence* est manifeste concernant la méthode herméneutique, définie dès *Être et temps* comme la « tâche de l'explicitation », laquelle procède dans le *Nietzsche* par « saut » de fragment en fragment (puisque « seul importe le mouvement de la pensée questionnant les questions proprement dites »), encore qualifiée de « dialogue pensant » dans *Approche de Hölderlin*. N'importe quelle traduction de n'importe quelle page du Talmud offre un aperçu, certes déroutant, de ce qu'un « dialogue pensant » peut être... Kafka, à la date du 5 octobre 1911 de son *Journal*, écrit *:*

> La mélodie talmudique des questions, des conjurations et des explications précises : l'air passe dans un tuyau qu'il emporte avec lui ; en revanche, du fond de lointains et infimes débuts, une grande vis, fière dans l'ensemble, humble dans ses spirales, tourne à la rencontre de l'interrogé.

La connivence demeure néanmoins *énigmatique*, puisque Heidegger, qui évoque ici ou là une Bible *qu'il croit* juive, n'en a jamais goûté qu'un ersatz altéré, tributaire de Luther, de la Vulgate ou de la Septante. Or l'hébreu biblique est inemployable pour un usage autre – en particulier la *traduction*, qui ne s'y échine pas pour rien *en vain !* – que celui de l'exégèse midrachique, laquelle procède de l'ampleur historiale de *chaque mot* de l'Écriture, au sens où certains termes d'Anaximandre sont dits « à vaste et longue portée ».

Aussi, pour tenter d'explorer cette énigme, il faut commencer par se poser la question : qu'appelle-t-on « pensée juive » ?

La pensée juive est l'appel du Texte *indissocié* de sa prolifération herméneutique, de son déploiement pratique et de son ondulation cabalistique. Ces trois plans, qui unissent intrinsèquement la Pensée et le Texte, sont eux-mêmes inséparables et inclassables selon une quelconque hiérarchie factice, pour la raison que le Texte lui-même intègre et endosse toutes les scissions. Chaque seconde de l'existence d'un juif *idéal* est régulée et animée par la pensée, fût-ce au simple sens de l'application d'un verset de la Torah. Il s'agit pour un juif d'*accorder son corps à l'Écrit*, comme dans le cas de la circoncision, afin de vivifier *en soi* la trame intrinsèquement exégétique du Texte. Ainsi l'irrépressible scansion du mot à mot hébraïque se transmet-elle au juif qui prie ou étudie en *se balançant*, contaminé par ce swing consubstantiel du Texte que Heidegger nomme la *Schwingung*, la « vibration du dire poétique » recelée en l'« ampleur des oscillations dans la signification des mots ».

Ce que le *logos* recueille et relie, c'est à la fois la langue, la démarche et les limites de la pensée. L'herméneutique juive, elle, trouve sa pulsation cardiaque dans ce qui déborde le recueil, ce qui délie la langue, la luxuriance sémantique dont reluit le moindre mot. Cette profusion de la parole biblique, que la pensée juive exploite avec une inlassable énergie, Heidegger l'appelle « richesse plurielle », laquelle est significativement à la fois celle du Monde et du Verbe :

> Nous autres modernes, professait-il au Séminaire du Thor, en sectateurs de la logique, nous croyons qu'une parole n'est sensée que si elle n'a qu'un sens. Tandis que, pour Héraclite, cette richesse plurielle, c'est cela, le κόσμος. Jamais il n'apparaît comme une chose isolée mais c'est à travers tout qu'il étincelle insaisissablement [*Questions iv*, p. 209-210].

La pensée juive est *immédiatement* mystique, se sachant d'emblée séparée de la raison analytique (ce qui n'implique aucune adversité), mais conjuguant les trois modalités de la sagesse que sont la prière, la pratique (centrée rituellement autour de la lecture de la Torah à la synagogue) et la plus pure, riche, et complexe méditation : au sens d'un « questionnement comme piété de la pensée » que Heidegger lui donne dans *La Question de la technique*.

Aucun des présupposés métaphysiques concernant Dieu, la Création, le Temps, l'Espace, l'Être (négligé en faveur du seul étant), l'Identité, le Langage, l'Effectivité, le Pouvoir ou la Logique ne sont prééminents pour la

pensée juive, malgré la tentative infructueuse *et isolée* de Maïmonide d'aristotéliser le judaïsme. Lire – donc penser – la Bible autrement qu'en hébreu, ce n'est pas seulement parcourir une version essoufflée, amoindrie, délabrée de l'Écriture originale, c'est envisager un texte *falsifié* en comparaison de celui dont il est crucialement question pour le judaïsme qui lui doit la vie.

En un mot, l'étant n'est rien, le Texte est tout. Le verbe « être » n'existe pas dans la Bible (comme d'ailleurs le verbe « avoir ») ; plus exactement, la forme usuelle *hayah*, qui correspond grossièrement à « il était », s'entrelace aussi à la notion de « tomber », de « devenir », d'« arriver », voire de « désirer » si on se réfère à la racine primitive *houh*... Ce n'est par conséquent pas le « petit mot ''est'' » qui, dans la pensée juive, « renferme toute la dispensation de l'Être », mais la « parole-chose » (*davar*, à la fois « parole » et « chose »), sur laquelle repose l'univers.

Quand Heidegger évoque les « prophètes juifs », en annexe à sa conférence *La Chose* de 1950, c'est pour les fondre au sein d'une énumération collective concernant le « divin chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus ». Pourtant Heidegger distingue bien deux sortes de divin, dont l'une seulement, le « Dieu des philosophes », le « Dieu moral » réfuté par le célébrissime mot de Nietzsche, répond d'une trame métaphysique induite par la « causation », tandis que l'autre, par une de ces tautologies prégnantes de sens dont Heidegger est friand, est qualifiée de « dieu divin ». Cependant ce « dieu divin » n'est pas non plus le Dieu des juifs, pour la raison que *causa sui* ou pas, « Dieu », ce terme sur quoi tout repose quelle que soit la langue dans laquelle on le profère, n'a pas plus d'équivalent dans l'hébreu de la Bible que n'importe quelle autre notion de la théologie occidentale. Cette langue n'est en effet pas un idiome mais la proliférante tessiture d'une pensée pour laquelle l'entièreté vibratoire du Texte est, à la lettre, *à la fois Dieu et son Nom*.

Un an plus tard, en 1951, dans le séminaire de Zurich, après avoir évoqué son propre désir de rédiger une *Théologie*, Heidegger a déplacé et déployé la *dissociation* entre dieu des philosophes et Dieu de la Bible, en l'insérant, tel un scalpel mental, entre le Dieu de la Bible et l'Être de la pensée grecque. Et il ne manque pas de conclure que cette nouvelle dissociation, que seule peut-être l'*Ereignis* peut soutenir, appelle une pensée radicalement autre qui soit en mesure de la supporter – une pensée par

conséquent de la scission, *comme l'est justement la pensée juive* née de la pulsation analytique du Texte :

> Je crois que l'Être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'Être qu'elle fulgure *[sich ereignet]*, ce qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu. Il faudrait sur ce point établir des distinctions et des délimitations toutes nouvelles [*Po&sie*, nº 13, p. 60-61].

Difficile, en entendant ce désir de « distinctions et délimitations nouvelles », de ne pas songer à la formule de Kafka, à la date du 17 décembre 1913 de son *Journal*, concernant les « belles et fortes disjonctions dans le judaïsme »...

Cette « autre pensée », si elle n'est pas métaphysique, n'est pas davantage science. Vouée au Verbe, la pensée juive procède d'une intransigeante *désobnubilation* vis-à-vis du calcul. Aucun chiffre arabe n'apparaît dans la Torah ; les numéros de versets y sont représentés par des lettres carrées, selon le principe d'équivalence de la *guématria*. Dieu, exprime le *Zohar*, « est inconnaissable et n'entre pas dans le calcul ». Et cet incalculable divin irradie l'humain de sorte que la promesse faite à Abraham repose précisément sur l'*indénombrabilité* du peuple du Livre. Cette impondérabilité *légendaire* d'Israël justifie l'indifférence juive au chiffrage, induite de la prééminence biblique du Nom sur le Nombre.

Le Temps, du coup, n'est pas une computation arithmétique de moments équivalents et interchangeables. De même que chaque semaine de l'année est scandée, signalée, et *signée* par sa section propre du Pentateuque, chaque moment, chaque pensée, chaque geste de chaque journée de l'existence juive est intriqué de Texte et de ce qui, à même son infixable texture, suscite le « moment de l'Unique », selon Heidegger dans *Approche de Hölderlin*, soit une extirpation du Temps hors de la temporalité même.

Créée avant la Création, la Torah est toujours en train de se réécrire, au fur et à mesure qu'on la lit, la pense et s'y réfère. Le sens suprême mais jamais définitif de la *pratique nourrie de la pensée* consiste dès lors à soutenir Dieu dans son œuvre de soutènement d'un monde où le Mal s'est d'emblée si inextricablement mêlé à l'Être que, sans cette incessante post-phylaxie de la pensée (dont la pratique procède, et vice-versa), tout – hommes, choses, nature – s'éboulerait dans la plus imparable déréliction, la plus irréparable des dévastations. En hébreu, la « calamité » et le

« malheur » sont une autre acception de la racine *hayah* (approximativement rendue par la troisième personne du verbe « être »). Telle est l'une des plus audacieuses avancées de la pensée juive, qui considère le Mal comme *un des attributs de Dieu lui-même*. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger note la participation du Mal à la dispensation de l'Être, le dépouillant de toute connotation morale, ce qui est précisément un trait de la conception cabalistique du Mal. Mais c'est encore dans son captivant *Schelling* que Heidegger s'approche le plus – à son insu – de la pensée juive, suivant mot à mot le condisciple de Hölderlin et de Hegel, notant ce que son audace doit à deux mystiques auxquels la Cabale n'était certainement pas inconnue : Maître Eckhart et Jacob Boehme. N'est-ce pas ce dernier qu'un personnage d'Isaac Bashevis Singer yiddishise avec esprit : « On aurait dû écrire Yankl – à la place de Jacob – et Bahayme, le sot – à la place de Boehme » ?

Ce qu'on appelle faute de mieux le « monde », ce qui dans le registre de la métaphysique correspond à l'entièreté des étants – entièreté sur laquelle la « pensée calculante dirige ses attaques » dit Heidegger –, n'est dans la pensée juive que l'engobe du Temps, lequel dépend exclusivement de la trame d'un Texte qui les précède tous deux en pensée – Monde et Temps –, et sans lequel il ne saurait y avoir aucune forme d'existence, de subsistance ni de persistance. Précisément parce que le Monde est issu et tissé de la vibration du Verbe, il encourt en permanence le risque de se dissoudre, pour peu que son mouvement cesse d'être vivifié par le swing de l'interprétation – comme un acrobate chinois maintient une assiette en équilibre au sommet d'un bambou en relançant régulièrement sa rotation par de gracieux et chorégraphiques à-coups.

Le Texte est la matière mouvante d'où s'extirpe le Monde par le truchement vibratoire *et réversible* du Temps – selon la formule midrachique classique : « Pas d'avant ni d'après dans la Torah. » Et comme, dit Heidegger, la source se dissimule dans le fleuve, sous la profusion des commentaires qui nourrissent la foisonnante pensée juive, le Texte lui-même – autant dire le Dieu des juifs ! – s'abrite en un invisible retrait. Dès le XIIIe siècle, les cabalistes ont déployé cette magnifique idée que la Torah lisible noir sur blanc n'était que l'avers d'une Torah diaphane circulant entre les mots, à la surface faussement étale de leurs incandescents interstices. Ce qui reste invisible n'est pas le Texte, mais sa trouée et son retrait.

Un travail de plus ample envergure – aujourd'hui en cours – explicitera un jour cette belle cavalcade de mystères...

Stéphane Zagdanski.

Ouvrages cités – Fr. Kafka, *Journal*, trad. M. Robert, Paris, Le Livre de Poche, 1991. – M. Heidegger, « Séminaire de Zurich », trad. F. Fédier, D. Saatdjian, *Po&sie*, n° 13, Paris, Belin, 1980.

Bibliographie – S. Zagdanski, « Tricherie sur la substance », *Fini de rire*, Paris, Pauvert, 2004. – M. Zarader, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

→ Antisémitisme. Avenir. Dieu(x). Herméneutique. Interprétation. Rapport Jaensch. Salomon.

Penser

« Penser », *denken*, est un verbe dont vient la forme infinitive substantivée *das Denken* (« le penser »), distincte du substantif *der Gedanke* (« ce qui est pensé »), l'activité de l'esprit se distinguant ainsi du résultat de cette activité. Spontanément le verbe, en français comme en allemand, renvoie aujourd'hui à une faculté particulière et désigne l'activité d'un sujet conscient qui ramène ce qui est à un objet qu'il *se* représente.

Heidegger renouvelle de fond en comble notre manière spontanée d'entendre le verbe « penser », comme cela apparaît en 1951-1952 dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, cours dont il a regretté en 1966, dans l'entretien accordé au *Spiegel*, qu'il soit trop peu lu, et dont il confie dans une lettre à Hannah Arendt (12 avril 1968), qui veillait à la traduction américaine, qu'il est « très content que ce soit précisément *ce* cours qui se trouve traduit et rendu accessible aux jeunes générations ». La question, *Was heißt Denken ?*, à laquelle l'ouvrage doit son titre peut, montre-t-il, s'entendre de quatre façons : Que signifie le verbe « penser » ? Qu'entend-on traditionnellement par « penser » ? Que faut-il pour être à même de penser ? Qu'est-ce qui appelle à penser ?, la quatrième question, qui donne aux autres la mesure, étant celle vers laquelle elles font signe et dont elles reçoivent leur unité. Il convient de s'en approcher en se plaçant, comme nous y invite, en 1946, la *Lettre sur l'humanisme*, en amont de la distinction d'origine métaphysique entre théorie et pratique, distinction qui, remontant

à Platon et Aristote, fait de la pensée un instrument de formation qui dévale ensuite en exercice scolaire pour finir en affairement culturel. *Penser* relève d'abord d'une manière d'*être* engageant l'existence en son entier au lieu de solliciter une faculté isolée, et se tient à l'écart aussi bien d'un intellectualisme exsangue multipliant les subtilités byzantines que d'un sentimentalisme cédant à un nébuleux pathos. S'il nous faut alors patiemment désapprendre ce que traditionnellement l'on entend par « penser », à savoir se représenter, on doit reconnaître qu'apprendre à penser, sans jamais cesser d'avoir à continuer d'apprendre, n'est pas chose qui se puisse improviser. En ce sens il est possible de dire que penser est un véritable métier *(ein Handwerk)* et une œuvre de la main *(ein Werk der Hand)* qui demande un long exercice sans cesse repris et affiné au contact de la chose même, tout comme le métier de menuisier. Le choix de cet exemple, précise Heidegger, ne trahit pas la nostalgie de quelque « idylle villageoise » (GA 8, 26), mais indique que le geste le plus simple à sa manière est pensant, lorsque la main œuvrante ne se borne pas à manipuler des outils pour exercer une mainmise et lorsque le tour de main, tourné vers ce qui est manié en ayant égard à son être, s'accorde aux différentes espèces de bois et aux formes qui y dorment afin de les aider à paraître. Si tout être pensant n'est pas nécessairement un penseur, de ce dernier est requise la même aptitude à se tourner tout entier vers ce dont il retourne : penser est ainsi agir *(handeln)*, si « agir » signifie prêter la main à la manière chaque fois unique dont l'être se déploie, en préparant le domaine où il puisse paraître en étant porté à la parole. Et, pas plus que le rapport au bois du menuisier ne se ramène à la manipulation d'outils, le rapport du penseur aux mots ne se réduit à la manipulation de signes utiles : revenant à la source de la langue, il ne pense qu'en étant d'abord disposé à écouter ce qui se dit en silence et dont sa parole, orale ou écrite, se fait l'écho. À son épouse, Heidegger confie ainsi dans une lettre (15 mars 1946) : à l'heure où « retentit le cliquetis des machines à écrire [...], la main qui tient la plume hésite – et la pensée ose à peine s'énoncer dans des mots ». Dans le soin extrême donné à la parole, le penseur rejoint le poète sans pouvoir être confondu avec lui : le poète fait paraître au cœur des mots ordinaires une parole autre montrant ce qui ne peut être entièrement énoncé, parole dont il lui revient, dit Philippe Jaccottet, d'affiner lentement l'usage « ni plus ni moins que tout homme de métier » s'appliquant à une tâche modeste sans autre prétention que de la mener à bien (*Une transaction secrète*, p. 295).

Si penser engage toute une manière d'être, ce qui appelle à penser nous y appelle autrement qu'à la manière d'une impulsion occasionnelle et nous donne non seulement à *penser* mais *à être* ce que nous sommes en nous mettant *en chemin* et *en mouvement* vers. Ce qui donne ainsi à penser (*das Bedenkliche*, formé à partir du verbe *bedenken*, où le *be-* dit le fait de donner), et même ce qui, à notre époque, donne le plus à penser *(das Bedenklichste)*, est que nous ne pensons pas encore : ce qui donne à penser se détourne en effet depuis toujours, voilé d'un oubli que l'on ne peut réduire à une omission due aux défaillances psychologiques de la mémoire lorsque le passé s'éloigne. Que nous ne pensions pas encore ne signifie donc pas que nous ne pensions plus et Heidegger écarte les lamentations complaisantes sur le déclin de l'Occident, se refusant à faire sien « un certain genre de reportage romancé qui ne fouine que du côté de la décadence et dans les bas-fonds » (GA 8, 30). Hors tout jugement de valeur, pessimiste ou optimiste, penser signifie répondre à l'appel que nous adresse le destin de notre être occidental, destin qui est moins un décret fixé par avance que l'envoi de ce qui nous est en propre destiné : la question du rapport entre être et penser, qui a mis en mouvement toute la pensée occidentale. De Parménide (qui, dans les fragments 3 et 8 de son *Poème*, indique que Penser appartient à Être) à Hegel (qui, dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, écrit que l'Être est le Penser), l'histoire se déploie moins comme une succession d'époques que comme une unique proximité du Même, qui n'est pas l'identique. Cette histoire débute néanmoins par ceci, qu'elle a laissé impensé ce qui pourtant fut nommé : il s'agit donc de revenir à l'aurore de la pensée occidentale afin d'y puiser à la source ce qui peut indiquer son chemin à la pensée de notre temps. En 1936-1938, dans les *Apports à la philosophie* (§ 36, § 265) comme en 1938-1939 dans *Méditation* (GA 66, 67), Heidegger a montré que le penser est en ce sens un *Erdenken* : il ne s'agit pas plus d'inventer (en créant de toutes pièces ce qui serait le produit de l'imagination) que de découvrir (en levant simplement le voile qui aurait recouvert un donné subsistant intact indépendamment de nous), mais il s'agit de se faire le porte-parole de ce à partir de quoi tout nom propre s'efface et qui ne dépend jamais de l'autorité d'un auteur : si un chant n'est pas créé de toutes pièces par celui qui le chante, il ne lui préexiste pas non plus et n'advient pleinement comme chant qu'au moment même où il est chanté par qui se met à son service.

Tout cela affleure dans le verbe « penser » auquel Heidegger restitue la plénitude de son sens en se mettant à l'écoute de ce que donne à entendre le mot *Gedanc* (forme médiévale de *Gedanke*) qui, indiquant le rassemblement autour de ce qui concerne tout notre être, fait signe en direction de la mémoire, *das Gedächtnis* : irréductible à la capacité psychologique de retenir le passé en se le représentant et en le ramenant au présent du souvenir, elle recueille dans l'unité d'une même présence les trois dimensions du temps et en permet le jeu réciproque. *Das Andenken* est ainsi une pensée ne repensant à ce qui a été que pour aller y déceler ce qui, encore impensé, demeure en attente d'être pensé, et *das Vordenken* est une pensée ne s'avançant vers ce qui est à penser qu'à partir de ce qui a ainsi été repensé. Penser est alors inséparable de remercier *(danken)*, la gratitude étant de répondre en pensant à ce qui ne cesse, dans son inépuisable richesse, de donner à penser. Pour dire cette richesse où penser puise à sa source, Heidegger écrira souvent vers la fin de sa vie cette tournure où s'abrite, dans l'endurance d'une question, tout ce à quoi engage sa pensée :

> *Was heißt Denken ? Heißt es :*
> *Bringen den Dank ?*
> Penser, qu'est-ce à dire ?
> Est-ce : à dire le remerciement ?

Lorsqu'il est *question* de penser, il ne s'agit donc pas de réfuter qui que ce soit, moins encore de polémiquer, mais de différencier ce que l'on tend à confondre lorsque l'on suit la pensée à voie unique *(das eingleisige Denken)* qui traite tout d'une manière uniforme en se donnant une apparence d'universalité alors qu'elle se borne à prendre appui sur l'opinion unilatérale *(das einseitige Meinen)* qui, ne voyant plus un côté comme n'étant qu'un côté, perd l'autre de vue et nivelle tout au même niveau. C'est tout le sens de la différence faite, en 1955, dans *Sérénité* entre deux manières de penser dont chacune a sa légitimité propre : la pensée calculante *(das rechnende Denken)* n'opère pas nécessairement sur des nombres mais aspire à rendre compte de tout et, multipliant sans répit les recherches, escompte des résultats pouvant être utiles ; la pensée méditante *(das besinnliche Nachdenken)* fait halte au contraire et, sachant attendre avec patience que mûrisse ce dont nul ne peut forcer la venue, elle n'a pas d'utilité immédiate.

Pour être à même d'aller ainsi d'une manière lente et pensive, il ne suffit pas de disposer d'une faculté spécifique nous rendant apte à raisonner en

suivant les règles de la logique, mais il convient de se laisser engager dans le mouvement de ce qui donne à penser en se rendant propre à laisser être ce qui advient dans toute l'ampleur de sa venue à la présence, de sorte que penser est en soi-même aimer, aimer, dans l'acception toute simple d'aimer mieux *(mögen)* et ainsi rendre possible *(vermögen)* en ne faisant pas obstacle. De cette autre manière de penser qui, se libérant de la métaphysique, ne se confond ni avec la philosophie, ni avec les sciences, Heidegger dit à plusieurs reprises qu'elle est plus simple, mais pour cette raison aussi beaucoup plus difficile à accomplir. Nul ne peut d'ailleurs dès aujourd'hui y prétendre. C'est pourquoi, en 1969, au cours de son entretien avec R. Wisser, Heidegger cite Kleist : « Je m'efface devant quelqu'un qui n'est pas encore là et je m'incline, un millénaire à l'avance, devant son esprit » (GA 16, 210).

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – Ph. Jaccottet, *Une transaction secrète*, Paris, Gallimard, 1987.

→ Apprendre. Computation. Explication de fond. Impensé. Logique. Méditation. Philosophie. Remerciement. Représentation. Tâche de la pensée. Voisinage de la pensée et de la poésie.

Péril

Le mot « péril », où se retrouve la racine indo-européenne **per-* indiquant une traversée, traduit *die Gefahr*, où s'entend le verbe *fahren*, « aller », « traverser », apparenté au verbe *erfahren*, « faire l'épreuve et l'expérience de » : périlleux se montre un périple prenant l'allure d'une expérience à endurer en la traversant de part en part. Irréductible à un danger parmi d'autres, *le* péril propre à notre époque ne vient pas d'abord des machines, ni même de leur utilisation destructrice : en 1953, dans *La Question de la technique*, Heidegger écrit que la « technique n'est pas ce qui est périlleux » et qu'il n'y a en elle « rien de démoniaque » (GA 7, 29 ; *Essais et conférences*, p. 37). L'unique péril, d'autant plus périlleux qu'il n'apparaît pas comme tel, vient de ce que le foyer *(Wesen)* de la technique moderne, qui n'est rien de technique et qui partout irradie (dans le travail industriel et l'industrie des loisirs, dans les sciences, la politique, l'art, la

philosophie, la religion) se dissimule : inapparente est la manière dont s'y rassemble et s'y condense la métaphysique occidentale, que parachève le Dispositif imposant uniformément à tout de n'*être* qu'une pièce, interchangeable et remplaçable, d'un fonds disponible sur commande. Si le péril est ce visage de l'être d'où vient toute une manière d'être, aucune action technique ne le déjouera jamais qu'en apparence : le réduire à des problèmes techniques appelant des solutions techniques revient à le méconnaître. Lors de la conférence intitulée *Le Péril*, donnée à Brême en 1949 (présentée, traduite et annotée par H. France-Lanord dans la revue *L'Infini*, n° 95), rappelant que l'ancien haut allemand liait *Gefahr* à *fara*, « poursuivre », « tendre un piège », Heidegger montre que le trait fondamental du péril est justement de traquer la vérité en la rendant méconnaissable par de multiples contrefaçons afin de consolider les évidences acquises et de s'assurer que tout est placé en sûreté (GA 79, 53).

Décisif est ici le rôle d'une langue réduite à un instrument d'information, disponible et formalisable, partout imposée comme la seule possible. En 1934, dans *Les Hymnes de Hölderlin* (GA 39, § 7), Heidegger montre en effet que la langue est le « plus périlleux des biens », et même le « péril des périls » parce que, constituant notre être, elle expose du même coup à une perte d'être : non seulement une parole essentielle peut être interprétée à l'inverse de ce qu'elle a vocation de dire, mais elle décline aussi en une redite simplement verbale pour finir en bavardage. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger précise que la dévastation du langage qui partout rapidement se propage ne s'attaque pas seulement à la responsabilité esthétique et morale qui accompagne tout usage de la langue : elle provient d'une mise en péril de la manière d'être de l'homme (GA 9, 318). Et dans une lettre adressée, en 1963, à Kojima Takehiko (traduite par J.-M. Sauvage dans la revue *Philosophie*, n° 43), méditant le sens du néologisme *Menschenlosigkeit*, « déshumanité », employé par son correspondant, il montre à quoi tient la « menace la plus périlleuse pour l'humanité de l'homme » : elle est moins, pour l'homme, de perdre son humanité en cessant d'être celui qu'il fut si l'on s'en tient à sa définition canonique comme *animal rationale*, que de ne pouvoir devenir celui qu'il n'a jamais encore pu être, un mortel ayant à assumer sa finitude.

Accordant à la parole le plus grand soin, le poète, montre Heidegger, en 1946, dans *Pourquoi des poètes ?*, peut alors être un guide à une époque indigente ne faisant pas l'épreuve de son indigence et dissimulant le péril en

réduisant la détresse à des besoins quantifiables, la pauvreté à des formes de paupérisation, la douleur à des souffrances médicalement traitables, l'amour à des réactions psychologiques, la mort à des décès dénombrables (GA 5, 271 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 325). N'invitant pas plus à la résignation qu'à la rébellion, Heidegger n'a cessé de méditer la première strophe de l'hymne « Patmos » de Hölderlin : « Mais où est le péril, croît / aussi ce qui sauve. » Loin de tout messianisme, ce qui sauve ne vient pas d'un impossible dehors, d'un lieu idyllique et protégé où se réfugier à l'abri de « valeurs » supérieures (par exemple d'une croyance religieuse) n'offrant qu'une issue illusoire et provisoire ; ce qui sauve advient là *où* se déploie *le* péril dans la mesure où ce dernier, en ce qu'il a d'*unique*, est le site d'une expérience possible de l'être même – à condition de méditer cette pensée qui *nous demeure étrange*, dit Heidegger, et selon laquelle « l'estre se déploie comme le péril de lui-même » (GA 79, 54).

Florence Nicolas.

Bibliographie – F.-W. von Herrmann, « Die Gefahr im Ereignis », *Existentia, An International Journal of Philosophy*, vol. XV, Szeged - Budapest - Münster, Societas Philosophica Classica, 2005, p. 1-14.

→ Atome. Catastrophes. Dévastation. Extermination. Fonds disponible. *Gestell*. Information. Mal. Nihilisme. Raison. Technique. Traque. Urgence.

Petzet, Heinrich Wiegand (1909-1997)

Auf einen Stern zugehen (La Marche à l'étoile) – livre par lequel il se devait, dit-il, de témoigner de ses cinquante ans d'amitié avec Heidegger – offre à voir au lecteur l'élément au sein duquel la pensée peut croître et aller son chemin. « Votre livre », dira F. Fédier à l'occasion de la sortie du livre dans une allocution à Meßkirch (1er octobre 1983), « est quelque chose d'absolument nouveau dans la littérature sur Heidegger pourtant déjà bien volumineuse. D'un mot : pour la première fois, on peut lire un livre où Heidegger lui-même apparaît *sous la figure de l'ami*. C'est dire qu'il ne s'agit ici ni d'un recueil d'anecdotes, ni d'une biographie au sens habituel du mot. Dans votre livre vient au jour ce que d'aucuns ont eu le privilège de voir de leurs yeux, mais qui, en tant que tel, s'est retiré avec la mort : l'être humain qu'était Martin Heidegger ».

Originaire de Brême, ville de négociants plutôt que d'universitaires, Petzet y invita Heidegger, dès octobre 1930, à lire son « audacieuse » conférence *De l'essence de la vérité* dans une salle bondée, à l'accueil chaleureux et questionnant. En décembre 1949, ce furent quatre conférences recueillies sous le titre *Einblick in das, was ist*, *Regard dans ce qui est : La Chose*, *Le Dis-positif*, *Le Péril*, *Le Tournant*. On comprit vite, comme le formula l'un des auditeurs, que « Heidegger était un homme avec qui on pouvait parler de tout ce qui est important ». Petzet conduisit aussi Heidegger dans le village où, entre les plaines marécageuses où ne poussent que les roseaux et le ciel venté de l'Allemagne du Nord, Paula Becker-Modersohn, Otto Modersohn, Clara Westhoff, Heinrich Vogeler avaient fondé une colonie de peintres et de sculpteurs qui impressionna tant Rilke : Worpswede. (On doit à Petzet l'édition chez Insel des *Lettres sur Cézanne* de Rilke, dans laquelle il remercie Heidegger pour de « décisives suggestions ».)

Dès lors, il conduira souvent Heidegger : en Hollande voir les Van Gogh et leur pays, le Zuidersee avec ses polders ; mais aussi à la galerie Beyeler à Bâle. Il témoigne du regard que portait Heidegger sur l'art et de la façon dont il allait au cœur de la peinture. Heidegger encouragea son ami historien à se consacrer entièrement à une méditation sur l'art et à écrire *le* livre sur Klee : « L'art est une énigme qu'il ne s'agit pas de résoudre mais simplement de voir » (postface à *L'Origine de l'œuvre d'art*, GA 5, 67).

Petzet lui offrit, pour son 70e anniversaire, un texte : *Reif ist die Traube und festlich die Luft*, *Le raisin est mûr et l'air en fête*, qui suggère des correspondances entre le tableau de Juan Gris, *Bouteille, verre et compotier* (1921) (Bâle, Musée des Beaux-Arts) et le poème de Trakl, « Rondel ».

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

Bibliographie – M. Heidegger, *Ausgewählte Briefe an Heinrich Wiegand Petzet (1931-1971)*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, *Jahresgabe* 2003.

→ Amitié. Art. Bâle. Becker-Modersohn. Brême. Klee. Rilke.

Peuple

La notion de peuple trouve chez Heidegger sa première formulation dans *Être et temps* ; c'est à partir de là qu'elle recevra son approfondissement en 1933-1934 au moment où le penseur s'engage, à sa façon, pour un socialisme national dans l'illusion catastrophique que ce qu'il a pour sa part en vue pourrait coïncider avec ce que Hitler semble alors annoncer. À la suite de cette erreur, le mot « peuple » devient – dès 1934 et à la lumière du dialogue avec Hölderlin – un des termes les plus critiques du désengagement de Heidegger. Avant de finalement disparaître – selon un mouvement d'ailleurs typique de la pensée de Heidegger, qui est une incessante aventure dans l'acheminement à la parole et qui ne se laisse donc jamais figer dans des concepts –, le mot « peuple » apparaîtra encore au cœur de la critique que Heidegger entreprend du nazisme comme figure du nihilisme et de la dévastation à l'époque des Temps nouveaux.

Dans le numéro 2 paru en 1934 de la revue *Volk im Werden (Peuple en devenir)* dont il était l'éditeur, le pédagogue nazi Ernst Krieck écrit à propos de la pensée de Heidegger :

> Le sens de cette philosophie est un athéisme déclaré et un nihilisme métaphysique dont les représentants les plus distingués sont chez nous des philosophes juifs, elle est donc un ferment de décomposition et de dissolution du peuple allemand. Dans *Être et temps*, Heidegger philosophe consciemment et délibérément sur la « quotidienneté » – il n'y a rien là-dedans sur le peuple et l'État, sur la race et toutes les valeurs de notre conception du monde *[Weltbild]* nationale-socialiste. Si tout à coup dans le Discours de rectorat un accent héroïque se met à résonner, cela tient à une adaptation à l'année 1933, qui est en contradiction totale avec l'attitude fondamentale d'*Être et temps* (1927) et de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1931), avec sa doctrine du souci, de l'angoisse et du rien [*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 193-194].

Pour éviter de considérer la pensée de Heidegger et son engagement avec une sorte d'abstraction encore largement répandue, qui déforme le sens de ces questions en les sortant de leur contexte historique réel, il est opportun de lire ce qu'en pensèrent effectivement les nazis. En l'occurrence, tout est ici profondément révélateur, mais Krieck fait erreur sur un point, bien qu'il n'y ait rien d'étonnant à ce que la chose lui ait échappé parce qu'un même mot, tel que l'assènent les nazis et au sens où Heidegger le pense, renvoie à des réalités qui ne se recouvrent pas. À vrai dire, cette différence et cette incompatibilité d'acceptions autour d'un même mot étaient connues des nazis ; c'est pourquoi, comme le dit dans son rapport de février 1934 le psychologue nazi Erich Jaensch qui fut collègue en 1923 de Heidegger à Marbourg : « Ceux qui ont connu Heidegger ici [à Marbourg] sont donc

restés interloqués en apprenant que celui-ci s'était joint à notre mouvement. »

L'usage que fait Heidegger du mot « peuple », y compris au plus fort de son engagement dans le mouvement national-socialiste, rend précisément compte de cet écart de sens qui est aussi un abîme : celui qui nécessairement sépare une vision du monde biologique raciale et une pensée philosophique. Il est parfaitement exact, comme dit Krieck, qu'*Être et temps* ne dit rien de la race, de toutes les valeurs nationales-socialistes, ni même de l'État ; il est en revanche faux que la question du peuple n'y a pas sa place – mais, il est vrai, pas au sens racial qui seul vaut pour les nazis, conformément au « point 4 du Parti nazi de 1920 publié dans la brochure officielle du Parti (1941) : ''Ne peut être citoyen que celui qui est *Volksgenosse*, ne peut être *Volksgenosse* que celui qui est de sang allemand quelle que soit sa confession. Par conséquent, aucun juif ne peut être *Volksgenosse*.'' Le terme mêle à la fois l'idéologie nationaliste et des considérations bioraciales », ajoute Daniel Bovy dans le *Dictionnaire de la barbarie nazie et de la Shoah* (p. 425).

Quoique furtive, l'apparition du mot « peuple » au § 74 d'*Être et temps* n'en est pas moins essentielle parce qu'elle donne le seul cadre à partir duquel Heidegger parlera de peuple quand il s'engage politiquement. Ce cadre est fourni par le titre du paragraphe : « La constitution fondamentale de l'historialité », à savoir : de l'historialité du Dasein. Le peuple s'inscrit ainsi d'emblée dans la question de l'histoire. La chose n'est apparemment pas nouvelle et on peut même dire en un sens qu'après l'occupation des troupes napoléoniennes, la science historique fut en Allemagne un des moyens politiques de se mettre en quête d'une identité « nationale » à travers la construction du concept de peuple que le romantisme avait déjà commencé à élaborer à travers l'idée d'« esprit du peuple » *(Volksgeist)*. Cela étant, en France, Gabriel Monod, un des fondateurs de l'histoire comme discipline universitaire scientifique et positive, écrit à la fin de son texte inaugural dans la *Revue historique* qu'il fonde en 1876 :

> Les révolutions qui ont ébranlé et bouleversé le monde moderne ont fait évanouir dans les âmes les respects superstitieux et les vénérations aveugles, mais elles ont fait comprendre en même temps tout ce qu'un peuple perd de force et de vitalité quand il brise violemment avec le passé. En ce qui touche spécialement la France, les événements douloureux qui ont créé dans notre Patrie des partis hostiles se rattachant chacun à une tradition historique spéciale, et ceux qui plus récemment ont mutilé l'unité nationale lentement créée par les siècles, nous font un devoir de réveiller dans l'âme de la nation la conscience d'elle-même par la connaissance approfondie de

son histoire. C'est par là seulement que tous peuvent comprendre le lien logique qui relie toutes les périodes du développement de notre pays et même toutes ses révolutions ; c'est par là que tous se sentiront les rejetons du même sol, les enfants de la même race, ne reniant aucune part de l'héritage paternel, tous fils de la vieille France, et en même temps tous citoyens au même titre de la France moderne.

C'est ainsi que l'histoire, sans se proposer *d'autre but et d'autre fin que le profit qu'on tire de la vérité*, travaille d'une manière secrète et sûre à la grandeur de la patrie en même temps qu'au progrès du genre humain.

Pour positiviste qu'elle se présente, on s'aperçoit qu'une telle conception de l'histoire et de l'historien comme « dépositaire des traditions de son peuple et de celles de l'humanité » (G. Monod, *ibid.*) n'en est pas moins lourdement déterminée de manière métaphysique. Bien qu'articulant le peuple et l'histoire, la pensée de Heidegger ne s'inscrit pas dans une perspective de ce genre (la construction identitaire du peuple au moyen des études historiques), et au cœur même de son engagement, dans le séminaire du semestre d'hiver 1933-1934 « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire et de l'État », il met en garde ceux qui seraient tentés par cette approche patriotique :

Le caractère populaire du Deuxième Reich s'est épuisé dans ce que nous nommons patriotisme et patrie. Ces éléments de l'unification de 1870-1871 ne sont pas en eux-mêmes à apprécier de manière négative, mais ils sont totalement insuffisants pour un État véritablement populaire [*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 79].

C'est surtout pour des raisons philosophiques majeures que Heidegger ne peut pas souscrire à ce type d'approche historique nationale, raisons qui mettent en jeu la constitution de l'historialité du Dasein et la possible refondation des études historiques qui en est issue.

S'il n'est pas possible de développer entièrement cette question ici (voir l'article histoire), il suffit de comprendre au moins deux choses :

1) l'histoire en tant qu'historialité *(Geschichtlichkeit)* propre du Dasein est la dimension de l'existence humaine elle-même, l'événement ou plutôt l'aventure *(das Geschehen)* qu'est pour l'être humain le fait d'avoir à être son être. Ainsi, écrit Heidegger : « L'histoire comme manière d'être du Dasein s'enracine dans l'avenir » (*ÊT*, p. 386) ;

2) les études historiques, en tant qu'elles sont écrites par des hommes qui sont eux-mêmes historiaux, ne peuvent pas, en vertu d'une prétention un peu étroite à l'objectivité, se contenter de mettre scientifiquement un passé

comme en dépôt, c'est-à-dire de relater les choses, selon la formule de Leopold von Ranke, « tel que cela s'est vraiment passé ».

Pour approcher la question du peuple chez Heidegger, il faut commencer par abandonner la conception courante du temps chronologique et entrer dans l'historialité du Dasein en vertu de laquelle c'est à partir de l'avenir – dont la mort est l'*horizon* en tant qu'elle *délimite* et ainsi *libère* le possible – que l'existence humaine a son séjour. Au sein de ce possible comme dimension propre de l'existence, tout être humain reçoit quelque chose en partage, non pas comme fatalité aveugle, mais comme une adresse à lui destinée et à laquelle il a à s'ouvrir en s'y résolvant. « Tout homme a un Secret en lui, beaucoup meurent sans l'avoir trouvé, et ne le trouveront pas parce que, morts, il n'existera plus, ni eux », écrit Mallarmé le 16 juillet 1866 à Aubanel. C'est ce que Heidegger appelle dans *Être et temps* (p. 384) : le destin *(das Schicksal)*. La dimension destinale propre à l'aventure d'être qu'est le Dasein, Pindare en formule à l'optatif la nécessité qu'il y a à s'y résoudre dans un vers célèbre de la *Deuxième Pythique* (v. 72) : « Puisses-tu devenir qui tu es. » – *Destinal*, c'est le premier mot à comprendre dans la définition du peuple dont la phrase commence ainsi dans *Être et temps :* « Or si le Dasein destinal... » (p. 384).

Le second terme de cette définition concerne également le Dasein pour autant qu'il existe dans l'« être-ensemble avec les autres » *(im Mitsein mit Anderen)*. Là encore, il faudrait pouvoir tout détailler afin de saisir la portée du propos (voir l'article altérité), mais comprenons ceci : le Dasein est essentiellement ouvertude à l'être ; ek-sister, c'est se tenir hors de..., ex-posé à l'être (le rapport à l'être pose donc l'être humain hors de l'intériorité métaphysique et subjective du je). Cette ouvertude à l'être que Heidegger nomme le là de l'être-le-là, nous avons chaque fois à l'être, et elle constitue le sens propre du *souci* qui veut dire : « Être exposé au-dehors dans l'être, ce qui signifie que toute subjectivité vole en éclats » (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 163). Cet être exposé au-dehors s'articule quant à lui selon les trois modalités du souci, qui sont, dit bien Heidegger, tout aussi originales *(gleichursprünglich)* les unes que les autres : être ouvert aux choses (préoccupation : *Besorgen*), être ouvert aux autres (souci mutuel : *Fürsorge*), être ouvert à soi (comme être-au-devant-de-soi : *Sich-vorweg-sein*). Aucune de ces modalités d'être n'a la préséance sur les autres (Heidegger ne part pas de la conscience fondatrice d'un sujet pour constituer autrui ou le monde à partir d'elle), et toutes les

trois peuvent être éprouvées de manière propre ou impropre : pour l'être-ensemble, la manière impropre d'être c'est le on, la manière propre l'*amour* (par exemple celui que Heidegger voue à Hannah Arendt, dont témoignent les lettres écrites à l'époque de la rédaction d'*Être et temps*), ou l'*amitié* et l'*enseignement* (dont il parle à plusieurs endroits essentiels), ainsi que d'autres phénomènes dont la camaraderie, par exemple, celle qu'ont en particulier connue les soldats pendant la Première Guerre mondiale (voir notamment GA 16, 298-299) et dont Heidegger parle surtout au moment où, comme dit Krieck, il adapte sa langue à l'année 1933 en forçant les accents « héroïques » (voir GA 16, 204 ; *Écrits politiques*, p. 131, où, au plus fort de son engagement, Heidegger aligne ce qu'il a à dire sur le vocabulaire des nazis, d'une manière qu'on ne retrouve que dans des *allocutions*, c'est-à-dire des discours oraux où le caractère circonstanciel du propos est le plus fort). Cela étant, et bien qu'il soit profondément déplorable d'entendre le vocabulaire nazi dans la bouche d'un penseur, il reste vrai, indépendamment de l'année 1933, que pour les hommes qui sont revenus du front, cette vie commune dans le constant péril de la mort est demeurée une expérience inoubliable et se traduit par le fait que d'un poilu à un autre il y a, indépendamment de leur volonté, une *communauté* qui leur est propre sans être leur fait : « Quelque chose doit être manifeste, qui n'est ni l'individu à lui seul, ni la communauté en tant que telle », écrit Heidegger dans une page lumineuse du cours sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* (GA 39, 72). C'est cela qui intéresse Heidegger dans la camaraderie qu'il a lui-même vécue à la fin de la Première Guerre mondiale, tout comme Sartre (qui a servi, de même que Heidegger, au service de météorologie) l'a éprouvée au début de la Seconde Guerre mondiale. Dans *Cahiers pour une morale*, Sartre écrit ainsi :

> Frères de classe, frères d'armes : une grande totalité les dépasse et les unifie. [...] La notion de *camaraderie*, ici, n'est pas celle d'accord dans l'entreprise qu'est la vie de volontés distinctes mais celle d'une identité objective dissimulée derrière une diversité inessentielle. Mon camarade c'est moi dans l'essentiel et je suis lui [p. 213].

Dans l'être-ensemble tel que Heidegger le pense à partir du Dasein, l'essentiel est qu'autrui ne vienne pas intersubjectivement s'adjoindre à un sujet qui serait d'abord et primordialement isolé. « Le Dasein est essentiellement être-ensemble, a un sens ontologique existential », insiste Heidegger (*ÊT*, p. 120), ce qui signifie que le rapport aux autres est constitutif de l'être même du Dasein, c'est-à-dire que l'ouvertude à l'être

est toujours aussi ouvertude partagée avec autrui (l'*Erschlossenheit* est *Miterschlossenheit*, voir *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 328). En d'autres termes : il n'y a pas de rapport à soi qui ne soit pas aussi un rapport aux autres et aux choses, ni de rapport aux autres qui ne soit pas aussi un rapport aux choses et à soi, etc.

Nous pouvons à présent lire la définition que donne Heidegger du peuple dans *Être et temps* :

> Or si le Dasein destinal existe essentiellement, en tant qu'être-au-monde, dans l'être-ensemble avec les autres, son aventure est une aventure partagée ensemble et se définit comme *destin commun [Geschick]*. Par là nous désignons l'aventure de la communauté, du peuple. Le destin commun ne se compose pas par l'addition de destins individuels, pas plus que l'être-ensemble avec les autres ne peut se concevoir comme l'apparition simultanée de plusieurs sujets [p. 384].

Le peuple ainsi entendu n'est pas une somme d'individus, mais une manière pour chacun d'être ensemble en étant historialement ouvert au destin qui rassemble *(Ge-schick)* parce qu'il s'adresse à des êtres humains qui y prennent ensemble part. Ce destin commun *(gemeinsames Schicksal)*, Heidegger soulignera, dans le séminaire « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire, et de l'État » de 1933-1934, qu'il lie les êtres humains de manière plus forte qu'une communauté de souche et qu'une race afin de prévenir les inepties racistes des nazis, alors même qu'il est à ce moment-là engagé dans le mouvement national-socialiste (*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 73). Cette manière d'être ensemble, Heidegger la nomme également « communauté » *(Gemeinschaft)*, qu'il faut entendre en écho à la définition aristotélicienne de la πόλις comme κοινωνία (mot que Nicole Oresme dans sa traduction en 1372 de la *Politique* d'Aristote rend admirablement par « communité »). En tant que communité, la πόλις est l'unité d'une pluralité qui vise une fin commune et entre les membres de laquelle règnent amicalité (φιλία) et justice (δίκαιον). Dans la critique qu'il fait du « communisme » platonicien, Aristote prend en outre soin de souligner que cette communité ne doit pas être trop une, mais se faire à partir d'éléments « qui diffèrent spécifiquement » (voir *Politique*, II, 2). La vraie communité n'anéantit pas le propre de chacun dans l'uniformisation du collectif, Heidegger ne l'oubliera pas. À quel point Aristote est bien présent à l'esprit de Heidegger, la 6e heure du séminaire « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire, et de l'État » l'illustre admirablement, où ζῷον πολιτικόν est explicité de la manière suivante : « Soutenir en soi la possibilité et la nécessité, au sein d'une communauté, de donner figure et de

porter à son achèvement son propre être et celui de la communauté » (*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 71). Mais bien avant l'engagement politique, presque dix années auparavant, nous pouvons lire dans le cours sur les *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, une méditation sur l'entre-appartenance chez Aristote (*Politique*, I, 2) des deux définitions de l'homme comme être vivant qui a la parole (ζῷον λόγον ἔχον) et être vivant *politique* (ζῷον πολιτικόν), mot que Heidegger rend simplement par « être-ensemble-les-uns-avec-les-autres » *(Miteinandersein)*. Il écrit ainsi :

> Déjà la détermination préalable du ζῷον λόγον ἔχον a fait apparaître qu'en elle se manifeste un caractère fondamental de l'existence comme ζῷον πολιτικόν : l'être humain est en étant ensemble avec les autres, ce qui détermine fondamentalement son être même est d'être ensemble avec les autres. Cet être-ensemble-avec-les-autres a sa possibilité fondamentale dans le fait de parler, et plus exactement dans le fait de parler ensemble avec les autres [GA 18, 104].

Être politique au sens primordial, c'est d'abord être-ensemble à partir de la parole – voilà qui jette un éclairage précieux sur *Être et temps* auquel il a parfois été reproché de faire abstraction des questions politiques. *Être et temps* ne parle en effet pas de politique, mais refonde, sur des bases entièrement nouvelles (le Dasein et l'entente de la parole comme existential), la possibilité *du* politique, à savoir de l'être-ensemble avec les autres, dont le peuple est la possibilité historiale éminente. À cet égard, le § 34 d'*Être et temps* où Heidegger développe l'interprétation de la parole comme ayant « ses racines dans la constitution existentiale de l'ouvertude du Dasein », est peut-être un des paragraphes les plus secrètement « politiques » du livre. C'est aussi la raison pour laquelle le politique au sens primordial est inséparable du poétique.

Tout est désormais clarifié pour entendre précisément ce que veut dire Heidegger en quelques phrases très serrées au sujet du peuple. Cela se laisse ramener à trois points essentiels, qui demeurent les trois points déterminants au moment de l'engagement politique.

1) Le peuple est une communauté, non pas en tant que somme de sujets, ni que fusion collective, mais comme manière d'être-ensemble qui est constitutive de chaque être humain. Cette manière d'être-ensemble, cette communité, était le cœur de la πόλις grecque qui ne s'obtient pas par un contrat social passé entre des sujets naturellement indépendants, mais au sein de laquelle seule existent les êtres humains en tant que tels. C'est la raison pour laquelle la question du peuple est aussi, en dialogue avec la Grèce, le cœur de l'engagement *politique* de Heidegger en 1933-1934 ; la

question est alors la suivante : quelle figure donner à l'être-ensemble historial, en dehors du monde grec (ce qui veut dire aussi hors de la hiérarchie grecque entre hommes libres et esclaves), et au-delà de la *société* instituée par contrat, qui constitue la forme que prend nécessairement l'être-ensemble à l'époque du règne de la subjectivité métaphysique ? La question du peuple a ainsi à voir avec l'aventure proprement moderne de notre temps, de manière double.

A) Comme rupture avec le monde grec (et sa métaphysique de la double distinction entre πρᾶξις et ποίησις, puis πρᾶξις et θεωρία, qui fonde la hiérarchie entre les hommes libres et les autres). Cette rupture implique notamment qu'au cœur de la conception du peuple de Heidegger et de son engagement politique se trouve une pensée originale du *travail* conçu à partir du souci du Dasein comme manière de « mettre en œuvre notre vocation et de l'amener à l'œuvre à chaque fois dans la sphère définie de ce qu'il y a à faire » (GA 38, 128), et que Heidegger articule politiquement selon plusieurs axes principaux : l'abolition de la distinction entre travail intellectuel et travail manuel car tout travail relève de l'*esprit* et constitue à ce titre une des plus hautes manifestations de la *liberté* propre à l'homme ; le travail n'est pas seulement la production de biens échangeables, il n'est pas non plus une marchandise échangeable comme d'autres (sur ces aspects, voir GA 16, § 59, 104, 108, 124, 125, respectivement les n° III, VII, VIII, X, XI des *Écrits politiques*. Hormis un article de journal, ce sont des discours datant de juin 1933 à fin janvier 1934, c'est-à-dire ceux dans lesquels Heidegger va le plus loin qu'il lui est possible d'aller pour adapter ce qu'il a à dire au vocabulaire alors en vogue – le plus loin possible, dans le respect de la limite qui reste toujours parfaitement claire : il n'y a évidemment pas un mot ni raciste ni antisémite dans ces textes).

À partir de cette entente du travail non pas comme activité économique, mais manière pour l'être humain d'être dignement à l'œuvre en s'exposant à l'étant en son entier (voir l'article travail), Heidegger conçoit une communité qui ne soit pas séparée en classes, mais véritablement *populaire* et donnant à ce titre forme à un État *socialiste*. En 1933-1934, Heidegger s'adresse à plusieurs reprises aux *travailleurs* allemands et s'efforce à ce moment précis de faire entrer ce que *lui* pense dans certaines formulations du Parti censé les représenter et dans lequel il s'est engagé « en vue d'un assainissement et d'une clarification de tout le mouvement », comme il l'écrit à son frère le 4 mai 1933. Ce travail d'assainissement au sein de

l'engagement explique le caractère singulier de ces textes où Heidegger emploie telle ou telle expression du jargon nazi (par exemple « service du travail »), tout en s'empressant de les redéfinir avec une rigueur et une singularité qui ne peuvent pas échapper à une lecture minutieuse et que les nazis avaient pour leur part d'emblée décelées avec réprobation. Le cas du terme « socialisme » est aussi patent qu'essentiel afin de comprendre ce que Heidegger visait à cette époque pour le peuple allemand. Dans la conférence *L'Université allemande*, prononcée le 16 août 1934, qui marque déjà l'amorce d'un changement de ton par rapport aux allocutions de juin 1933 à janvier 1934 (elle vient après la démission du rectorat et est immédiatement postérieure à la Nuit des longs couteaux, dont Heidegger a toujours dit qu'elle avait signifié pour lui la fin des illusions), Heidegger déclare :

> Le nouvel esprit du peuple allemand n'est pas un nationalisme effréné, avide de domination autoritaire et assoiffé de guerre ; c'est au contraire un *socialisme* national. Mais socialisme ne signifie pas un simple changement du mode de pensée en matière économique, ni un triste nivellement ni la glorification de l'insuffisance ; socialisme ne veut pas non plus dire poursuivre, sans jamais faire de choix, un bien-être pour tous sans autre but que lui-même – au contraire : le socialisme est le souci de l'ordonnance interne de la communauté du peuple. C'est pourquoi le socialisme veut un ordonnancement selon la vocation et l'œuvre, il veut que soit reconnue la dignité de chaque travailleur et l'honneur inviolable de l'être le là historial du peuple [GA 16, 304].

B) Comme on le voit par cette conception du socialisme, Heidegger cherche à penser de manière proprement politique et pas seulement économique. Il n'a pas une entente vague du politique et se met ainsi en débat avec ce que le mot « politique » a signifié depuis son institution en Grèce. Évoquant les Grecs, il parle ainsi dans le Discours de rectorat de leur « être le là populaire et étatique » (GA 16, 110 ; *Écrits politiques*, p. 102). Après avoir pensé le terme πολιτικόν comme la communité de l'être-ensemble-avec-les-autres, l'expression « populaire et étatique » que forge Heidegger – en allemand, *volklich-staatlich* – rend compte de l'ambiguïté de la πόλις grecque qui désigne à la fois une manière d'être ensemble (un peuple) et un État, sachant qu'aucun de ces deux termes modernes ne correspond exactement à la réalité grecque (voir l'article « Politique et *polis* »). Pour ce qu'envisage Heidegger, se pose donc la question de l'articulation du peuple et de l'État qu'il formule en plusieurs endroits, par exemple à la fin de la conférence de Constance du 30 novembre 1934 :

> La libération qui fait accéder un peuple à lui-même a lieu par l'État. L'État entendu non pas comme appareil, comme œuvre d'art, comme ce qui entrave la liberté – mais bien comme ce qui désentrave en vue de la liberté intérieure de toutes les puissances essentielles du peuple conformément à la loi qui est celle de leur ordonnancement interne. Un État n'*est* qu'en *devenant* État ; il n'est qu'en devenant l'*être historial* de l'étant qui s'appelle *peuple* [GA 16, 333 ; *Philosophie*, nº 111, p. 24].

Le séminaire « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire et de l'État » est également en partie consacré à la clarification de cette articulation qui ne fige rien de manière essentialiste (et encore moins naturaliste), mais pense, comme toujours chez Heidegger, *en mouvement* : mouvement factif et historial de l'avoir à être et mouvement qu'est la différence de l'être et de l'étant. La teneur philosophique à laquelle aspire Heidegger envers et contre tout dans ce séminaire est telle que, au milieu de l'agitation politique et du brouhaha encore perceptibles dans le texte aujourd'hui publié, on voit Heidegger constamment obligé de clarifier en détail les choses, pour qu'on ne s'égare pas dans les inepties biologiques et raciales du verbiage nazi. Pour ne donner qu'un petit exemple, à la 7e heure :

> Le peuple est dominé par un désir irrépressible, par un ἔρως pour l'État. Mais dans la mesure où l'ἔρως est quelque chose de distinctement humain, cette volonté d'État ne se laisse pas saisir de manière simplement biologique, ni même comparer avec la pulsion des abeilles et des termites pour leur « État ». La vie (ζωή) des animaux est justement fondamentalement différente de la vie des êtres humains [*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, p. 76].

Heidegger ne pense pas comme Hitler que « ce qui vaut pour un singe vaut encore bien plus pour les hommes » (voir H. Arendt, « À table avec Hitler », p. 90). Dans ce séminaire comme dans tous les autres textes ou cours relatifs à son engagement politique, il tente tout ce qu'il peut pour éliminer le fatras conceptuel qu'est le racisme nazi, cette espèce de curieux miasme pseudo-métaphysique où se mêlent, à l'issue du XIXe siècle, un schopenhauerisme zoologique, un darwinisme social, un anthropologisme hygiéniste, un scientisme biologisant et un antisémitisme fanatique. En ce qui concerne l'État, c'est sa conception comme « organisme », selon le vocabulaire nazi, que réfute Heidegger : soit purement et simplement (comme à la 6e heure du séminaire « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire et de l'État »), soit en ôtant au mot sa signification biologique pour en développer l'acception spirituelle qu'il a chez Hegel (voir GA 86, 596 et 641 s.).

De manière générale, dans sa réflexion sur l'État, Heidegger est à cette époque en dialogue avec Hegel, non pas pour y adhérer, explique-t-il, mais parce que dans « cette pensée de l'État de Hegel s'est *rassemblée* la tradition occidentale » et parce que « Hegel est à ce jour la *seule et unique* pensée sur l'État » (GA 86, 565). Par endroits affleure aussi le nom de Carl Schmitt, mais il pense aux yeux de Heidegger trop court : la relation ami/ennemi ne peut pas fonder le politique qui a son assise dans l'être-ensemble propre au Dasein ; cette relation n'est qu'une conséquence et procède donc encore du mode de pensée subjectif libéral qui part de l'individu (voir GA 86, 173-174, 608-609, 655). De manière générale, dit laconiquement une note : « Carl Schmitt bien trop superficiel » (GA 86, 74).

S'étant engagé politiquement, Heidegger ne fait philosophiquement pas les choses à moitié : même après l'engagement proprement dit, il consacre en 1934-1935 un séminaire à « La philosophie du droit de Hegel » afin d'interroger le concept d'État, dans la mesure où, dit Heidegger : « *Aujourd'hui*, personne ne sait encore ce qu'*est* l'État » (GA 86, 566). Il est clair que ce qui intéresse Heidegger chez Hegel, c'est le dépassement de la société civile et l'idée proprement politique selon laquelle la « destination rationnelle de l'homme est de vivre dans un État » (*Principes de la philosophie du droit*, § 75, Remarque). Dans l'horizon de la métaphysique de la subjectivité des Temps nouveaux, Hegel est le seul qui parvienne à un concept de la subjectivité tel que la communauté politique ne s'obtient pas par un contrat passé entre des volontés individuelles. Il faut lire à ce sujet la dernière phrase du § 260 des *Principes de la philosophie du droit*, et le commentaire qu'en donne Heidegger en insistant sur le fait qu'« avec cette phrase Hegel surmonte l'ensemble du libéralisme » (GA 86, 649 s. ; voir aussi GA 86, 604 s.). C'est donc essentiellement en débat avec Hegel que Heidegger réfléchit à la manière dont la communité de l'être-ensemble qu'est le peuple trouve historialement forme à travers un État.

2) Le second point à développer à présent est la dimension *historiale* de cette manière d'être ensemble qu'est le peuple, au sens où il n'y a de peuple que dans la mesure où un destin commun rassemble les êtres humains en rendant possible leur communauté. Mais quelle est alors la figure de ce destin commun ? Niera-t-on par exemple pour le peuple français que le Serment du jeu de paume dont tout un chacun a chaque fois à réassumer l'héritage en s'y résolvant soit un tel destin commun, dont l'abolition des privilèges (nuit du 4 août 1789) et la Déclaration des droits de l'homme et

du citoyen (26 août) sont des conséquences directes ? À partir de la pensée de l'historialité développée dans *Être et temps*, Heidegger articule la double tension de l'histoire de la manière suivante : un événement passé n'est pas dépassé, il a été mais continue d'être en ayant à être repris ; tel est le sens la *répétition* dont parle le § 74 d'*Être et temps* et que Heidegger, à l'époque de son engagement, nomme plus volontiers une « mission » (*Sendung* parle à partir de *senden*, comme « mission » à partir de *mittere* : c'est un *envoi* qu'il nous incombe de reprendre à nouveaux frais). Mais cette reprise d'un héritage qui nous est envoyé ne se fait qu'en rapport à l'avenir qui confère une « charge » *(Auftrag)*, explique Heidegger à plusieurs reprises – dans le cours sur *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage* (GA 38, 127) ou à Constance :

> Avoir été en ne cessant pas d'être est la puissance de la mission ; l'avenir est la puissance de ce qui nous est dès lors une charge. Lorsque, pressentant notre mission, nous nous astreignons à *lutter* pour notre charge, alors seulement nous sommes à même d'être véritablement présents [GA 16, 324 ; *Philosophie*, nº 111, p. 18].

En rapport à quel avenir ce que nous envoie comme mission historiale le Serment du jeu de paume peut-il devenir à nouveau une charge ? Voilà un exemple de question qui peut se poser pour que quelque chose comme un peuple français soit un présent. Heidegger est quant à lui allemand : son héritage est autre et la charge qu'il médite pour qu'advienne un jour le peuple allemand se détermine alors en dialogue avec Hegel et surtout à partir de Hölderlin. Suivant cette perspective historiale du destin qui rassemble, le travail que mène Heidegger est parfaitement clair. Le cours du semestre d'été 1933 intitulé : « La question fondamentale de la philosophie et l'advenir fondamental de notre histoire » entreprend de circonscrire la charge historiale du peuple allemand à partir d'une explication de fond avec l'histoire de la métaphysique qui s'accomplit et culmine avec Hegel. Ainsi, dit Heidegger :

> Dans la question fondamentale de la philosophie et par conséquent dans l'advenir fondamental de notre histoire nous voulons nous trouver afin d'atteindre les voies de notre destin populaire et spirituel, afin de les développer et de les assurer. Cela doit avoir lieu à travers une *explication historiale de fond avec Hegel* [GA 36/37, 14].

S'interrogeant au début de la préface à la *Science de la logique* sur le fait que ce qui s'appelait métaphysique a disparu, Hegel écrit qu'« il est pour le

moins étrange qu'un peuple perde sa métaphysique » – et Heidegger de commenter dans les dernières lignes du cours de 1933 :

> Le peuple allemand n'a pas encore perdu sa métaphysique, parce qu'il ne peut pas la perdre. Et il ne peut pas la perdre parce qu'il ne possède pas encore sa métaphysique. Nous sommes un peuple qui doit *d'abord atteindre* sa métaphysique et qui *va* l'atteindre, c'est-à-dire que nous sommes un peuple qui a encore *un destin* [GA 36/37, 80].

Si, comme le pense alors Heidegger, le peuple allemand doit inaugurer une manière d'être politiquement ensemble qui ne soit plus métaphysique, cela n'est possible que par une préalable explication de fond avec l'héritage métaphysique hégélien ; mais à vrai dire, il faut d'abord que Hegel commence par devenir un véritable héritage pour ce peuple. Voilà à quoi rêve Heidegger en 1933 et on comprend avec quelle violence la prétendue « nouvelle réalité allemande » qui irrépressiblement se mettait effectivement en œuvre autour de lui l'a en quelques mois ramené... au réel. Mais à mesure qu'il prend conscience de sa fautive illusion, dès le printemps 1934, l'inflexion du discours change, la temporalité aussi. L'urgence de l'action présente dans laquelle s'est retrouvé pris Heidegger cède le pas à la méditation qui regarde plus loin plus lentement. Signe de cette mise en retrait, le § 23 du cours du semestre d'été 1934 sur *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langag*e est une mise en garde explicite à l'attention des étudiants :

> Ce serait donc une méprise que de s'imaginer trouver dans nos développements une édifiante invitation à participer d'une manière ou d'une autre à l'action ; il s'agit bien plutôt de faire ressortir en pleine lumière des concepts qui sont ce en quoi se résume notre être à venir et qui de ce fait nous touchent nous-mêmes au plus près [GA 38, 122].

Délaissant la question de l'articulation entre l'État et le peuple, Heidegger s'emploie à interroger la possibilité d'être un peuple d'une manière qui ne soit plus grecque. Pour expliquer ce qu'il a pour sa part à dire au sujet du peuple et de ce qui a à être de manière historiale allemand (voir l'article allemand), la seule référence de Heidegger ne sera plus désormais que Hölderlin qu'il appelle dans le premier cours qu'il lui consacre (semestre d'hiver 1934-1935) : « Le poète de l'estre allemand à venir » (GA 39, 220). « À venir » dit bien le philosophe, ce qui signifie du même coup que ce qui se nomme alors bruyamment « allemand » n'est justement pas encore allemand au sens véritable et historial qu'a en vue Heidegger en dialogue avec le poète. En 1941, dans *Über den Anfang*,

Heidegger parlera même, dans la solitude caractéristique des traités impubliés rédigés en secret, d'un « Hölderlin-peuple » comme figure inapparente de résistance à ce qui s'appelle alors « peuple » pour les nazis (GA 70, 165). Hölderlin est le seul horizon à partir duquel est réellement intelligible l'historialité du peuple telle que la conçoit Heidegger en se référant aux deux lettres à Böhlendorff du 4 décembre 1801 et du 2 décembre 1802, et il faut lire à ce sujet l'important § 24 qui clôt le cours du semestre d'hiver 1934-1935 sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* (GA 39), ainsi que toute la troisième partie du cours du semestre d'hiver 1941-1942 consacré à l'hymne « Mémoire » de Hölderlin (GA 52, 123-155).

Dans la première lettre, Hölderlin expose la tension historiale entre les Grecs et les Modernes qu'il appelle « hespériques » (ceux du soir qu'est proprement l'Occident, en allemand : *das Abendland*). À chacune de ces modalités historiales, le Grec et l'Hespérique, est adressée une tonalité propre, *« das eigentliche nationelle »*, dit Hölderlin (« ce qui est proprement nationel » – et non pas national), et qui constitue pour un peuple la chose la plus difficile à s'approprier afin d'en avoir un « libre usage ». Le propre des Grecs, le « pathos sacré », a fini par être oublié d'eux en raison de leur tendance culturelle qui culmine dans la clarté et le don de l'exposition qu'Homère incarne à merveille. Pour nous autres Modernes, dit Hölderlin, le mouvement est inverse : notre propre est la clarté de l'exposition, la « sobriété junonienne et occidentale », mais notre tendance culturelle nous pousse vers le « feu du ciel » et l'« éclat de la passion ». C'est en ces termes que Hölderlin pense poétiquement la tâche allemande, en un sens inouï que le poème « La Germanie » en particulier donne à entendre. Mais Germanie n'est ni un pays, ni un sang, ni un sol, ni une détermination d'aucune sorte, c'est la jeune fille qui inspire au poète le chant, c'est la germination même du dire pour que, sans plus aspirer avec nostalgie au monde grec, une parole moderne, pudique et sobre advienne et « sans armes, dispense alentour conseil / Aux princes et aux peuples », suivant les derniers vers du poème que Heidegger commente mot à mot avec un soin particulier à la fin du cours de 1934-1935 (GA 39, § 24). Ce cours est le second des deux où Heidegger traite à fond de la question du peuple, et c'est aussi dans son développement que Heidegger formule la manière singulière qu'il aura désormais d'œuvrer à la fondation moderne d'un être-ensemble populaire à venir en renonçant à toute forme d'engagement « politique » au sens

courant, sens dans lequel il vient lui-même de se laisser piéger. La seule question est désormais pour Heidegger de travailler à ce que Hölderlin devienne un jour « puissance dans l'histoire de notre peuple » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 214). Y contribuer, ajoute Heidegger, « est de la ''politique'' au sens le plus haut et le plus propre, à tel point que celui qui arrive à obtenir quelque chose sur ce terrain n'a pas besoin de discourir sur le ''politique''. » En 1933-1934, Heidegger s'est égaré en pensant pouvoir faire aller ensemble le sens courant et le sens le plus haut de « politique », mot qu'il n'écrit au demeurant plus qu'avec des guillemets pour dissiper une double confusion : d'une part s'employer à faire entendre la parole de Hölderlin c'est *être « politique »* au sens le plus haut, car c'est travailler à pouvoir être historialement ensemble (politique est ici entre guillemets parce que ce sens primordial n'est audible qu'en écho à la Grèce et n'a guère de rapport avec ce que signifie politique au sens où on parle de « faire de la politique »). D'autre part, être ainsi « politique », c'est nécessairement renoncer au bavardage ambiant sur le « politique » (qui reçoit *a fortiori* des guillemets parce que Heidegger vise ici l'emploi alors frénétique de ce mot par les nazis, qui traduit l'invasion du politique comme un pouvoir total enrégimentant l'ensemble de la vie humaine et qui n'a plus grand-chose à voir avec ce que signifie originairement le mot grec). Pas plus que ne l'était l'étude de Hegel pour penser l'État, le choix de Hölderlin pour travailler à une popularité à venir n'est arbitraire ; c'est Hölderlin en effet qui a pensé le destin propre des peuples modernes en le distinguant de celui des Grecs. Dans la première lettre à Böhlendorff, le poète écrit ainsi à propos du destin moderne en comparaison du destin grec :

> En vérité ! l'un de ces destins autant que l'autre remue le fond de l'âme. Ce n'est pas un destin aussi imposant, mais il est plus abyssal *[es ist kein so imposantes, aber ein tieferes Schicksaal]*.

Dans la seconde lettre à Böhlendorff, après avoir évoqué « l'être propre des Grecs », Hölderlin écrit :

> Voilà qui a déterminé leur caractère de peuple *[ihre Popularität]*, leur art d'accueillir des natures étrangères et de se communiquer à elles, c'est en cela qu'ils ont leur individualité propre qui resplendit comme vie dans la mesure où l'entendement le plus haut est, sous sa forme grecque, force de réflexion, et cela nous devient compréhensible quand nous comprenons le corps héroïque des Grecs ; ce caractère, chez les Grecs est tendresse *[Zärtlichkeit]*, comme notre popularité [est sobriété].

La *Popularität*, l'être d'un peuple, n'est pas la fixation sur une essence à la fois raciale et folklorique (ce que les nazis appellent *Volkstum*) ; pour les Allemands et tous les peuples hespériques, c'est la charge historiale de s'accorder au ton fondamental de la sobriété et du deuil des dieux enfuis. C'est dans cette lumière qu'est pleinement compréhensible ce que le Discours de rectorat appelle « la charge *[Auftrag]* spirituelle du peuple allemand » (GA 16, 113 ; *Écrits politiques*, p. 105). C'est aussi la raison pour laquelle ce discours n'est pas un simple projet académique de réformes universitaires dans lequel on ne comprendrait au demeurant pas bien ce que vient faire l'évocation de ce point pourtant majeur, à savoir le « grand changement » qu'est la parole de Nietzsche « Dieu est mort » et « cet abandonnement de l'homme d'aujourd'hui au milieu de l'étant » (GA 16, 111 ; *Écrits politiques*, p. 103).

3) En plus d'éclairer l'horizon historial de la pensée du peuple chez Heidegger, Hölderlin permet de saisir le troisième et dernier point essentiel. Dans le Discours de rectorat, Heidegger formule la chose ainsi :

> Seul un monde spirituel est garant pour le peuple de sa grandeur [GA 16, 112 ; *Écrits politiques*, p. 104].

S'engageant politiquement, Heidegger n'ignore pas qu'il prend des risques énormes, qui l'amèneront à faire en tant que recteur certains compromis avec le pouvoir nazi en place (à commencer par l'adhésion au Parti). Mais sur l'essentiel, qui met en jeu l'essence de sa pensée et de l'humain, aucune compromission n'est possible. Si l'on tient à mettre en parallèle ce que dit Heidegger en 1933-1934 et ce que racontent les nazis, il est alors tout à fait instructif de comparer ce passage du Discours de rectorat avec le chapitre de *Mein Kampf* intitulé : « Peuple et race », où on lit par exemple ceci :

> En ne prêtant pas attention à la question de la conservation des fondements raciaux de l'être de notre peuple *[Volkstum]*, l'ancien Reich méprisait aussi le seul droit qu'un peuple a de vivre en ce monde. [...] Quand un peuple ne veut plus accorder d'attention aux propriétés qui lui ont été données par la nature et qui s'enracinent dans son sang, il n'a plus le droit de se plaindre de la perte de son existence terrestre.

Voilà comment parle un nazi. Nous ne nous étonnons donc pas de voir que le chef de l'Office de politique raciale du NSDAP, Walter Gross, considérait dans son rapport de 1934 que « Heidegger joue les nationaux-socialistes » (voir R. Safranski, *Heidegger et son temps*, p. 286). Heidegger

ne joue en fait pas et ne cherche à tromper ni les nazis ni personne. Tout en s'engageant en 1933-1934 *aux côtés* des nazis (et non pas pour le nazisme), il développe ses positions philosophiques dans l'illusion – catastrophique et profondément erronée d'un point de vue philosophique – de pouvoir leur conférer une efficience politique presque immédiate. La question du peuple est au cœur de cet engagement, mais en tant que réalité spirituelle, ainsi que Heidegger ne cesse de le répéter dans tous les textes les plus engagés, comme pour bien marquer l'inconditionnelle rupture par rapport au discours biologique nazi qui fait de la race et du sang les seuls critères de détermination. Au fur et à mesure de son désengagement, à partir du printemps 1934, il aura le loisir de développer plus avant ce qu'il entend par « monde spirituel » et il apparaît alors que la question essentielle est celle du *monde*, c'est-à-dire, suivant le sens que reçoit le mot dans *Être et temps*, de la manifestation de l'étant comme tel. Or, en ce sens, il n'y a de monde que dans et par la *parole*, ce qui implique également, comme l'explique admirablement la conférence de Constance, que la parole est le « fondement de la possibilité intime de l'histoire » (GA 16, 329-331 ; *Philosophie*, n° 111, p. 21-23 ; voir aussi, GA 38, § 29 et GA 39, 67-78). C'est aussi tout le sens du cours du semestre d'été 1934 qui est précisément *en quête de l'essence de la parole* et qui s'achève de manière programmatique sur un paragraphe intitulé : « La poésie en tant que parole originale. » Le cours suivant est consacré aux hymnes de Hölderlin et les risques que commence alors à prendre Heidegger ne sont plus ceux de l'engagement, mais ceux de la dissidence par rapport à un régime dont la furie totalitaire ne va cesser de s'affirmer. En ce qui concerne l'articulation entre le peuple, l'histoire, le monde, la parole et la poésie, ce que veut dire Heidegger est en un sens très simple. Que serait le peuple dogon sans le rituel du Sigui qui fête à la fois la révélation de la parole et la mort du premier ancêtre ? Que serait le peuple italien sans Dante et Giotto, le peuple russe sans Pouchkine et Tolstoï ? Que serait le peuple new-yorkais sans les poèmes photographiques d'Alfred Stieglitz ? Nous pourrions multiplier les exemples ; celui que donne Heidegger dans le cours de 1935, *Introduction à la métaphysique*, est Homère :

> La poésie est la parole primordiale au sein de laquelle un peuple dit l'être en poème. Inversement, c'est la grande poésie – celle par laquelle un peuple entre dans l'histoire – qui commence à donner figure à sa langue. Les Grecs, c'est à travers Homère qu'ils ont créé cette poésie et qu'ils en ont fait l'épreuve [p. 176 ; GA 40, 180].

Pour entendre ce que veut dire Heidegger, il faut commencer par se détourner de toute compréhension de la parole comme moyen de communication. L'homme ne possède pas le langage comme un outil ; la parole est en revanche ce qui donne sa tenue à l'ek-sistence de l'être humain, c'est-à-dire le tient au dehors de toute subjectivité, le laissant ainsi être au monde. Quant au monde, c'est en étant chaque fois nommé qu'il apparaît comme... monde, *Welt*, *world*, κόσμος, etc. Au sens phénoménologique que Heidegger lui confère, le monde n'est pas un ensemble de choses, mais le lieu du sens, et c'est dans la poésie au premier chef qu'a lieu la mise à découvert du monde : c'est dans les chevauchées de Lascaux que s'ébranle le monde de l'*homo sapiens*, dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* que le monde grec accède à sa plus claire exposition, dans le petit poème cinématographique *Manhatta* de P. Strand et Ch. Sheeler que prend figure le monde qu'est New York – « C'est à l'imagination poétique que s'allume encore la haute passion des peuples en quête de clarté », dit Saint-John Perse dans son « Allocution au Banquet Nobel » (*Œuvres complètes*, p. 445). Or l'événement de la mise à découvert du monde comme monde, le dévoilement du sens par la parole (sous toutes ses formes, mais en premier lieu par les mots), c'est ce que Heidegger appelle *histoire*. C'est donc bien par les poèmes qu'un monde historialement advient et se destine, qui peut donner lieu à une communauté d'êtres humains dont la langue reçoit des poèmes fondateurs sa frappe. À Athènes, le théâtre de Dionysos, où pouvaient aussi se rendre gratuitement même les esclaves, n'est pas moins important que l'agora. C'est en ce sens que Heidegger écrit que le « ton fondamental, c'est-à-dire la vérité du Dasein d'un peuple, est instauré originellement par le poète » (GA 39, 144), et c'est à l'écoute de Hölderlin, poète instituteur de la modernité, que Heidegger se demande comment le peuple allemand peut se mettre en quête de ce qu'il a à être. Dans le premier cours sur Nietzsche du semestre d'hiver 1936-1937, la mise en garde de Heidegger est implacable :

> Hölderlin et Nietzsche ont marqué d'un point d'interrogation la tâche des Allemands qui consiste à trouver historialement leur aître. Entendrons-nous ce signe qu'ils nous font ? Une chose est sûre : l'histoire se vengera sur nous si nous ne l'entendons pas [GA 6.1, 105 ; *Nietzsche I*, p. 100].

Heidegger s'est trompé en 1933-1934 sur plusieurs plans : historiquement, penser – même sous la forme du pari qui fut le sien – qu'il faut miser sur Hitler en le canalisant pour que s'éveille la vraie possibilité

d’un peuple allemand est une erreur dont il est définitivement revenu à l’été 1934. Cette erreur, qui est aussi une bêtise, constitue la *honte* – c’est son mot dans les lettres à Jaspers des 7 mars et 8 avril 1950 – que Heidegger portera en silence jusqu’à la fin de sa vie : « Ce mot de ‘‘honte’’, ma femme l’a souvent prononcé et le prononce encore. » Philosophiquement, Heidegger commet aussi une faute en pensant pouvoir agir sur les événements, confondant ainsi deux ordres d’action : celui du laisser-être propre à la pensée, et celui du pouvoir (Heidegger en tirera lui-même les conséquences comme personne, ainsi qu’en témoigne par exemple le début de la *Lettre sur l’humanisme*). Il est vrai que l’action politique de Heidegger, son projet philosophique pour donner une assise à l’être-ensemble historial qu’est le peuple, s’inscrit pourtant dans un cadre politique et philosophique classique : c’est Aristote en effet qui écrit que le « législateur doit s’occuper avant tout de l’éducation » au début du livre VIII de la *Politique* qui s’achève donc sur un livre entièrement consacré à l’éducation. Or c’est d’abord et avant tout *dans l’université* que Heidegger s’est politiquement engagé, dans la perspective que l’université soit envers et contre tout elle-même, c’est-à-dire qu’elle devienne un lieu où des étudiants engagent pour de bon leur personne dans un rapport au savoir lui-même entièrement repensé par Heidegger depuis les premiers projets de refonte des études universitaires de 1919 (voir le cours du semestre d’été 1919 « Sur l’essence de l’université et des études académiques », GA 56/57). La date de ce premier projet n’est pas sans signification : c’est l’immédiat après-guerre, qui laisse l’Allemagne dans un état de complète désolation. Comme en témoignent, en 1918, les lettres à Elfride (12 mai, 17 et 27 octobre, 10 novembre) et à Elisabeth Blochmann (15 juin et 7 novembre), Heidegger fait intensément l’épreuve de cette situation qu’il ne perçoit pas seulement comme une détresse sociale et politique, mais comme un effondrement spirituel. Dans la lettre du 7 novembre 1918, où il annonce à E. Blochmann son projet de cours « Sur l’essence de l’université et des études académiques », il écrit notamment :

> Ce qui est sûr et inébranlable, c’est l’exigence qui s’adresse aux hommes véritablement spirituels de ne pas flancher, maintenant précisément, mais au contraire d’assumer résolument le rôle de guides et d’éduquer le peuple à la sincérité et à une authentique évaluation des biens authentiques de l’existence.

L’engagement de 1933-1934 – à commencer par l’entente propre à lui seul qu’a Heidegger du *Führer* et de la *Führung* comme manière d’être à

l'écoute du peuple en s'en portant responsable, voir GA 16, 116, 300 – est incompréhensible sans la prise en compte de l'expérience de la Première Guerre mondiale, dont on peut voir dans cet extrait de lettre comment elle cristallise plusieurs éléments qui constitueront le cœur de l'engagement, à savoir :

a) dans la situation de crise qui est celle de l'Allemagne (et de l'Occident qui, dit le Discours de rectorat : « craque de toutes ses jointures ») après la Première Guerre mondiale, il est urgent que des hommes véritablement éduqués puissent devenir de vrais dirigeants pour un peuple historialement à venir ;

b) l'éducation de ces hommes n'est possible qu'à partir d'une pensée neuve de la science comme savoir qui ne soit pas pure abstraction théorique, mais un *comportement de l'homme*, qui prend donc sa source et puise son inspiration dans le sens qu'a l'existence même de l'homme (le tome 56/57 est sur ce point particulièrement éloquent et fait déjà comprendre pourquoi le maître livre de 1927 commencera par une « Analytique existentiale », c'est-à-dire pourquoi Heidegger est le penseur qui situe au cœur de la philosophie et en amont de tous ses développements, la question de l'existence humaine comme question du sens de être) ;

c) cette nouvelle entente du savoir implique une refonte complète de l'institution universitaire en marquant notamment un frein à l'éclatement des disciplines en spécialités de plus en plus hyper-théoriques et de moins en moins pensantes. Cette refondation de l'université, avec l'engagement de chacun (étudiants et professeurs) que cela exige, il n'y a depuis 1919 pas un cours où Heidegger omette d'en signaler la réelle urgence. Il faut les lire pour comprendre l'impatiente précipitation du penseur en 1933. Dans cette lumière, il apparaît que l'engagement de Heidegger au sein de l'université est déjà un engagement de quinze années lorsqu'il croit en 1933 à tort que le mouvement et la rupture que semble signifier l'arrivée de Hitler au pouvoir marquent l'instant décisif – le καιρός – où il faut se risquer à tenter quelque chose par l'université.

Le 27 mai 1933, le Discours de rectorat se place dans la tonalité d'un tel καιρός et rassemble tous ces éléments (a, b et c). On y lit dès le début par exemple ceci :

> L'Université allemande est pour nous l'École supérieure qui, à partir de la science et grâce à la science, entreprend d'éduquer et de discipliner les dirigeants qui veillent sur le destin du peuple allemand [GA 16, 108 ; *Écrits politiques*, p. 100].

L’erreur de Heidegger, encore une fois, résulte de plusieurs méprises, dont l’idée philosophiquement fautive du passage immédiat du point b au point c. L’autre méprise, historiquement honteuse, fut de se laisser emporter par cette perspective révolutionnaire sans voir d’emblée que Hitler ne pouvait pas être le dirigeant éduqué de cette révolution, quand bien même il aurait été canalisé par tous les esprits importants du pays. La dernière méprise, politiquement naïve, est liée à la deuxième, et consiste dans l’illusion de pouvoir assainir et spiritualiser quelque chose comme le Parti nazi. Dans la préface aux *Écrits politiques* (p. 23-40), François Fédier a exposé de manière détaillée et avec une admirable rigueur l’ensemble du contexte historique qui a amené Heidegger à faire erreur en 1933-1934 sur Hitler dans l’idée que l’« instant historial du peuple allemand » était venu. Ces éléments sont essentiels, et il faut aussi bien comprendre ce que signifie historialement 1933, non pas seulement par rapport à Hitler, mais quant à la situation de cette date dans l’histoire elle-même. 1933, c’est après la « grande détresse de la Guerre mondiale » (GA 16, 297), c’est-à-dire le moment où l’humanité est entrée avec effroi dans une phase de son développement scientifique et technique qui a rendu effectives des possibilités de destruction sans précédent ; 1933, c’est aussi, pour une partie des hommes au nombre desquels se trouve Heidegger, la conscience de la « détresse la plus profonde de la faillite de la révolte marxiste » (GA 16, 297), c’est-à-dire la conscience que la normalisation par Lénine de la violence répressive comme pratique du pouvoir est un péril à fuir ; c’est enfin le prolongement immédiat de la crise de 1929 où l’humanité fait l’épreuve de l’effondrement du politique devant la montée d’une puissance financière incontrôlable et prend ainsi conscience (tout au moins une partie de cette humanité) du fait que le modèle capitaliste et libéral n’est pas une possibilité d’avenir réel. De ce point de vue, on ne peut en tout cas pas reprocher à Heidegger d’avoir considéré que le début des années 1930 était un moment où se jouait quelque chose d’essentiel pour l’histoire humaine – ce qui n’ôte au demeurant rien à la responsabilité de sa faute et de la désastreuse erreur d’appréciation de la réalité effectivement présente quand il déclare par exemple le 25 novembre 1933 : « Qu’est-ce qui a lieu ? Les Allemands deviennent un peuple historial » (GA 16, 200 ; *Écrits politiques*, p. 17).

Il reste que la question du peuple chez Heidegger permet justement de fournir une chronologie précise de son engagement aux côtés des nazis, si on reste bien attentif à la lettre et à l'esprit de tous les textes de cette période. Cela donne :

– printemps 1933, début de l'engagement (l'élection le 26 mai au poste de recteur de l'université de Fribourg en marque l'officialisation dont Heidegger, aveuglé par sa préoccupation exclusive de l'université et son élan révolutionnaire, ne mesure pas les conséquences : « Pas une seconde il ne m'est venu à l'esprit que mon nom pouvait dès lors avoir un tel ''effet'' dans l'opinion publique allemande et mondiale et était déterminant pour un grand nombre de jeunes gens », écrit-il à Jaspers le 8 avril 1950) ;

– automne 1933-janvier 1934, culmination de l'engagement (dont les numéros VII à XI des *Écrits politiques* sont le retentissement immédiat) ;

– hiver 1933 et printemps 1934, début du revirement dans l'esprit de Heidegger (« c'est seulement à partir de Noël 1933 que j'ai commencé à y voir clair », écrit-il à Jaspers le 8 avril 1950) ;

– printemps 1934, début du désengagement effectif (la démission du poste de recteur décidée dès février est rendue effective le 27 avril 1934) ;

– été 1934, entrée en dissidence (dont les cours, surveillés à partir de 1936, puis interrompus en 1944 par les autorités nazies, sont la patente incarnation, à commencer par ceux consacrés à Hölderlin et Nietzsche).

À plus grande échelle, ce qui s'appelle l'« engagement de Heidegger » peut être établi chronologiquement de la manière suivante :

– 1919-1933 : engagement par et pour l'université en vue d'une refondation des sciences et des rapports qu'entretiennent les hommes au savoir, avec la conscience de la nécessité d'un renouveau de la vie spirituelle ;

– 1933-1934 : engagement par et pour l'université aux côtés du pouvoir nazi, en vue d'une refondation des sciences, des rapports qu'entretiennent les hommes au savoir, et pour travailler ainsi à la nécessaire institution d'une nouvelle manière d'être ensemble historialement un peuple ;

– 1934-1945 : désengagement politique au sens courant, qui prend la forme originale d'un engagement par la pensée et pour le salut de la pensée, à travers les cours d'université et les traités impubliés, dans un esprit de dissidence affiché par rapport aux nazis.

Après 1934, la question du peuple disparaît peu à peu des textes de Heidegger, jusqu'à ne plus être mentionnée (dans les traités impubliés en

particulier) que pour dénoncer le délire *völkisch* et celui de la science mise au service du peuple (voir par exemple *Apports à la philosophie*, GA 65, 40, 43, 117, 319 ; *Parménide*, GA 54, 204 ; GA 66, 329 ; GA 70, 137 ; GA 76, 227 et l'ensemble très important des textes qui constituent « La menace qui pèse sur la science » dans les *Écrits politiques*). En 1935, dans *Introduction à la métaphysique*, Heidegger critique ouvertement la « prise en main organisée d'un peuple en tant que masse biologique et race » (p. 58 ; GA 40, 50). Même à l'époque du plein engagement, Heidegger n'était pas dupe de l'exaltation un peu folle qui entourait l'usage surabondant du mot « peuple » – le 20 avril 1933, Victor Klemperer note ainsi : « Le mot ''peuple'' *[Volk]* est employé dans les discours et les écrits aussi souvent que le sel à table, on saupoudre tout d'une pincée de peuple... » (*LTI, la langue du III*e *Reich*, p. 58). À la 8e heure du séminaire « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire et de l'État », Heidegger déclare quant à lui : « Il faut de manière générale nous garder de nous en laisser par trop imposer par le mot peuple. » Ce que tente alors Heidegger, c'est de lui donner un vrai sens politique qui s'inscrit dans une perspective philosophique historiale qui trouve sa teneur à partir d'un dialogue avec les Grecs, avec l'accomplissement de la métaphysique chez Hegel et avec Hölderlin. Conscient de l'échec complet de son entreprise et de l'erreur qu'elle représente à tous égards, Heidegger fait un bilan où il tire explicitement au clair ce qu'il a voulu dire en 1933-1934 et où, par conséquent, il entérine sa rupture définitive par rapport au mouvement nazi. Ce bilan est l'objet du cours du semestre d'été 1934 : *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, qui offre le développement le plus ample dans toute l'œuvre de Heidegger sur la question du peuple. Heidegger y parle *sa* langue, sans plus faire d'emprunt au jargon nazi, et on retrouve développés chaque fois de manière critique par rapport aux nazis les trois points que nous avons exposés.

1) Pour le premier point, l'être-ensemble et la communauté qu'est le peuple, Heidegger commence par rejeter toutes les conceptions habituelles comme autant de formes de la subjectivité – tout y passe en quelques pages, GA 38, § 13-14 : l'idéalisation romantique du *Volksgeist*, la biologisation *völkisch* du peuple en tant que corps *(Volkskörper)*, puis le folklore *(Volkskunde)* et l'insuffisance de la détermination géographique, tout comme le ridicule de l'approche anthropologique (craniométrie, etc.). On pourrait résumer le propos de Heidegger avec ce vers de Brecht qui clôt le

poème « Puisque l'instrument est désaccordé » : *« Das Volk / Ist nich tümlich »*. Peut-on rendre ainsi le jeu de mots : « Le folk n'est pas lorique » ? Mais l'absence de *Tümlichkeit* s'entend d'abord chez Heidegger au sens où il n'y a pas pour un peuple d'essence déterminable ontologiquement de manière catégoriale (que les catégories soient raciales ou sociales), et il insiste ainsi dans le cours sur l'invalidité de la « logique habituelle du genre, de l'espèce et du cas », celle-là même qui permet tous les types de classification (voir GA 38, 45). Il ne faut d'ailleurs pas dire que nous sommes « *le* peuple », précise Heidegger, mais plutôt « *un* peuple », parce que peuple n'est pas un étant parmi d'autres, mais une manière singulière d'avoir à être le là comme être-ensemble historial. C'est aussi ce qui explique qu'il est tout à fait insuffisant d'appréhender le peuple à partir de l'idée de communauté en tant que collectivité et pluralité engloutissant d'avance toute individualité – et Heidegger de dénoncer « cette idée folle caractéristique des camps » ainsi que le « mode de pensée en termes de camp » (GA 38, 51). La critique vise sans doute d'abord les camps de travail apparus dès 1926 et « dans lesquels ouvriers, paysans et étudiants cherchèrent à réaliser les premiers rudiments en faveur d'un mouvement pour le Service du Travail » (J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, p. 116). Ces camps incarnent, avec les camps de la science par exemple (entre étudiants et professeurs) et tous les types de chantiers pour la jeunesse qui pullulaient, le délire communautariste nazi en vertu duquel toutes les sphères de la vie humaine, de l'allaitement à la mort pour la nation, n'étaient plus conçues que dans la perspective de leur utilité pour la communauté nationale *(Volksgemeinschaft)*. Heidegger dénonce dans *Besinnung* (GA 66, § 47) une phrase de Hitler faisant l'apologie de cet utilitarisme communautaire (voir l'article utilité), et dans le cours de 1934, il interroge, en écho peut-être à Aristote, la « véritable limite intérieure d'une communauté » (GA 38, 51). La collectivité d'un *nous* comme nombre ne suffit pas à faire être soi une communauté, au contraire : « Un nous peut également distraire l'être-soi, le massifier, le subvertir et même le pousser au crime » (GA 38, 51 – Heidegger parle ici en public). Le *nous* d'un peuple n'est donc pas un pluriel (GA 38, 54), qui n'est que l'élargissement de la subjectivité (sur le « nationalisme des peuples » et le « socialisme du peuple » comme déploiements de la subjectivité, voir GA 69, 44), mais une manière possible d'être soi ensemble qui n'exclut en aucun cas la solitude et qui se scelle dans une décision historiale – « à maints égards, écrit

Heidegger, ce qui est décisif n'est jamais conquis à partir de la communauté, mais à partir de la force maîtrisée d'un individu dans sa solitude » (GA 38, 56).

2) Pour clarifier ce qu'est une décision historiale, Heidegger fait un large développement, parmi les plus clairs de toute son œuvre, sur la signification de l'histoire. Afin d'illustrer ce qu'est une fausse décision, purement volontariste mais inconsistante et creuse, il tourne en dérision l'engagement dans la SA (GA 38, 50, 73). De manière générale, il arrive à Heidegger dans ce cours d'être cassant, comme il l'est rarement ailleurs, et on sent qu'en prenant la mesure de son erreur, il a à cœur de mettre les points sur les i.

3) Le troisième point, le sens de la parole pour l'être-ensemble d'un peuple, est la trame de tout le cours qui s'achève, on l'a dit, avec l'évocation de la « poésie comme langage original », et qui donne au cours lui-même son titre. Comme il l'a déclaré à F. de Towarnicki en 1945 au sujet de ce cours, l'enjeu était ici pour Heidegger déterminant :

> Voyant se cristalliser de plus en plus les théories nazies [...], je me mis à traiter, sous le titre « Étude du Logos », de l'essence du langage, essayant de montrer que le langage n'est pas le produit de la pensée humaine sous son aspect biologique et racial, mais au contraire que l'essence de l'homme est fondée dans le langage considéré comme réalité fondamentale de l'esprit [*Les Temps modernes*, nº 4, p. 720].

Il reste à présent un dernier point à évoquer à propos du peuple, à savoir le rapport qu'entretient un peuple avec d'autres. Puisqu'un peuple n'est pas pour Heidegger le raidissement sur une essence (ni raciale, ni romantico-populaire, ni d'aucune autre sorte), la conception heideggerienne du peuple exclut d'emblée toute perspective nationaliste. Lorsque dans l'« Appel aux Allemands » du 10 novembre 1933, il soutient la sortie de l'Allemagne de la Société des nations, il précise aussitôt : « Voilà qui n'est *pas* tourner le dos à la communauté des peuples. » Puis :

> Vouloir une véritable communauté des peuples, cela se distingue aussi bien d'une fraternisation universelle inconsistante et qui n'engage à rien, que d'une aveugle domination tyrannique. [...] Notre volonté d'être populairement responsable de nous-mêmes, cette volonté veut que chaque peuple trouve et sauvegarde la grandeur et la vérité de sa destination. Cette volonté est la suprême garantie de la sécurité des peuples ; car elle se lie elle-même à la loi fondamentale du respect d'homme à homme et de l'honneur sans conditions [GA 16, 189 ; *Écrits politiques*, p. 120].

Le rejet de la SDN comme « pseudo-communauté » (GA 16, 333 ; *Philosophie* nº 111, p. 24) est justifié pour Heidegger au nom d'une idée

plus haute de la communauté des peuples, qui se fonde historialement et dont Heidegger a formulé le sens dans un texte admirable de fin 1936 ou début 1937 (« Pour en venir à s'expliquer sur le fond », *Écrits politiques*), qui est notamment un appel à une entente franco-allemande, qui porte certainement l'écho des échanges avec Henry Corbin au moment où ce dernier publie chez Gallimard sous le titre : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* la première anthologie de textes de Heidegger en français. Dans le cours de 1942 sur « L'Ister » de Hölderlin, Heidegger dit ainsi qu'« un peuple n'est que dans le dialogue de sa langue avec les langues étrangères » (GA 53, 80). Le 27 juin 1945, immédiatement après la fin de la Seconde Guerre mondiale où la destruction mutuelle des pays entre eux a atteint son apogée, Heidegger médite la « pauvreté » comme tonalité fondamentale à partir de laquelle les « nations européennes *[die europäischen Nationen]* » pourront devenir « peuples hespériques *[Völkern des Abendlandes]* ». Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la communauté hespérique des peuples à laquelle aspirait Heidegger en 1933 est plus urgente que jamais, mais elle ne pourra pas se faire sur la base d'un contrat (ni monétaire, ni bureaucratique) ; elle requiert, dit Heidegger dans *La Pauvreté*, la « méditation sur soi dans un dialogue mutuel des peuples les uns avec les autres » (*Études heideggeriennes*, nº 10, p. 10). À quel point cette question toujours actuelle était chère à Heidegger, on s'en rendra encore mieux compte dans une des premières lettres à Hannah Arendt après les retrouvailles, la lettre du 15 février 1950, où on lit ceci :

> « Sauver », cela ne veut pas dire d'abord et ce n'est pas : parvenir à arracher à quelque péril ; avant tout, c'est : délivrer vers ce à partir de quoi il y a déploiement de l'aître.
> Cette visée *infinie* est la finitude de l'être humain. C'est à partir d'elle qu'il est en mesure de surmonter l'esprit de ressentiment. Ces questions me retiennent depuis longtemps, parce qu'une attitude seulement moralisante ne suffit pas à cette fin, tout aussi peu qu'une éducation planant sans aucun ancrage.
> Il faut que l'être humain éprouve comment l'être s'ajointe à lui-même, afin de parvenir à se tenir là où il peut soutenir et endurer ceci : que la justice n'est pas une fonction de la puissance, mais le rayonnement de la bonté salvatrice. Tout ce qui n'est qu'international, ou « fédération de nationalités », continue de se nourrir encore, insidieusement, d'un fonds national qui n'est pas encore parvenu à se libérer de ce qui l'entrave. Les peuples du monde doivent commencer par prodiguer les forces vives qui leur sont les plus propres au profit de la bonté salvatrice en sa visée infinie, afin que l'humanité, en accédant à la dignité de l'histoire dont elle est porteuse, soit à la hauteur de la dispensation de l'être, et en cela se sauve.

En 1938-1939, dans *Besinnung* (GA 66, 318), Heidegger dénonce l'idée de « ''peuple éternel'' et de semblables inepties », « peuple éternel *[Ewiges*

Volk] » étant le nom d'une exposition itinérante organisée en 1938 par le musée allemand de l'Hygiène à Dresde et le bureau central du NSDAP pour la santé du peuple. Heidegger n'a évidemment jamais adhéré à ce délire zoologique *völkisch*, à tout ce folklore biologique raciste à la fois grotesque et monstrueux qui fonde la spécificité de l'antisémitisme nazi en tant que « concrétisation la plus puissante et la plus populaire de la doctrine raciale » (V. Klemperer, *LTI*, p. 180). C'est pourquoi un nazi tel que Krieck considère Heidegger comme « un ferment de décomposition et de dissolution du peuple allemand ». Nous avons pu en effet le voir : même lorsque, quelques mois durant dans quelques textes en 1933-1934, il lui est arrivé d'employer aussi le mot *völkisch* dans un sens toutefois pas infamant et bien défini par rapport à ce qu'il avait philosophiquement en vue, Heidegger à propos du peuple a toujours parlé *sans armes*, comme dit Hölderlin.

Répondant dans cet extrait de lettre à Hannah Arendt qui lui avait envoyé les pages de son essai « La culpabilité organisée » dans lesquelles il voit « un *aperçu essentiel* » (voir l'article « Organisation »), Heidegger parle à nouveau sans armes et invite à la *sobriété* entre les peuples, non seulement après la Seconde Guerre mondiale, mais à l'époque de la planétarisation où, dans l'abolition de la distinction traditionnelle entre la guerre et la paix, le monde est en tant que tel devenu guerre sous la figure de la lutte pour la rentabilisation totale (voir « Dépassement de la métaphysique », § 26, *Essais et conférences*).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV : *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.) Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009. – H. Arendt, « À table avec Hitler », trad. Cl. Habib, Cl. Lutz, *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1997. – D. Bovy, *Dictionnaire de la barbarie nazie et de la Shoah*, Liège, Luc Pire, 2007. – G. W. F. Hegel, *La Science de la logique*, trad. P.-J. Labarrière, G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1980. – Fr. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965. – V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1996. – J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Éd. de l'Herne, 1968. – R. Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996. – Saint-

John Perse, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1989. – J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983. – Fr. de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps Modernes* nº 4, 1946.

Bibliographie – Sur la notion de peuple chez Heidegger, voir F. Fédier, « En Russie », *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Le Grand Souffle, 2008, p. 347 s. ; à propos du séminaire de 1933-1934 « Sur l'essence et le concept de la nature, de l'histoire et de l'État », voir aussi « Faux procès », *Heidegger à plus forte raison*, Paris Fayard, 2007, p. 44-59.

→ Allemand. Altérité. Communisme. Démocratie. Destin. Engagement. État. *Führer*. Hegel. Histoire. Hölderlin. Homère. Kolbenheyer. Lénine. Libéralisme. Nation. Nationalisme. Nazisme. Organisation. Parti nazi. Pauvreté. Poésie. Politique et *polis*. Racisme. Rapport Jaensch. Rectorat. Révolution. Romantisme. Schmitt. Sobriété. Société. Utilité.

Peur

La peur n'est pas seulement un sentiment affectant un sujet dont l'analyse psychologique pourrait fournir les clefs. Elle est « un mode de la disposibilité *[Befindlichkeit]* », c'est-à-dire l'un des modes sur lesquels l'existence s'ouvre au monde. Heidegger propose, au § 30 d'*Être et temps*, l'« exemple » de la peur pour illustrer la signification générale de cette « disposibilité ». Mais le concept de *Befindlichkeit* (*ÊT*, § 29) légitime par lui-même ce privilège de la peur, que le cours de 1925 met également en lumière (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, § 30). En effet, se trouver au monde en une certaine disposition préalable implique selon Heidegger une esquive primordiale, une tentative de « fuite » devant cette « remise du *Dasein* à lui-même » (*ÊT*, 135), devant la tâche d'exister. Avoir peur n'est donc pas une disposition parmi d'autres, mais bien un aspect fondamental de cette « fuite du *Dasein* devant lui-même » (GA 20, 390), chapitre premier de la dynamique de l'existence. L'analyse phénoménologique détaillée de la peur que livrent les deux textes aboutit cependant chaque fois à la mise au jour du caractère « dérivé » du phénomène, renvoyant à celui « absolument originaire » de l'angoisse (GA 20, 393, 401). En effet, « c'est seulement parce que l'angoisse

détermine toujours déjà de façon latente l'être-au-monde que celui-ci peut, dans son être préoccupé et disposé après le ''monde'', avoir peur. La peur est l'angoisse dévalée à même le ''monde'', impropre et cachée à elle-même comme telle » (*ÊT*, 189). Si avoir peur, c'est s'inquiéter de soi dans le « chez soi » du monde, l'angoisse fait en revanche apparaître la pure et simple étrangeté d'être au monde.

Guillaume Fagniez.

→ Angoisse. Aristote. Dévalement.

Phénomène

« Quand nous pensons, déclarait un jour Emmanuel Levinas, nous parlons grec, même si nous ne savons pas cette langue. Il y a du grec dans le français. Pour dire donc, nous communiquons en grec » (*Le Monde*, 2 novembre 1980, p. xvi). Disant cela, E. Levinas résumait on ne peut mieux ce qu'il avait appris de Heidegger durant le semestre d'étude qu'il fit à Fribourg en 1928-1929 : entendre le grec, entendre le grec qui continue de parler dans le français aussi bien que dans l'allemand que nous parlons. Faut-il même dire « continue » ? Non. Il *parle* à qui sait l'entendre. Qu'il l'ait voulu ou non, qu'il l'ait su ou non, ce fut le génie de « Husserl-le-Grec » (G. Granel) que d'entendre d'une oreille grecque ce mot « phénomène » et de fonder sur lui une « science nouvelle » à laquelle il a attaché le nom de phénoménologie. Ce qu'il a appris de Husserl (« Husserl m'a donné des yeux »), Heidegger l'a résumé on ne peut mieux en quelques pages qu'il suffirait ici, sans plus, de reproduire : « Le concept de phénomène » – tel est en effet le titre que portent les pages 28 à 31 d'*Être et temps*. Ce texte est fondamental car, s'il devait prendre par la suite certaines distances par rapport à Husserl (qui, de son côté, ne reconnaissait sans doute pas vraiment sa pensée dans ce que Heidegger dit du phénomène), Heidegger n'a jamais dit qu'il faisait autre chose que de la phénoménologie. Pour lui ce terme était le nom le plus propre de la philosophie de son temps (qui est, bien sûr, aussi le nôtre). Pour lui, l'apprentissage phénoménologique – « le jardin d'enfants phénoménologique », disait-il aussi, reprenant une expression d'Edith Stein – était la condition *sine qua non*, le préalable indispensable à toute tentative de pensée. Les séminaires

du Thor et de Zähringen illustrent de façon impressionnante cette priorité donnée jusqu'au bout au travail phénoménologique. « Le voir, disait Husserl, ne se laisse pas démontrer ni déduire. » Pour parler comme Balzac, le phénomène est « sublime de réalité ».

Qu'il y ait du grec dans le français, on le sait plus ou moins, mais bien souvent on ne le sait que de façon assez vague. Pour s'en rendre compte, pour s'en convaincre il faut un peu de travail. « Découvrir les phénomènes, disait très justement Condillac, il ne suffit pas toujours d'observer ; il faut encore employer les moyens propres à les rapprocher, à les dégager de tout ce qui les cache, à les mettre à portée de notre vue » (cité par Littré). Il y a dans le français des mots grecs qui sont passés tels quels dans notre langue et qui n'ont donc jamais été, à proprement parler, « traduits ». Quand nous disons « thorax » nous employons un mot grec (bien souvent sans nous en rendre compte) comme nous employons un mot espagnol en disant *matador*. C'est le cas du mot « philosophie » que les Romains ont adopté dans leur langue, renonçant, semble-t-il, à lui chercher un équivalent latin et qui est passé ensuite tel quel dans les langues modernes. Philosophie « en français » n'a de « français » que l'*e* muet final, autant dire que le mot grec, traversant le « latin », est passé avec armes et bagages dans notre langue. Qu'il s'agisse ou non d'un mot grec, purement grec, Heidegger ne manque pas de le souligner et nous invite à nous en étonner, donc à nous interroger sur lui à partir de cette significative provenance. Il le disait notamment à Cerisy en 1955 :

> Le mot φιλοσοφία est quelque chose qui, d'abord et avant tout, détermine l'existence du monde grec [*Questions ii*, p. 15].

La présence dans l'orthographe française du *ph*, du *th* et de l'*y* donne à certains termes une physionomie spécifique et signale souvent une racine ou un mot grec. Pensons simplement au mot « physique »... Apprendre à reconnaître le mot grec dans le mot français comme le mot français dans le mot grec (catégorie/*categoría*) n'est pas très difficile, cela met en évidence à quel point le grec est présent (sous-jacent) au français. S'il pouvait de but en blanc surprendre, le propos d'Emmanuel Levinas cité précédemment pourrait n'être au fond qu'une remarque de bon sens.

Il n'est pas besoin de s'y être exercé très longtemps pour reconnaître dans le mot « phénomène » un mot grec, archi-grec ! Un mot donc qu'il faut écouter parler comme il le fait au sein de la langue grecque. Ce qui

peut se faire de deux manières. Il y a la manière savante, celle qui consiste à identifier le terme avec l'aide d'une grammaire grecque (excellent instrument de travail quand on fait de la philosophie) comme le participe présent d'un verbe qui signifie « se montrer », « apparaître », « se manifester » : dans ces conditions, est *phainomenon*/phénomène ce qui est en train de se produire, de s'offrir à la vue (au premier chant de l'*Iliade*, Athéna *apparaît* ainsi à Ulysse, voir v. 198). Le phénomène, c'est littéralement l'apparaissant. Le phénomène de la chute des corps peut en ce sens retenir l'intérêt du physicien. Une autre manière, plus « directe », consiste à écouter parler ce mot car il se prête à être marqué d'une intonation spéciale. On dit, par exemple, d'une personne : « Quel phénomène ! » Un historien pourra dire : « Il y a de sérieuses ressemblances entre Guillaume II et Hitler, mais Guillaume II n'était qu'un fantoche assez ridicule alors qu'avec Hitler on a affaire à un phénomène » – manière de dire que le second est autrement plus inquiétant que le premier. Celui qu'on désigne ainsi est un personnage hors du commun, qui attire fortement l'attention : monstre ? génie ? bête politique ? énigme ? À ce qu'on dit, à peine était-il paru en Russie que le livre de Georges Nivat, *Le Phénomène Soljenitsyne*, a battu des records de vente, un signe sans doute que Soljenitsyne est bien ce qu'on peut appeler un... phénomène ! Le poème de Goethe « Phénomène » (*Divan*, 1re partie) a été mis en musique par Brahms. Mais le sens grec du mot ne se voit sans doute guère mieux que dans le titre du poème didactique qu'Aratos a consacré à l'astronomie : « Les phénomènes », car les phénomènes en question, ce sont les astres tels qu'ils *brillent* dans le ciel. Parce qu'ils brillent, ils attirent l'attention, ils étonnent, ils suscitent l'interrogation, ils manifestent leur présence avec une intensité particulière. Thalès, à ce que raconte Platon dans le *Théétète*, était fasciné par le spectacle (voir *Questions iv*, p. 264).

Chez Aristote, *ta phainoména* (les phénomènes), *ta onta* (les étants) et *ta alèthéa* (ce qui présent ne saurait échapper hors de la vue) sont des termes pratiquement interchangeables. Le phénomène a dans son apparaître (le rouge d'un buvard sur ma table) quelque chose d'irrécusable et c'est en ce sens qu'Aristote peut aller jusqu'à dire que la sensation est toujours « vraie » (voir *Être et temps*, p. 33, 3e alinéa, où l'allusion va au *Traité de l'âme*, haut de la page 184). « La vérité, dit Braque, n'a pas de contraire. » Cette connexion entre *ta phainoména* et *ta alèthéa*, Heidegger s'est attaché comme personne à la mettre en valeur si bien qu'avec lui la

« phénoménologie » (Husserl) prend la portée d'une sorte d'« alèthéiologie ». Telle est, selon lui, l'expérience grecque de l'être. Le « phénomène », si on s'ouvre à lui, a pour vertu de désobstruer l'*alèthéia*. Car si les apparences sont parfois trompeuses, il n'y en a pas moins une *vérité* du phénomène. Les *dokounta* de Parménide (« ce qui diversement se donne à voir », frag. I, v. 31) appartiennent bel et bien, selon Heidegger, à l'*alèthéia* – et c'est même là ce qui commande toute sa lecture du *Poème*.

L'entente grecque du phénomène étant désormais bien perceptible, nous pouvons percevoir ce qu'a d'original la manière dont Heidegger écoute ce mot au début d'*Être et temps* :

> Qu'est-ce que la phénoménologie a à « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit être appelé « phénomène » en un sens privilégié ? Qu'est-ce qui, de par son essence, constitue le thème *nécessaire* d'une monstration *délibérée* ? Manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est *en retrait* mais qui est, en même temps, quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'il en constitue le sens et le fond [p. 35].

François Vezin.

Ouvrages cités – Aristote, *Traité de l'âme*, trad. I. Auriol, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2009. – G. Braque, *Le Jour et la Nuit*, Paris, Gallimard, 1985.

→ *Ereignis*. Espace-et-temps. Husserl. Phénoménologie.

Phénoménologie

On ne peut savoir ce qu'est la phénoménologie de Heidegger sans y mesurer l'apport décisif de Husserl. Pour voir en quel sens, il suffit de rappeler ce qu'a dit Heidegger, en 1923, lors du dernier cours qu'il donne à titre de *Privatdozent* de l'université de Fribourg-en-Brisgau :

> Le jeune *Luther* est celui qui m'a constamment accompagné dans ce dont j'étais en quête, *Aristote* (pour qui Luther n'éprouvait que de la haine) demeurant sans cesse l'exemple à suivre. Des impulsions sont venues de *Kierkegaard* ; quant aux yeux, c'est *Husserl* qui me les a *ouverts* [*und die Augen hat mir* Husserl *eingesetzt* – littéralement : et les yeux, c'est *Husserl* qui me les a *implantés*] [GA 63, 5].

L'idée sous-jacente à propos de l'effet qu'a eu chez Heidegger l'enseignement de Husserl est celle d'une certaine violence. *Comment* en effet ces yeux-là ont-ils été ouverts ? Ils lui ont été *dessillés* : avant de rencontrer Husserl, Heidegger *avait les paupières cousues*. Pour qu'il voie, il a fallu le désaveugler. Ce que dit Heidegger, c'est que *voir*, à proprement parler (c'est-à-dire voir ce qu'il s'agit avant tout pour lui de voir), n'était pas possible sans apprendre à voir *phénoménologiquement*.

Bien des années plus tard, en 1963, Heidegger reviendra sur ces années cruciales. Il précise :

> L'enseignement de Husserl se faisait sous la forme d'un apprentissage graduel de la manière « phénoménologique » de voir ; ce qui demande du même coup que vous renonciez aussi bien à faire un usage invérifié de connaissances philosophiques, qu'à jeter dans la balance l'autorité des grands penseurs [GA 14, 97 ; *Questions iv*, p. 168].

Heidegger disait, en septembre 1962 :

> Sous le terme de phénoménologie il faut entendre non pas un style, un courant quelconque de la philosophie, mais bien quelque chose qui règne au cœur de chaque philosophie. Ce quelque chose peut être nommé pour le mieux à l'aide de la fameuse devise : *« Zu den Sachen selbst »* [ce dont chaque fois il s'agit, aller sans tarder droit à lui, et rien qu'à lui] [GA 14, 54 ; *Questions iv*, p. 79].

Ce que Husserl nomme *die Sachen*, ce ne sont justement pas « les choses » – mais bien *ce qui est en cause* chaque fois que nous sommes en rapport avec quoi que ce soit. C'est ainsi l'implicite inapparent qui gouverne à notre insu nos attitudes et comportements vis-à-vis de tout ce qui est. Jusqu'à ce qu'il rencontre Husserl, Heidegger savait que son thème était bien *quelque chose d'implicite*, tout en ne sachant pas comment y accéder et encore moins comment s'y prendre pour le voir. Car cela ne se voit pas comme on voit les choses. Il arrive à Husserl de parler d'une *Wesensblindheit* (d'une cécité qui empêche de voir les *essences*). Heidegger de son côté évoque une *Seinsblindheit* (une cécité qui empêche de voir l'*être*). Rien qu'en rappelant ces deux locutions, on peut distinguer comment Husserl et Heidegger vont ensemble, et comment ils se séparent l'un de l'autre. C'est une histoire où l'émotion vient interférer avec de profonds enjeux philosophiques. Car dans cette rencontre entre Husserl et Heidegger, il y a eu de part et d'autre beaucoup d'enthousiasme et beaucoup de désillusion.

Husserl lui-même a très vite jaugé l'exceptionnelle envergure du jeune Heidegger. « C'est sans conteste l'esprit le plus doué parmi tous les gens qui m'ont jamais approché », confie-t-il à propos de celui qu'il prend en 1919 comme assistant. Il met en lui tous ses espoirs, à commencer par le plus grand : que son propre travail soit continué par Heidegger. On est ainsi en mesure d'imaginer l'immense déception que va ressentir Husserl lorsque lui sera devenu patent que Heidegger suit une autre voie que lui.

Or je me souviens d'avoir entendu Heinrich Ochsner (né en 1891 et mort en 1970), qui se présentait lui-même en souriant comme le « plus vieil étudiant de Heidegger », raconter qu'avant même 1920, Heidegger formulait déjà par rapport aux positions fondamentales de Husserl les mêmes critiques que celles que l'on connaît aujourd'hui. Quelles critiques ? Elles se ramènent toutes à contester que la « région : conscience » soit le terme ultime de la *réduction* qu'implique l'exercice rigoureux de la réflexion phénoménologique.

Lorsqu'on connaît tant soit peu la personnalité de ces deux hommes, à savoir l'absolue intégrité de l'engagement philosophique de Husserl d'une part, et d'autre part l'inaltérable passion de vérité qui animait Heidegger, il devient loisible de se figurer l'intensité des discussions que les deux hommes ont poursuivies pendant des années. Heidegger a raconté pendant les séminaires du Thor comment il raccompagnait Husserl chez lui : parvenu devant la maison au n° 40 de la Lorettostraße, où logeait Husserl, ce dernier proposait souvent à son interlocuteur, pour pouvoir continuer leur entretien, de le raccompagner jusqu'à son domicile, qui se trouvait alors dans la Lerchenstraße à l'autre bout de la ville. Ils allaient ainsi et venaient entre les deux demeures sans jamais arriver à clore leur débat. Il ne fait pas de doute qu'ils revenaient sans cesse sur le point cardinal de leur divergence. Quant à exposer comme il faudrait ce point, c'est une autre question. Car il s'agit bien là de ce dont il retourne au premier chef. Procéder avec prudence, ici, demande de voir exactement comment Heidegger définit la notion de *phénomène*. Nous pouvons ainsi lire, au § 7 C d'*Être et temps* :

> Qu'est-ce donc qu'il faut nommer « phénomène » en un sens marqué ? [...] Manifestement quelque chose de tel que, d'abord et la plupart du temps, il *ne* se montre *justement pas* ; quelque chose qui, comparé à ce qui d'abord et la plupart du temps se montre, est *à couvert en retrait* ; mais quelque chose qui du même coup fait essentiellement partie de ce qui se montre d'abord et la plupart du temps, et de telle sorte à la vérité qu'il en constitue bien le sens et le fondement [p. 35].

Ce texte dégage l'acception concrète du « concept phénoménologique » de *phénomène*, telle qu'elle s'obtient en ôtant du « concept formel » de phénomène ce qui le cantonnait dans le simple formalisme. Est-il ici permis de dire : dans une acception proprement phénoménologique, est « phénomène » ce qui, ne se montrant jamais de lui-même, demande d'être mis à découvert ? Lorsque Platon nommait « visage » *(eïdos)* l'invisible qui, seul, est à même de rendre visible le visible, il ne pense pas plus étrangement que Heidegger appelant « phénomène » cela qui doit être *montré* précisément parce qu'il répugne à se montrer. Comment une telle monstration peut-elle avoir lieu ? La réponse se trouve si l'on porte une attention suffisante à ce que dit le terme dont les Anciens Grecs usaient pour nommer leur parole : *logos*. Heidegger expose : *légein* n'est rien de moins que *dêloun*, rendre manifeste ce dont on parle quand on en parle. En ce sens, *légein* et *dêloun* ne font qu'un avec *apophaïnesthai* (faire voir ce dont on parle à tous ceux qui parlent ensemble – et le faire voir à partir de cela même qu'il est en lui-même). En ce sens, pour qu'il y ait *phénomène*, il faut une *logie*.

Assurément, ce n'est pas là Husserl qui parle. Cependant, tout ce que dit Heidegger peut être entendu au sens de Husserl – à ceci près que Heidegger *traduit* dans son langage à lui ce qu'il a appris au contact de Husserl. C'est bien pourquoi, des années plus tard, il dira, comme nous l'avons vu plus haut, que la phénoménologie n'est pas un courant particulier de la philosophie, mais bien son cœur vivant : à savoir phénoménologie, en sa qualité d'exercice prototypique du *regard*. On commence ici à mesurer la portée de la remarque faite par Heidegger :

> Sous le terme de phénoménologie il faut entendre [...] quelque chose qui règne au cœur de chaque philosophie.

Philosophie doit s'entendre ici dans l'acception que formule Heidegger à la fin de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) : « Pour autant que l'être humain existe, un certain mode de philosopher a lieu historialement *[Sofern der Mensch existiert, geschieht in irgend einer Weise das Philosophieren]* ». Philosopher ne se réduit pas à l'activité des seuls « philosophes ». Pour peu qu'il existe – pour peu qu'il s'ouvre à la dimension où, à sa manière, puisse se manifester l'être, et qu'il tienne ouverte cette dimension d'*ouvertude* –, l'être humain philosophe en quelque

manière. Les Anciens Grecs nommaient *sophós* cet homme dont Pindare (au vers 86 de la première *Olympique*) dit qu'il est, *par le seul déploiement de son être, celui dont le savoir point à foison*.

Or la philosophie, afin d'être de préférence ce qu'elle doit être, déploie un regard en quelque façon phénoménologique. Chez Husserl, la manière phénoménologique de voir est mise en œuvre à titre de *méthode*. Jusque-là, Heidegger va du même pas que Husserl. Il se sépare de lui lorsqu'il aperçoit que pour saisir la méthode phénoménologique en son entier, il faut lui ajouter son véritable thème d'investigation : l'*ontologie* – entendue, précise-t-il page 27 d'*Être et temps*, « en un sens large et formel ».

Cette méthode reste absolument fidèle à la pratique husserlienne. Dans le même § 7 d'*Être et temps*, Heidegger expose ce que demande la « maxime » de la phénoménologie :

> [...] aller à l'encontre de toute construction échafaudée dans le vide, de toute trouvaille faite par hasard ; aller à l'encontre de cette habitude qu'on a de simplement reprendre à son compte des concepts n'ayant que l'apparence du bien-fondé ; aller à l'encontre de ces pseudo-questions qui, se propageant de génération en génération, viennent souvent prendre leurs aises à titre de « problèmes » [GA 2, 27-28].

La façon consciencieuse de procéder en phénoménologie exige avant tout une vigilance sans faille qui écarte tout ce qui vient s'interposer (la plupart du temps à notre insu) entre le regard, tel qu'il doit être mis en œuvre, et ce qui est pris en vue.

Cézanne, qui a tellement pris à tâche d'ouvrir l'espace moderne de la peinture, dit pour sa part aux jeunes peintres : « Apprenez à voir les choses sans intermédiaires. » Les intermédiaires auxquels Cézanne fait allusion ne sont pas moins inertes et apparemment indémarrables que les expédients d'un savoir qui a oublié ce que *savoir* demande en silence de ceux qui en éprouvent le désir.

Charles Ferdinand Ramuz écrit dans *L'Exemple de Cézanne* :

> Songeons bien à la solitude de Cézanne, au vide qu'il y a autour de cet esprit et de ce cœur soucieux d'attachement quand même ; or, il n'a rien trouvé autour de lui, dans le sacrifice complet de soi, que l'ingratitude des choses très hautes, dont la seule façon de vous répondre et de vous récompenser est une voix en vous qui vous crie que, pour être digne d'elles, il faut sans cesse regarder plus loin qu'elles et sans cesse les dépasser [*Œuvres complètes*, t. VII, p. 74].

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ces « choses très hautes » ce que Husserl nomme *die Sachen*, auxquelles il s'agit d'aller tout droit, sans se

permettre le moindre détour. Avoir pour thème ou pour motif ce genre de choses-là, c'est du même coup s'engager dans une solitude.

La solitude de Cézanne n'est pas la solitude de Husserl, ni celle de Heidegger. Dans la solitude de Husserl, Heidegger porte une part de responsabilité. Il en était bien contrit, je puis en témoigner. Mais pouvait-il seulement, à cause de cela, se sentir obligé de *ne pas* continuer sur sa propre voie ? Tous les entretiens avec Husserl ont tourné autour de ce que Heidegger voyait – grâce à Husserl ! – se dessiner comme la question qu'il fallait à présent aborder. Dans *Être et temps*, les tenants et aboutissants de cette question reçoivent la formulation suivante :

> La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, prenant son départ de l'herméneutique du Dasein, laquelle, en tant qu'analytique de l'*existence*, a attaché l'extrémité du fil conducteur de tout questionnement philosophique là où *il prend sa source* et vers quoi *il revient dans un choc en retour* [p. 38].

Cette phrase, la seule qui soit répétée dans *Être et temps* (elle se trouve une fois au début, l'autre fois à l'avant-dernière page) rassemble, dans le premier *livre* de Heidegger, ce qui lui paraît alors être la tâche à entreprendre. Or on constate que l'exposé des prolégomènes à la mise en œuvre de cette tâche semble prendre plus d'importance que la désignation de la tâche elle-même. Toutefois, c'est bien en vue d'élaborer *une ontologie phénoménologique universelle* qu'a lieu toute l'entreprise. L'intitulé de ce qu'il y avait à faire a certes changé au fur et à mesure que Heidegger avançait dans son cheminement. Mais ce changement a apporté un approfondissement de la tâche, qui à chaque étape s'aperçoit quant à elle de manière de plus en plus originale.

La merveille de l'originalité, c'est qu'elle vous force à entrer en rapport avec ce qui vous est le plus propre. C'est ainsi que, s'étant engagé corps et âme dans cette aventure, Heidegger s'est vite singularisé au point de devenir lui aussi un solitaire. Plus un être se mesure à l'original, plus il entre dans la solitude. Mais cette solitude n'aboutit pas seulement à isoler. Elle fait aussi entrer dans une commune présence d'un ordre incommensurable avec ce que l'on connaît d'abord et la plupart du temps sous le nom de communauté. « Les grands ne se perpétuent que par les grands », comme en avertit René Char.

Car il ne faut pas croire qu'il soit aisé d'être original. Assurément, dès avant *Être et temps*, Heidegger y avait reconnu – sous la dénomination de *Jemeinigkeit* (cette singularité unique qu'il vous revient chaque fois, à vous

seul, d'être) – le trait absolument distinctif de l'existence humaine. C'est donc sans en être affecté plus que de raison qu'il a assumé le fait de se retrouver seul.

La manière dont Heidegger s'est situé par rapport à la phénoménologie permet en tout cas de jalonner en toute précision son itinéraire ; en particulier de préciser en quoi il n'a jamais cessé de rester fidèle à la leçon souveraine de Husserl, même si, prenant ses propres risques, il a suivi sa propre voie. À l'extrême fin de sa vie (le texte a été rédigé entre 1973 et 1975), il note :

> La « phénoménologie » semble exiger la plus rigoureuse des « méthodes », tandis qu'il lui faut commencer par examiner à fond ce qui oppose μέθοδος à ὁδός, et obéir à la leçon qui doit s'en tirer – cependant que croît l'attention à la manière dont s'adresse à l'homme la parole qui vient de l'être dès que la question de l'être se pose avec suffisamment d'ampleur [*« Eine gefährliche Irrnis »*, p. 12].

Ce qui oppose *méthodos* à *hodos* (ce qui fait de la *méthode* tout autre chose qu'un *cheminement*), c'est que par le cheminement, on en vient à *voyager* (n'oublions pas que dans notre ancienne langue, le mot *voïage* nommait tout ce qui regarde les *voies*), et donc de marcher sur des chemins, voire d'en frayer, alors que la méthode n'est jamais que la mise au point des procédures qui assurent les progrès d'une « avancée ». Quand on discerne ce qui oppose méthode et cheminement, ne tarde guère à ressortir qu'un vrai *voyage* n'a jamais lieu qu'*au seul souci de voyager*, ce qui l'oppose inconciliablement à toute méthode. Cette dernière n'a de sens que si elle poursuit un but autre qu'elle. Le paradoxe de la méthode n'en est pas moins qu'elle aussi finit, lorsque la computation des calculs a fait place nette de la pensée, par se considérer comme étant à elle-même son propre but. Mais alors, la disparition du monde étant consommée, il n'y a semble-t-il plus aucune possibilité de cheminement. Telle est l'illusion qui naît inévitablement si l'on se laisse obnubiler par l'idée de *méthode*. La leçon dont parle Heidegger vient au contraire apprendre que toutes les voies sont ouvertes à ceux qui sont prêts à se mettre en route. Mais voilà qui demande de ceux qui entendent s'engager sur une voie qu'ils sachent à quoi ils s'exposent en se lançant dans cette aventure. Heidegger en parle à demi-mot dans *Le Chemin de campagne*, là où il mentionne ces voyages « où sont à jamais quittées les rives que l'on a laissées derrière soi » (GA 13, 88).

De quels voyages est-il question ? Il convient ici de bien aiguiser le regard : ces voyages-là se distinguent par ceci qu'ils vont jusqu'au bout.

Plus précisément, ils vont en allant entièrement au bout de ce qu'ils traversent. Le verbe latin *experior* parle ici avec la plus extrême clarté : *experior* : je fais l'expérience de..., dans l'acception exacte de : je suis celui qui a *tout à fait* (le *ex* de l'exhaustivité) passé au travers de... *(perior)*. Dans notre ancienne langue parlait un verbe *espérir*, qui disait le fait d'essayer, de faire l'expérience, d'éprouver. C'est bien de là qu'il nous faut écouter notre mot « expérience ». Alors s'entend que faire l'expérience de quoi que ce soit, c'est franchir un obstacle. Nous n'avons guère à chercher longtemps quels sont les obstacles : dès qu'elle apparaît, chez Husserl, la phénoménologie pointe le doigt sur eux, les identifie et entreprend sans ménagement de les écarter.

Lorsqu'est devenu sensible comment la méthode diverge dès le départ du cheminement, l'allure du cheminement peut devenir entièrement ce qu'elle est. L'obstacle franchi, s'ouvre l'*ouvertude*. Nous y devenons libres pour ce dont il s'agit avec notre propre être : faire ce qu'il nous revient de faire pour maintenir ouverte l'*ouvertude*. Or, la toute première expérience faite par Heidegger quand il s'est mis en chemin, c'est que l'être humain n'a pas l'initiative de s'ouvrir à l'être – mais qu'en cette ouverture, il répond à l'ouverture de l'être.

En chemin, c'est à l'examen des diverses modifications de cette ouverture primordiale qu'il devient possible de se consacrer. La phénoménologie, ce faisant, acquiert son statut contemporain. À la fin du texte de 1962, *Comment j'en suis venu à cheminer en phénoménologie*, on peut lire, à propos de cette dernière :

> Elle est la possibilité *[Möglichkeit]*, qui certes change selon les époques, mais qui ne reste ce qu'elle est que par ce changement, la seule possibilité de répondre à la parole qui, du cœur de ce qui est à penser, s'adresse à nous. Si la phénoménologie est éprouvée *[erfahren]* et gardée de la sorte, alors elle peut disparaître en tant qu'intitulé, au profit de ce dont il est question avec la pensée, dont la manière de montrer en tout son éclat l'ouvert demeure un secret [GA 14, 101 ; *Questions iv*, p. 173].

Un mot encore, décisif, pour être à même de bien entendre.

La *possibilité* est le visage, dans la pensée métaphysique, de ce que dit le mot *Möglichkeit*. Dans *Être et temps* déjà, où Heidegger amorce le passage où il s'agit de franchir ce qui, en métaphysique, fait obstacle à la pensée, *Möglichkeit* s'entend tout à fait autrement que comme *possibilité*. Métaphysiquement en effet, la « possibilité » est comprise comme degré d'être moindre que la « réalité effective ». Heidegger – comme on le voit

dès le début de la *Lettre à Jean Beaufret [Sur l'humanisme]* (GA 9, 316) – invite à entendre *Möglichkeit* à partir de la proximité immédiate du verbe *mögen*, lequel dit une modalité très précise de *lieben*, « aimer », que notre langue permet de dire en toute précision grâce à la simple locution « aimer mieux », au sens courant d'aimer mieux ceci plutôt que cela. *Mögen* c'est ainsi : *aimer de préférence*.

Y a-t-il, oui ou non, des ordres de préférence ? Cette question, on peut sans risque présumer qu'elle est intelligible pour tout être humain. Ainsi, contrairement aux apparences, l'exercice le plus assidu de la pensée n'est en aucune manière irrémédiablement séparé de ce qui détermine partout et toujours l'humaine condition.

Mais pour voir cela, il faut être passé par l'ascèse du regard qui constitue l'essentiel de la phénoménologie. À la page 58 d'*Être et temps*, Heidegger écrivait déjà :

> [...] ce qui est essentiel à la phénoménologie ne consiste pas à être *réelle* à titre de « courant » philosophique. Plus haute que la réalité s'érige la *préférabilité*. La seule entente de la phénoménologie qui compte consiste à s'emparer une bonne fois d'elle comme voie d'accès à ce qu'il faut préférer.

François Fédier.

Ouvrages cités – M. Heidegger, *« Eine gefährliche Irrnis »*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, *Jahresgabe* 2008. – Ch.-F. Ramuz, *L'Exemple de Cézanne*, dans *Œuvres complètes*, t. VII, Lausanne, Rencontre, 1967.

→ Abstraction. Cézanne. Conscience. *Ereignis*. Husserl. Ochsner. Phénomène. Possibilité.

Philia

Philia est un mot grec, il est le plus souvent traduit par « amitié » qui n'en restitue pas toute la portée. La *philia* procède de l'idée antique que la vie n'est un bien que si elle est tournée vers quelque chose de plus digne et de plus haut que l'homme, quelque chose de divin qui la rend humainement partageable. La *philia* est certes au fondement de toute amitié effective, mais elle ne saurait être réduite à un lien de nature psychologique ou sentimentale et c'est bien ce qui lui vaut de requérir l'attention de Heidegger. Dans une note marginale de la conférence intitulée *Alèthéia*,

Heidegger se réfère à une lettre que lui a adressée le professeur de philologie classique Hildebrecht Hommel indiquant que *philos*, à l'origine, a le sens de « propre » et prend la valeur d'un possessif comme il ressort des recherches de Johansson sur la langue indo-européenne (GA 7, 278). Cette indication s'accorde avec la lecture que fait Heidegger du fragment 123 d'Héraclite. La traduction qu'en propose Jean Beaufret : « Rien n'est plus cher *(philein)* à l'éclosion que le retrait », le donne d'ailleurs à entendre.

Dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benveniste a bien montré que, chez Homère, *philos* est un adjectif qui indique la possession en ce qu'elle comporte de ferme et d'inaliénable puis, par extension, le lien de parenté. La *philia* renvoie d'abord à la conduite de celui qui accueille un étranger en son foyer et, lui prodiguant des faveurs, répond au devoir sacré de l'hospitalité. Parce qu'ils ne sont pas des bœufs dévolus à paître dans le même pacage, comme le dit Aristote, les hommes, nativement voués à la parole, sont destinés à vivre ensemble dans les cités dans un commun souci du juste et de l'utile : c'est pour cela que la *philia* est au fondement de la communauté humaine. Dans le paragraphe d'*Être et temps* dévolu à l'explicitation de la parole surgit, de manière énigmatique et secrètement aristotélicienne, ce que Heidegger appelle : « La voix de l'ami que chacun porte auprès de soi » (*ÊT*, § 34). Cette voix de l'ami, qui n'a rien d'une entité sonore, est ce qui rend possible l'écoute, elle est constitutive de l'ouverture du Dasein à la coexistence. Heidegger écrit :

> Être à l'écoute de..., pour le Dasein, c'est être existentialement ouvert selon l'être-ensemble tourné vers les autres. L'écoute constitue même l'ouverture première et proprement dite du Dasein à son pouvoir être le plus propre en tant qu'elle se met à l'écoute *[als Hören]* de la voix de l'ami que tout Dasein porte auprès de lui [*ÊT*, 163].

La voix de l'ami n'est pas la voix amicale de tel ou tel ami, elle est l'appel de l'amicalité qui se fait entendre au cœur de toute manière d'être à l'écoute, ce qui montre bien que le Dasein est d'emblée un être-ensemble et que son monde est parlé et peuplé dès l'origine. Toutefois la *philia* n'est pas un lien de principe, la simple bienveillance ne suffit pas à la constituer, comme le remarque Aristote. La parfaite *philia*, en effet, repose sur la réciprocité, elle se nourrit du commerce avec l'ami et elle atteint sa plénitude lorsque c'est l'excellence de celui-ci et non le profit ou l'agrément qui veut que l'on recherche sa présence. Dans son cours de 1943 sur Héraclite, Heidegger déclare :

> L’amitié, φιλία, est la faveur qui dispense à l’autre l’aître *[Wesen]* qui lui revient de telle manière que, gratifié par cette faveur, l’aître qui la reçoit parvient à l’efflorescence de sa propre liberté. Dans cette « amitié », gratifié par ce mutuel échange de faveurs, cet aître advient à sa liberté propre [GA 55, 128].

La faveur que dispense la *philia* est la libre possibilité d’advenir proprement à soi-même. En cela consiste d’ailleurs l’unique bienfait de l’amitié, c’est pourquoi Heidegger ajoute :

> Ce n’est ni l’empressement, ni même le fait de « venir à la rescousse » dans les cas critiques et les situations périlleuses qui sont la marque de l’amitié, mais bien plutôt le fait d’être-le-là l’un pour l’autre *[das füreinander Dasein]*, qui ne requiert ni tapage ni preuves d’aucune sorte mais est à l’œuvre dans la mesure où cet être-le-là renonce à imposer quelque influence [GA 55, 128-129].

Ce n’est que dans cette « divine liaison » (Montaigne), la plus libre de toutes, que chacun des amis peut véritablement endurer la tâche d’advenir à soi-même en allant au-devant de sa propre liberté. L’amitié, d’emblée tournée vers le mode de vie le plus haut, offre en cette liberté quelque chose qu’elle n’a pas et que, pourtant, il lui appartient d’accorder en s’en faisant la garante : la percée de l’être dont tout Dasein est le lieu.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, 1969.

→ Altérité. Amitié. Combat. Philologie. Philosophie.

Philologie

> Lire signifie libérer l’impulsion philologique, s’affecter soi-même littérairement. On ne peut lire de la pure philosophie ou poésie sans philologie.

Heidegger aurait sans doute volontiers fait sien cet aphorisme (n° 391) de F. Schlegel. Lui-même a reçu une formation philologique exemplaire, a fréquenté ensuite les plus grands philologues de son temps, sachant tirer profit des acquis de cette discipline dont la vocation consiste d’abord simplement à *apprendre à lire*. Radicalement étranger à tout esprit d’érudition, Heidegger entend la philologie... de façon philologique comme

amour-du-logos. Il le dit expressément à l'orée de son cours de 1924 entièrement dédié à l'interprétation des concepts de fond de la philosophie d'Aristote :

> N'attendez ici *aucune philosophie*, et encore moins une histoire de la philosophie. Si *philologie* veut dire *passion pour connaître ce qui est porté à la parole*, alors ce que nous faisons est bien de la philologie [GA 18, 4].

Tous les cours de Heidegger, tous ceux en particulier consacrés au commencement grec, mais également ceux qui, avec les commentaires des poèmes de Hölderlin, se sont attachés à l'autre commencement, n'ont cessé de libérer cette *impulsion philologique* en méditant le lien invisible rassemblant ces deux mots *philia* et *logos*. Dans les cours des années 1920, alors que Heidegger, dans le cadre de son explication de fond avec la logique antique, s'attache à poursuivre le travail de dé-struction des catégories logiques, c'est d'abord à partir de l'entente phénoménologique existentiale du *logos* que la philo-*logie* est redéfinie – ainsi dans cet aparté du grand cours du semestre d'hiver 1929-1930, où il est question de la pose des fondations de la philologie « au sens large » :

> Par là, nous n'entendons ni le ressassement des règles grammaticales et des variations phonétiques, ni le bavardage artificiel des gens de lettres sur la littérature. Par là, nous entendons la passion pour le *logos*, en tant qu'il est ce en quoi l'être humain se prononce dans ce qu'il a de plus essentiel afin de s'exposer, par cette parole, dans la clarté, la profondeur et l'urgence des possibilités de son agir, de son existence. C'est seulement de cela que tout ce qu'il y a, en apparence, de simplement artisanal dans la philologie tient sa légitimité interne et sa véritable – quoique relative – nécessité [*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, 439 ; § 71].

Mais Heidegger comprend assez vite que le *philein* qui anime ce qu'il appelle encore ici la « passion pour le *logos* » est le même que celui qui travaille dans le mot « philosophie », autrement dit que l'amour ici n'est pas simplement hors d'œuvre. La philologie est aussi le déploiement d'*une parole de l'amour*. Cet horizon est atteint dans sa dernière grande leçon de philologie, le cours de 1944 portant sur le *Logos* héraclitéen : *philia* (faveur) et *logos* (rapport de tous les rapports) sont minutieusement étudiés et leur *entretien* inapparent dévoilé à l'occasion du commentaire du vers de Hölderlin : « *Qui* pensa *le plus profond*, aime *la vie plus vive* ».

> Qui a pensé, pense en tout premier lieu, comme celui qui a vu voit initialement. Le passé simple est véritable présent et celui-ci futur. La pensée digne de ce nom est amour véritable et retour au

> cœur de chez soi, à même le fond où se déploient tous les rapports : tournoiement en contrecoup propre au re-tour [GA 55, 221].

La philologie ainsi délivrée – re-tournée – n'aspire pas à retrouver le « véritable Héraclite » par exemple (*Héraclite*, GA 15, 15), elle se contente, mais avec insistance, de demander à lire *de manière grecque* ce qui est nommé dans les mots grecs. Bien comprendre : Heidegger ne nous demande pas de lire *comme* un Grec aurait pu lire, à l'aune d'une reconstitution historienne d'avance vouée à l'échec, mais de lire le commencement grec de la pensée en se mettant à l'écoute de ce qu'elle a d'initial, à partir d'une entente immédiate de ce qui a été porté à la parole. Mais comme le souligne I. De Gennaro *(Logos, Heidegger liest Heraklit)*, « immédiat » veut dire ici médiatisé à partir du rassemblement de l'avoir été, qui à l'abri de son retrait se déploie comme histoire, cette médiate immédiateté étant l'indice que le commencement qui fit que les Grecs devinrent historialement des Grecs n'a jamais été pris en vue comme tel. L'érudition philologique reste inutile tant qu'on ne se met pas en état d'entendre les mots grecs fondamentaux « résonner à la manière d'un prélude » :

> Ce que nous y entendons d'abord est toujours le Même et presque monotone. Mais il s'agit de la tonalité de fond de cette pensée initiale des Grecs. À repenser ces mots fondamentaux, nous faisons continuellement l'épreuve de l'embarras propre à la pensée, mais également de la faveur toujours en réserve des trésors encore enfouis de notre langue [GA 55, 298].

Laisser résonner un mot grec à la manière d'un prélude, c'est espérer la faveur d'entendre *sa propre langue*. La philologie est ainsi épreuve de la traduction, sachant que la traductibilité de toute pensée se fonde sur le fait que la « parole de la pensée ne se laisse traduire que dans le dialogue avec son parlé » (GA 5, 328 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 396). Aux érudits que sa pratique philologique a pu irriter, Heidegger a répondu dans cette réflexion liée à sa méditation du commencement :

> Ce qu'on reproche toujours inlassablement à l'interprétation, à celle surtout qui s'attache à la pensée initiale, c'est de surinterpréter en la sollicitant beaucoup trop sans s'en tenir à ce qui est là noir sur blanc. Seulement, ce trop est toujours encore trop peu et trop réduit ; et ce qui n'est pas là noir sur blanc n'est toujours pas encore assez étrange. Nous érigeons continuellement le bon sens humain en juge suprême et lui donnons raison au nom de l'exigence scientifique de restituer « exactement » ce que dit le texte. Qu'est-ce que le « texte » ? Le tissu mensonger de l'opinion commune – ou l'occultation d'une simple, unique et rare méditation ? [GA 70, 150.]

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – I. De Gennaro, *Logos, Heidegger liest Heraklit*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001. – Fr. Schlegel, *Fragments*, trad. Ch. Le Blanc, Paris, Corti, 1996.

→ Amour. Étymologie. Interprétation. Langue grecque. *Logos*. Lohmann. Otto. *Philia*. Philosophie. Reinhardt. Riezler.

Philosophie

Le premier cours de la première époque fribourgeoise recueilli dans l'édition intégrale porte le titre : *Zur Bestimmung der Philosophie*, c'est-à-dire *Pour déterminer la philosophie*. D'une certaine manière, ce titre pourrait convenir à l'ensemble du travail de Heidegger, non seulement au début, où il s'agit de déterminer l'essence de la philosophie (notamment par rapport à ce qu'elle n'est pas), mais à l'autre bout du cheminement, où la philosophie – étant entrée dans sa *fin* – est devenue autrement problématique, de sorte que s'annonce la tâche de méditer la destination *(Be-stimmung)* de la pensée (voir *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée*, GA 14, 66, 75). Il ne s'agit alors plus simplement d'une détermination, mais d'aller en direction de *(zur)*, de *se préparer* à une écoute pour donner sa tonalité *(be-stimmen)* à la pensée en une époque où la philosophie est devenue une question. Cette question, c'est celle que pose Heidegger dans la conférence de Cerisy intitulée : *Qu'est-ce donc que cela – la philosophie ?*, où nous lisons :

> Nous avons l'air ici de ne poser que des questions historisantes. Mais en vérité, nous méditons l'aître à venir de la philosophie. Nous essayons de prêter l'oreille à la voix *[Stimme]* de l'être. À quelle tonalité *[Stimmung]* amène-t-elle la pensée d'aujourd'hui ? [GA 11, 24 ; *Questions i*, p. 35.]

La question de la détermination *(Bestimmung)* devenue celle de l'éveil d'une tonalité *(Be-Stimmung)* rythme toute l'interrogation sur la philosophie dans la conférence de 1955, qui, au fil d'un texte extrêmement serré, déplace peu à peu l'entente : de la philosophie dans sa résonance grecque et fondatrice de φιλοσοφία vers l'aître *à venir (zukünftig)* de la philosophie. Pour mesurer l'ampleur du déplacement dont Heidegger se sera fait l'écho – « Être un écho est plus lourd à porter, et donc plus rare, que d'avoir des opinions et de défendre des points de vue. Être un écho,

c’est endurer la pensée », dit-il en 1949 à Brême –, il faut revenir au cours de Fribourg, en 1919-1920, où Heidegger parle déjà de « découvrir un concept entièrement nouveau de la philosophie » (GA 56/57, 11).

À cette époque, Heidegger a à cœur de déterminer la philosophie en la distinguant de toute « vision du monde *[Weltanschauung]* », comme il y insistera dans de nombreux cours, notamment au début des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* :

> La philosophie est l’interprétation théorique et conceptuelle de l’être, de sa structure et de ses possibilités. Elle est ontologique. La vision du monde, en revanche, est une connaissance qui pose l’étant et qui se pose comme prise de position par rapport à l’étant, non pas ontologiquement, mais ontiquement [GA 24, 15].

Fidèlement au sens de l’interrogation philosophique grecque (que ce soit chez Platon avec la question τὶ ἐστι ; [qu’est-ce que... ?], ou chez Aristote qui demande τὶ τὸ ὂν ᾗ ὄν ; [qu’est-ce que l’étant en tant qu’il est ?]), Heidegger réoriente la philosophie sur ce qui a été, depuis son apparition, sa visée : la question de l’être. En ce sens, écrit Jean Beaufret :

> L’apport le plus radical de Heidegger est peut-être celui-ci : rendre impossible l’emploi du mot philosophie pour désigner un quelconque magma ou amalgame d’idées générales concernant l’origine ou la cause du monde et des choses ainsi que la fin présumée que révélerait leur histoire, au sens où Husserl parlait d’une « téléologie de la raison », mais retrouver, d’un bout à l’autre de la philosophie, la permanence secrète d’une question initiale, celle qui ne devint question qu’avec les Grecs pour le demeurer au-delà d’eux jusqu’à nous, « si ce n’est au-delà de nous-mêmes » [Cerisy]. Tout le problème est là : le philosophe est-il, en Occident, un spécialiste des généralités ? Ou la philosophie y est-elle la persistance, durant plus de deux millénaires, du questionnement initié par les Grecs ? [*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 41.]

En définissant la philosophie comme « science de l’être » (GA 24, § 3), Heidegger est au plus près du questionnement initié par les Grecs (qu’on se souvienne de la définition de la « philosophie première » au début du livre &grec;Γ&grec1; de la *Métaphysique* d’Aristote : « Il est une certaine science qui prend en vue l’étant en tant qu’étant... ») ; mais on mesure par là tout ce qui le sépare de ses contemporains, que ce soient ceux qui au XIXe siècle noyaient la philosophie dans la psychologie et les visions du monde ou ceux qui, de manière « analytique », la diluent autrement : « Je crois que la seule façon de définir l’objet de la philosophie, déclare en 1958 à Royaumont le professeur de philosophie morale à Oxford J. L. Austin, c’est de dire qu’elle s’occupe de tous les résidus, de tous les problèmes qui

restent encore insolubles, après que l'on a essayé toutes les méthodes éprouvées ailleurs » (*La Philosophie analytique*, p. 292).

La philosophie, dit quant à lui Heidegger en 1927, est science de l'être, dont il y a tout lieu de penser qu'il n'est pas un simple résidu. *Science de l'être* : cela signifie également autre chose qu'un vague « amour de la sagesse », car il se pourrait précisément que la pensée, dit Heidegger dans le prologue de la conférence *Temps et être*, « se trouve aujourd'hui placée dans une situation qui exige des méditations fort éloignées d'une sagesse utilisable ». Ces sagesses utilisables, c'est ce que Marx appelle dans l'*Idéologie allemande* : *« die philosophische Marktschreierei »* (« la camelote de cette philosophie à la criée »), et que l'on trouve aujourd'hui à foison comme autant de consommables que répandent les marchands de « vie heureuse » dans les magazines, à la radio, à la télévision et parfois même jusque dans les « universités ».

Pourtant, comme dit encore J. Beaufret : « Rien ne s'accorde moins à la philosophie que de ''vouloir en avoir une'', comme d'aucuns veulent avoir une résidence secondaire », et il ne dépend en réalité de la volonté de personne que la pensée, en Occident, se soit adressée à nous comme φιλοσοφία, c'est-à-dire science de l'être. Mais du fait que l'être n'est pas lui-même un étant, de quoi peut-elle être science ? Heidegger s'interroge : « La philosophie comme science de l'être, la science du rien ? » (GA 24, 18.) C'est donc une science bien singulière que la philosophie, à tel point que Heidegger le répétera souvent, en particulier au début de l'un de ses cours les plus importants, le grand cours de 1928-1929 intitulé précisément *Introduction à la philosophie* : « Non, la philosophie n'est pas une science » (GA 27, 14). *La philosophie n'est pas une science* : telle est même la *thèse*, déclare Heidegger au début du cours sur Hegel de 1930-1931, sous l'égide de laquelle il faut placer la tâche de la philosophie – la détermination de cette tâche, poursuit-il, « n'est négative que sous cette forme, mais elle est clairement présente en sa positivité à travers le titre de mon livre *Être et temps* » (*La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, GA 32, 18). Enfin, ajoute-t-il au sujet de cette question cruciale :

> Que la philosophie ne puisse plus être et demeurer *la* science, cela ne revient pas à l'abandonner à l'arbitraire, mais tout au contraire à la rendre *libre* pour la tâche qui lui est constamment dévolue lorsqu'elle veut se mettre à l'œuvre et se porter à son effectivité : elle est devenue libre d'être ce qu'elle est – philosophie.

Au début du cours de 1929-1930 sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, il écrit dans cet élan de libération de la philosophie à son essence propre :

> [...] la simple évaluation de la philosophie d'après l'idée de science est peut-être déjà la plus funeste dépréciation de son essence la plus intime.
> Mais si la philosophie, d'une manière générale et radicale, n'est pas science, que doit-elle faire alors, quel droit a-t-elle encore dans le cercle des sciences à l'université ? [GA 29/30, 2-3.]

En 1919-1920, Heidegger avait employé le terme *Urwissenschaft* (GA 56/57, 13), c'est-à-dire « science primordiale », science qui est première en ceci qu'elle est en amont de toutes les autres sciences parce qu'elle vise l'être en son universalité. Comme il le rappelle en clarifiant le sens grec du mot φιλοσοφία (GA 27, § 6) : dans l'Antiquité où le pluriel de philosophie (φιλοσοφίαι) s'employait pour des savoirs comme la mathématique ou la médecine, Aristote parlait en revanche de « philosophie première » pour désigner ce savoir qui ne prend pas en vue l'étant eu égard à certaines de ses propriétés particulières (spatiales, arithmétiques, ou botaniques, sociologiques, etc.), mais l'étant eu égard à son être. La « philosophie seconde » est chez Aristote la Physique : phénoménologie de l'étant en sa mobilité. Ce qu'il faut ici comprendre, précise encore Heidegger (GA 27, 18), c'est qu'en Grèce, ce sont les sciences particulières (les savoirs : ἐπιστήμη) qui sont des genres de philosophies et non pas la philosophie proprement dite qui tombe sous le coup de la science. C'est avec Descartes que la πρώτη φιλοσοφία devient *prima philosophia*, en un sens nouveau. À partir de Descartes, en effet, la philosophie est fondée en tant que science d'après l'idéal de la mathématique comme science véritable, et cette entreprise de fondation se réitéra jusqu'à Husserl *(La Philosophie comme science rigoureuse)*, en passant notamment par Fichte *(La Doctrine de la science)* ou Hegel chez qui un « système de la science » accomplit, sous la forme d'une *Encyclopédie*, la métaphysique. Reprenant l'interrogation philosophique à sa source (l'être), Heidegger se détourne de la tentation métaphysique de fonder la philosophie comme science. Et c'est parce que la philosophie est repensée à partir de la question de l'être que Heidegger découvre à quel point elle est le cœur de toute existence humaine :

> Ce n'est pas de temps à autre que nous philosophons, mais constamment et nécessairement, pour autant que nous existons en tant qu'êtres humains. Être présent comme être humain, cela signifie : philosopher [GA 27, 3].

C’est la raison pour laquelle, dans le cours intitulé « Introduction à la philosophie. Penser et poétiser », Heidegger insiste : « En toute rigueur, il n’y a pas de démarche qui fasse entrer dans la philosophie, pas d’‘‘introduction’’ » (GA 50, 90 ; *Achèvement de la métaphysique et poésie*, p. 103). Heidegger poursuit :

> Nous disons maintenant : l’homme historial est déjà *en* philosophie. L’être humain n’a plus besoin qu’on l’y introduise. Il ne peut même pas être conduit en elle depuis un quelconque autre endroit. Mais, s’il en est vraiment ainsi, alors tous les hommes sont des « philosophes », ou bien, comme nous le disons aussi, des « penseurs ». Cela, ils le sont aussi d’une certaine manière. L’être humain est, parmi tous les étants, l’étant qui pense.

En tant qu’il pense, l’étant qu’est l’être humain a rapport à son être, est en quête du *sens* de ce que signifie pour lui « être », si bien qu’introduire à la philosophie, dit aussi Heidegger, c’est simplement « laisser la philosophie devenir événement en nous » (GA 27, 4). Ce laisser-être qui est aussi un « laisser-agir-en-soi les possibilités propres du Dasein humain » (GA 22, 4), c’est le sens même de la liberté et nous comprenons dès lors pourquoi Heidegger a pu donner au cours de 1930 sur « L’essence de la liberté » le sous-titre « Introduction à la philosophie ». La question de la liberté n’est pas un thème parmi d’autres, mais :

> En son fond, la question de l’essence de la liberté est le problème fondamental de la philosophie, s’il est vrai que la question directrice de la philosophie est incluse dans la question de l’être.
> Pourtant, cette thèse fondamentale et sa démonstration ne sont pas l’affaire d’une explication théorétique scientifique, mais d’une compréhension au moyen de concepts qui d’emblée, toujours et nécessairement com-prennent eux-mêmes en eux celui qui les comprend, l’interpellent à la racine de son Dasein [*De l’essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, GA 31, 303].

Entrer en philosophie, ce n’est donc pas faire entrer en soi de l’extérieur des doctrines aussi mortes qu’elles sont érudites, mais « mettre en train le philosopher », devenir libre. Heidegger pense ici comme Kant qu’il est impossible d’*apprendre la philosophie* et que nous avons à *apprendre à philosopher* (voir « Sur le programme de ses leçons pour le semestre d’hiver 1765-1766 », *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 515). Faire passer la philosophie du substantif au verbe de sorte qu’elle apparaisse finalement comme manière fondamentale pour l’existence humaine de se tenir (*Grundhaltung*, voir GA 27, § 46), c’est l’enjeu du cours d’*Introduction à la philosophie* de 1928-1929. Dans *Être et temps*, Heidegger rassemble en une phrase la définition de la philosophie à laquelle il est alors parvenu, où sont

articulés le rapport à l'être, le regard phénoménologique et le sens de l'existence :

> La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle qui part de l'herméneutique du Dasein, laquelle, en tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le point d'où il *jaillit* et auquel il *remonte* [p. 38].

C'est tout le sens d'*Être et temps* de reposer la question de l'être à partir de l'herméneutique du *Dasein* (la dimension en laquelle se traduit l'existence humaine), de sorte que la question de l'être se mue en question du *sens de être*. Et parce que la philosophie en tant que philosopher met ainsi en jeu toute l'existence, Heidegger prend très à cœur l'engagement que représentent des études de philosophie et par là même ce que peut être une université. C'est ce qu'il expose au début de plusieurs cours dans les années 1920 (*Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, GA 22, § 1-5 ; GA 27, § 1-7). Dans l'ouverture magistrale du cours sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, il rassemble l'essentiel de la détermination de la philosophie (en quoi elle n'est ni une vision du monde, ni une science et en quoi elle nous engage comme êtres humains) et écrit :

> La philosophie – nous le savons bien superficiellement – n'est pas une occupation quelconque dont nous ferions un passe-temps, au gré de notre fantaisie. Ce n'est pas une simple accumulation de connaissances qu'à tout moment nous nous procurerions facilement dans des livres. La philosophie – nous ne le savons qu'obscurément – est quelque chose d'entier et d'extrême en quoi a lieu par la parole un ultime débat et un ultime dialogue de l'être humain. Sinon, pourquoi serions-nous venus ici ? Ou bien avons-nous atterri ici seulement parce que d'autres viennent aussi, ou bien parce que nous avons justement entre cinq et six une heure libre pendant laquelle il ne vaut pas la peine de rentrer à la maison ? Pourquoi sommes-nous là ? Savons-nous à quoi nous nous engageons ? [GA 29/30, 6.]

Ce que Heidegger a tenté avec le *Discours de rectorat*, cette tentative folle et malheureuse de sauver l'université comme lieu où des êtres humains engagent leur existence au nom du savoir (non éclaté en spécialisation) en repensant le rapport entre la philosophie et les sciences (« Toute science est philosophie, qu'elle soit capable de le savoir et de le vouloir, ou non », rappelle alors Heidegger, GA 16, 109), est incompréhensible sans une longue méditation des textes antérieurs où l'ampleur de ce que vise Heidegger est plus explicitement développée. Le paradoxe, qui constitue aussi l'aveuglement et la faillite de cette tentative, réside en ceci que Heidegger a dû associer publiquement son entreprise éminemment

philosophique à ce qu'il a toujours tenu pour la négation même de la philosophie, à savoir une vision du monde (voir à ce sujet le grand texte de 1936-1938 : « Philosophie et vision du monde », dans les *Apports à la philosophie*, GA 65, § 14). Il s'agissait en l'occurrence de la vision du monde nationale-socialiste dont il pensait, à nouveau à tort, que Hitler allait se débarrasser en devenant un homme politique responsable. « Cette tentative a-t-elle été une erreur ? », se demande-t-il à lui-même dans *La Menace qui pèse sur la science* en 1937-1938. La réponse est sans ambiguïté : « Sans contredit – une *erreur*, de quelque manière que l'on veuille prendre la chose » (GA 76, 222 ; *Écrits politiques*, p. 187).

Au milieu des années 1930, en même temps qu'il prend la mesure de ce qui est en train de s'installer dans son pays (et qui s'accompagne notamment d'une « suppression de la philosophie », GA 76, 226 ; *Écrits politiques*, p. 191), Heidegger comprend peu à peu le sens de ce dans quoi il s'est trouvé comme à son insu engagé avec *Être et temps*. C'est ce qu'il nomme alors : histoire de l'être. C'est dans cette lumière désormais que se pose pour Heidegger la question qu'est devenue la philosophie, où il s'agit, comme on peut le lire dans *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée*, de « penser l'historialité de ce qui accorde à la philosophie la possibilité d'une histoire » (GA 14, 74 ; *Questions iv*, p. 119). C'est à partir de l'histoire de l'être également qu'il est possible de se demander en quel sens Heidegger est un philosophe, ou simplement un penseur, dont la pensée « bien moindre *[geringer]* que la philosophie », dit Heidegger sans fausse modestie et en un sens très précis, « demeure nécessairement par son retrait en deçà de la grandeur des philosophes » *(ibid.)*. Suivant le titre du premier traité de l'histoire de l'être *(Apports à la philosophie)*, c'est se demander ce que Heidegger peut « apporter » à la philosophie à partir de la pensée de l'*Ereignis*.

Que la philosophie soit histoire en un sens éminent, la conférence de Cerisy le dit clairement :

> Le mot φιλοσοφία coïncide pour ainsi dire avec l'acte de naissance de notre propre histoire ; nous pouvons aller jusqu'à dire : avec l'acte de naissance de l'époque présente de l'histoire universelle qui se nomme ère atomique [GA 11, 10 ; *Questions ii*, p. 16].

Toute la question est de savoir en quoi la philosophie peut nous être aujourd'hui encore histoire, c'est-à-dire *avenir*. Heidegger a plusieurs fois répondu, mais de manière apparemment contradictoire. En réalité,

l'ambiguïté du mot « philosophie » tel qu'il apparaît désormais sous la plume de Heidegger tient au jeu qu'il y a entre ce qu'il appelle le premier commencement de la pensée et l'autre commencement. Il y a ainsi deux directions qui ne s'excluent pas mais travaillent ensemble et qui doivent être pensées ensemble si on ne veut pas simplifier en vagues thèses ce qui reste toujours chez Heidegger une méditation et une interrogation. Comme le souligne la conférence de Cerisy, la philosophie, par la question qu'elle nous est devenue, est l'enjeu d'un essentiel dialogue *(Gespräch)*.

Au sens strict, celui hérité de Platon et d'Aristote, la philosophie désigne la recherche de ce qu'est l'étant en tant qu'il est : « La philosophie est en route vers l'être de l'étant, c'est-à-dire vers l'étant visé dans son être », dit Heidegger (GA 11, 16 ; *Questions ii*, p. 23). En ce sens, la philosophie est *tension vers* l'être de l'étant, l'étantité (en grec : οὐσία), et elle s'est accomplie comme méta-physique tout au long de l'histoire occidentale. Dans *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée*, Heidegger écrit ainsi clairement : « Philosophie, cela veut dire métaphysique » (GA 14, 69 ; *Questions iv*, p. 113). C'est suivant cet axe que Heidegger achève la *Lettre sur l'humanisme* :

> Il est désormais temps de se déshabituer de surestimer la philosophie et de lui en demander par conséquent trop. Voilà l'urgence dans l'urgente détresse qui est celle aujourd'hui du monde : moins de philosophie, mais plus d'attention à la pensée ; moins de littérature, mais plus de soin donné à la lettre.
> La pensée à venir n'est plus philosophie, parce qu'elle pense plus près de la source que la métaphysique, les deux termes ayant le même sens. Mais la pensée à venir ne peut pas non plus, comme le voulait Hegel, abandonner le nom d'« amour de la sagesse » pour être devenue la sagesse elle-même dans la figure du Savoir absolu [GA 9, 364 ; trad. J. Beaufret, « La fin de la philosophie », *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 227].

Ainsi, disait déjà Heidegger dans *Die Geschichte des Seyns* :

> Mais la « philosophie » doit en vérité être dépassée [*überwunden* – surmontée] si son aître est la métaphysique et si toute philosophie n'est saisie que métaphysiquement ; tendre vers ce qui véritablement peut être su [en tant qu'« idée »] ; ainsi, c'est pensé à partir de l'étant et de retour à lui [GA 69, 169].

Toutefois, à l'époque des Traités impubliés où il est souvent question en détail de la philosophie (GA 65, § 16-17, 19 ; GA 66, § 13-15), Heidegger a plutôt tendance à garder le mot et on rencontre ainsi volontiers les expressions suivantes : *« die anfängliche Philosophie »* (voir « La ‘‘philosophie’’ dans l'autre commencement », GA 69, § 169), ou *« die*

künftige Philosophie » (voir « L'aître à venir de la philosophie et la retenue en tant que tonalité fondamentale du rapport à l'estre », GA 45, § 1). Ce qu'il faut saisir, c'est que la philosophie ne peut être porteuse d'avenir *(künftig)* que si elle devient enfin initiale *(anfänglich)*, car le commencement *(Anfang)* n'est pas pour Heidegger un moment passé, mais une manière de dire comment l'être même, dans sa béance par rapport à tout étant, est l'*initium* pur et simple. Ce que Heidegger appelle la « fin de la philosophie » doit dès lors être entendu à la fois comme l'instance d'un dépassement (celui de la philosophie telle qu'elle s'est accomplie en métaphysique à l'ère atomique) et comme urgence (celle pour la philosophie de déployer son aître à venir en entrant dans ce qu'a d'initial son commencement).

Le commencement de la philosophie, c'est le « coup d'envoi grec » qu'est le mot φιλοσοφία, mais l'initial de ce commencement –, cet *initium* qui est demeuré abrité dans l'oubli à travers l'histoire de la métaphysique – c'est l'appartenance à l'être même *(die Seinszugehörigkeit)*. Dans cette appartenance que la conférence de Cerisy nomme « correspondance » *(Entsprechen)*, il n'y a plus de *tension vers*, ni de tension vers *quoi que ce soit* (puisque l'être même – l'estre – n'est plus pensé comme étantité, à partir de l'étant). La φιλο-σοφία n'est plus métaphysiquement interprétée à partir de l'ἔρως, mais, ainsi qu'y invite Heidegger au début du cours sur Héraclite, comme « amitié pour ce qui est à-penser » (GA 55, 3).

Du fait de l'espèce de discrépance entre le commencement grec et l'initial abrité en retrait en ce commencement, la philosophie est ambiguë. Cette ambiguïté ou cette dualité de la philosophie à l'époque où elle arrive à sa fin est aussi pour la philosophie le nom d'une tâche, celle que Heidegger nomme *« eine Besinnung auf sich selbst »* (voir GA 65, § 17-19 ; le passage le plus ample sur cette question constitue la IIIe section de *Besinnung*, GA 66, 45-80). Cette méditation de son propre sens *(Be-sinnung)*, qui appartient à la philosophie en tant qu'elle a à être riche d'avenir, n'est pas une réflexion, ou une sorte de philosophie de la philosophie, mais la manière pour elle d'advenir à ce qu'elle est en propre : pensée de l'estre. C'est par cette méditation de son propre sens, dit Heidegger, que la philosophie peut devenir *Er-denken*, dont Heidegger détourne le sens courant (« inventer ») pour lui faire dire :

> *[...] das Denken, das vom Seyn, dem zu Denkenden, zuvor er-eignet ist und nur in einer Geschichte und als Geschichte des Seyns vollziehbar wird.*

> [...] la pensée qui est d'avance ap-propriée par l'estre pour ce qui est à-penser et qui ne peut être portée à sa plénitude qu'en une histoire et en tant qu'histoire de l'estre [GA 66, 357].

Ce qui approprie la pensée à partir de l'estre pour ce qui est à penser, c'est l'*Ereignis* même au cœur duquel se noue l'appartenance de l'estre et de la pensée. C'est dans l'avenance de cet *Ereignis* que la philosophie peut nous devenir histoire et avenir, à même ce qu'a d'initial l'advenue de l'estre. Entre 1941 et 1942, dans un des traités impubliés intitulé *Das Ereignis [L'Avenance]*, Heidegger tente de dire à partir de l'allemand et non plus du grec le nom de la pensée qui serait attentive à cette initiale advenue de l'estre. *Aufmerksamkeit*, écrit alors Heidegger est le « nom autre, plus initial, pour ''philosophie'' » (GA 71, 289). Si le sens courant du mot est attention, prévenance, Heidegger l'entend comme manière de faire l'épreuve de l'être en étant touché par lui d'une manière telle que nous y prêtons égard et en gardons mémoire (GA 71, § 323). *Égard* pourrait être une façon de dire en français cette « attention », ou peut-être « attendance » si nous songeons aux développements de Heidegger sur l'attente comme pensée qui s'accorde à la modalité propre qu'a l'avenance de venir.

Cela étant, l'avenance de l'appropriation en laquelle s'entre-appartiennent estre et penser, est peut-être aussi ce que garde en réserve le mot de φιλία qui dit à la fois l'amour de ce qui nous est cher et ce qui est propre à (racine *sphi*). « L'essence, ainsi, de la philosophie se trouve non pas dans la ''sagesse'', la ''σοφία'', vers laquelle elle tend, mais dans ''l'amour de'', la ''φιλία'' qui la met en mouvement », dit Henri Crétella dans une de ses importantes méditations sur « Heidegger et la philosophie ». C'est pourquoi il ne faut pas trancher trop vite quant à l'emploi du mot « philosophie » et méditer plutôt l'essentielle avenance de cette amicalité sise au cœur de la pensée de l'estre (génitif objectif et subjectif). Dans des notes de 1941 publiées dans le n° 19 des *Études heideggeriennes* et à paraître dans le volume 73 de l'édition intégrale, c'est peut-être dans cette direction que s'aventure Heidegger :

> La « philosophie », depuis que le mot est devenu grâce à Platon un nom, est l'amour du savoir. Pour l'idéalisme absolu, ce nom d'amour pour..., elle devait le déposer, parce qu'elle avait surmonté l'aspiration finie de la représentation et qu'elle était parvenue au savoir absolu, qui se sait lui-même comme absolu, qui a dans ce savoir sa réalité effective.
> À présent la « philosophie », éprouvée à partir de l'histoire de l'estre, est amour du savoir. Le savoir lui-même est l'amour. Cet amour aime la vérité de l'estre en l'éclat de sa garde.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *La Philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris, Éd. de Minuit, 1962. – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III et IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974, 1985. – E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980.

Bibliographie – H. Crétella, *Autonomie et philosophie*, Paris, Lettrage Distribution, 2004 ; « Heidegger et la philosophie », *Études heideggeriennes*, nº 15, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, p. 67-79 ; « La révolution philosophique », *Études heideggeriennes*, nº 16, Berlin, Duncker & Humblot, 2000, p. 139-165. – G. Zaccaria, *L'Inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milan, Christian Marinotti Edizioni, 1999.

→ *Apports à la philosophie*. Atome. Autre commencement. Cerisy. Commencement. Fin de la philosophie. Grèce. Marx. Métaphysique. Phénoménologie. Poésie. Question de l'être. Salomon. Tâche de la pensée.

Philosophie chrétienne

Si le jeune Heidegger a failli occuper une chaire de philosophie chrétienne, il rompt officiellement, dès 1919, avec l'Église catholique à laquelle il reproche d'opprimer l'individu par son carcan doctrinal, mais reste proche de la tradition protestante. La *Phénoménologie de la vie religieuse*, élaborée au début des années 1920 à partir du corpus paulinien et augustinien, est alors distinguée d'une philosophie de la religion qui gauchit ce dont elle parle en le réduisant à un objet de connaissance : la phénoménologie vise à expliciter sans l'intellectualiser la vie chrétienne initiale qui advient comme foi et dans la foi, et qui est antérieure au christianisme institué, issu de l'effort patristique, puis scolastique, pour penser la foi en des termes propres à l'ontologie grecque. Critiquant à cette époque la contamination croissante du christianisme par la philosophie, Heidegger estime que la manière dont celle-ci s'est introduite de force dans celui-là pourrait éclairer la haine de Luther pour Aristote (GA 60, 97). Luther en effet, signale Jean Beaufret, reviendra à la lettre même de saint Paul pour déclarer « avec plus de verdeur que l'apôtre, que la philosophie était, dans le monde, la part du diable et que le mieux serait de brûler

Aristote. Peut-être Luther, parlant ainsi, allait-il plus au fond que ceux qui, se satisfaisant à moindre frais que lui, prétendent philosopher sans en perdre la foi ou croire sans se priver de philosopher » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 41-42).

Infléchissant ensuite son propos, Heidegger montre, dans la conférence de 1927, *Phénoménologie et théologie*, que si la philosophie peut dégager la compréhension préconceptuelle qui sous-tend le discours de la théologie, elle peut aussi être ce qu'elle est en dehors de cette tâche : la foi lui est une « ennemie mortelle », et à un point tel qu'elle n'a pas même à entreprendre de la combattre (GA 9, 66). D'une « philosophie chrétienne » Heidegger écrit donc en 1935 dans l'*Introduction à la métaphysique* qu'elle est « un cercle carré et un malentendu » (GA 40, 9), allant même jusqu'à dire cinq ans plus tard qu'elle « dépasse en absurdité la quadrature du cercle » (GA 6.2, 116 ; *Nietzsche II*, p. 108). Il s'agit moins de distinguer de manière scolaire foi et savoir, révélation et raison, que de rappeler de la philosophie qu'ayant sa source dans la parole grecque plutôt que dans la Bible, elle ne cesse d'interroger l'étant en son être, là où l'essentiel de la *doctrina christiana* est plutôt d'assurer le salut de l'âme, c'est-à-dire une éternelle béatitude permise par l'acquisition de l'immortalité et de la perfection.

L'analyse de Heidegger s'écarte des positions défendues à la même époque par Étienne Gilson : s'opposant à Émile Bréhier qui avait déclenché une polémique en 1931 en affirmant qu'« on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne », Gilson présentait comme chrétienne une philosophie affirmant qu'Être et Dieu sont identiques et concevant Dieu comme pur acte d'être. Mais, estime Heidegger, si la philosophie interroge l'étant en son être en ne cessant de reprendre une question inépuisable, de la foi chrétienne on ne peut pas dire qu'elle apporte une réponse puisqu'elle rend la question même superflue en admettant que l'étant est créé par Dieu, la finitude de la créature ne se comprenant plus que dans son rapport avec l'infini divin. Sans être un mol oreiller excluant toute forme de doute, la foi n'en reste pas moins un acte de croyance qui ne peut suivre jusqu'au bout le libre questionnement philosophique sans renoncer à elle-même. Heidegger regrette donc que la théologie, en sollicitant les services de la philosophie, ne prenne pas plus au sérieux la parole de saint Paul disant du Dieu chrétien, dans la première épître aux Corinthiens (1, 20), qu'il avait convaincu de folie la sagesse du monde recherchée par les Grecs.

Quant à la philosophie, dès lors que l'initiative grecque a cessé d'être prépondérante, elle a reçu, sans devenir chrétienne pour autant, des inflexions décisives du christianisme de sorte que, dit Heidegger, « la métaphysique moderne de Descartes à Kant, puis par-delà Kant la métaphysique de l'idéalisme allemand, ne sont pas pensables hors des représentations chrétiennes fondamentales », même si le rapport à la foi dogmatique des Églises y est très lâche, quand il n'est pas tout simplement brisé (*Qu'est-ce qu'une chose ?*, GA 41, 109). À l'époque de son déploiement moderne et européen, la philosophie a donc été largement dirigée et régie par des représentations issues du christianisme, dit encore Heidegger dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (GA 11, 10), de sorte que « réinstaller la philosophie en elle-même est la dégrever de son élément chrétien, dans un souci du Grec, non pour lui-même, mais en tant qu'origine de la philosophie » (*Questions iv*, p. 242).

Florence Nicolas.

Bibliographie – J. Beaufret, « Sur la philosophie chrétienne », *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985, p. 51-59.

→ Augustin. Bultmann. Christianisme. Luther. Paul (saint). Religion. Théologie. Thomas d'Aquin.

Physique (science)

La physique a acquis le statut de science en devenant, au XVIIe siècle, une physique mathématique dont l'un des fondateurs fut Galilée. Cherchant à mettre en lumière son fondement en la distinguant de l'approche aristotélicienne de la nature, Heidegger montre en 1935-1936, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, que les trois caractéristiques souvent invoquées (l'appui sur les faits, la recherche expérimentale, la pratique de la mesure) ne permettent pas de dégager le trait fondamental qui lui donne sa spécificité : le mathématique, irréductible à la mathématique comme discipline particulière. Il prend pour exemple la formulation par Galilée de la loi de la chute des corps (tous les corps tombent, dans le vide, à une vitesse uniformément accélérée qui dépend du temps de chute de sorte que lâchés en même temps, ils arrivent en même temps), loi qui rompt avec les

intuitions de l'expérience commune où intervient la résistance de l'air. Anticipant tous les faits, le mathématique ouvre et fixe par avance l'horizon à partir duquel les phénomènes naturels peuvent devenir visibles, la nature étant *a priori* conçue comme le domaine de la connexion spatio-temporelle uniforme des mouvements. C'est ainsi, à partir du mathématique, que les faits sont interprétés d'une certaine manière. C'est à partir du mathématique qu'est mise en œuvre la méthode expérimentale, l'expérimentation visant à confirmer ou à infirmer une loi qui, formulée au préalable d'une manière mathématique, en dirige le cours. Et c'est à partir du mathématique que s'impose enfin la mesure numérique. Ces représentations restent en vigueur dans la physique ultérieure, comme le montre Heidegger en 1953 dans « Science et méditation » *(Essais et conférences)*. Il y indique certes la différence entre la physique classique (construite d'après la mécanique géométrique du point, le mouvement des corps dans l'espace y est calculable à l'avance) et la physique atomique (qui parle plutôt, à propos de l'atome, de noyau et de champ et qui reconnaît ne pouvoir s'assurer de connexions objectives que sur le mode statistique). Mais si la physique nucléaire montre des « traits fondamentaux tout autres » que la physique classique, elle n'invalide pas cette dernière : elle limite simplement son domaine de validité tout en confirmant et en maintenant inchangé le projet d'une mathématisation de la nature. Ainsi la science physique a-t-elle par avance délimité un domaine particulier à partir de présupposés théoriques qu'il ne lui appartient pas d'explorer : tout ce que dit la physique parle le langage de la physique, et la physique ne peut être l'objet d'une expérimentation physique. Dire alors que la « science ne pense pas » n'est pas une critique des hommes de science puisque, dit Heidegger, tout savant, et même tout homme qui enseigne simplement les sciences, peut en tant qu'être pensant se mouvoir à des niveaux différents de méditation ; ce n'est pas davantage une critique du travail scientifique en tant que tel, la délimitation qui lui est propre étant la condition de sa précision. Il ne s'agit pas, précise Heidegger dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, de parler contre les sciences mais pour elles (GA 8, 17), non à la manière de la philosophie des sciences qui, montre pour sa part Jean-Marc Lévy-Leblond, relève souvent de la justification a posteriori des énoncés scientifiques et finit par perdre tout intérêt philosophique (*La Pierre de touche*, p. 269 s.), mais afin de faire philosophiquement apparaître ce sur quoi reposent les sciences et qui, tout en les rendant possibles, leur demeure inaccessible.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – J.-M. Lévy-Leblond, *La Pierre de touche*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996.

Bibliographie – *Heidegger et les sciences*, *Noesis*, M. de Beistegui, Fr. Dastur (dir.), n° 9, Paris, Vrin, 2006.

→ Atome. Einstein. Heisenberg. Incontournable. Mathématique. Nature. Planck. Science.

Physis

Le nom *physis* occupe, dans le commencement grec de la philosophie, une place particulière. Les ouvrages d'Héraclite, de Parménide et d'Empédocle ont été transmis sous le titre de *Peri physeôs*, « de la *physis* ». Mais l'histoire des textes ne fait que refléter une nécessité historiale plus profonde. Considérons notre monde : la mise à disposition des « forces naturelles » comme fonds d'énergie disponible, la perplexité croissante quant aux frontières du « naturel » et de l'« artificiel », l'injonction de préserver une « nature menacée », tout cela n'est pas un ensemble de problèmes circonstanciels : c'est l'« adresse destinale de l'être de l'Europe et aujourd'hui de la planète », comme le dit Heidegger à la fin de la conférence *Le Péril* (GA 79, 65), qui trouve son empreinte propre dans le rapport singulier avec ce qu'elle nomme « nature », qui est la traduction latine de *physis*. Une chose est de s'aviser que d'autres civilisations n'ont pas connu de « nature » au sens propre ; autre chose est de prendre la mesure de cette provenance qui lie le destin de l'Occident à une *métaphysique*. Car est métaphysique la pensée qui trouve son horizon essentiel dans l'épreuve de la *physis* (GA 66, 368) ; la parole de Galilée disant que la nature se lit en langue mathématique l'est non moins que la *Physique* d'Aristote. La nomination de la *physis* est le premier commencement de l'histoire métaphysique de l'Occident.

La traduction de *physis* par « nature » a sa nécessité et son histoire ; mais elle ne laisse plus rien transparaître de la force de ce que les Grecs ont pensé à travers ce mot, force, dit Heidegger, que « nous ne mesurons aujourd'hui encore qu'à peine » (GA 4, 57 ; *Approche de Hölderlin*, p. 75).

Que dit ce mot *physis* ? Il renvoie en grec à *phuô*, qui signifie « pousser », « faire croître » : verbe dont la racine se retrouve en latin, et de

là en français, dans certaines formes du verbe « être » : ainsi, « je fus ». Dans la partie de l'*Introduction à la métaphysique* consacrée à l'étymologie du mot « être », Heidegger, remontant de la signification lexicale courante à un sens phénoménologiquement premier, dit : « Le ''croître'' s'avère être une éclosion, ce à quoi il est accordé d'éclore recevant son sens, à son tour, à partir de ce qui se déploie en présence en venant à y paraître » (GA 40, 76 ; *Grammaire et étymologie du mot « être »*, p. 61). L'éclosion *(das Aufgehen)* doit ici s'entendre dans l'effort constant de voir, sous les images simples qui se présentent (par exemple une fleur qui éclôt), le don de cette dimension où toute chose vient s'épanouir dans son être. C'est pourquoi, précise Heidegger dans le même cours, les Grecs n'ont pas tiré des « processus naturels » *(Naturvorgänge)* un concept abstrait de *physis* ; mais c'est au contraire l'épreuve de l'être comme éclosion, épanouissement dans l'ouvert, qui a permis qu'un regard soit porté sur les phénomènes naturels en tant que tels. Il ne va pas pourtant pas de soi que l'alternance du jour et de la nuit, des saisons, la vie des plantes et des bêtes, où les « travaux et les jours » ont toujours eu leur horizon familier, se laissent voir unitairement comme *physis*. La tradition philosophique depuis Platon a reconnu dans l'*étonnement* l'expérience où les choses font face au regard humain à partir de la merveille qu'est leur éclosion dans la présence. Dans l'étonnement l'étant *en tant qu'il est* et dans son entier est librement pris en vue ; mais de telle sorte qu'aussitôt ce regard se fixe sur *ce* qui vient en présence, s'attachant à *considérer (théoreïn)* les principes *(arkhaï)* et des causes *(aïtiaï)* qui en déterminent la forme et la constance. Ainsi naît la tâche – historialement si déterminante pour l'Occident – de la *théoria*.

Or, dans la considération théorique de l'étant en ses aspects *(eïdê)* et ses lignées *(génè)*, Heidegger ne voit pas le simple développement fatal des progrès de la pensée humaine. Car elle repose secrètement sur le *retrait* de ce qui donne à l'étonnement sa tonalité fondamentale *(Grundstimmung)*, l'épreuve de l'ouvert en son éclosion, où toute présence se déploie et se reprend. L'effacement de ce retrait lui-même laissant le champ libre à la connaissance de l'étant en sa « nature » et ses causes (GA 66, 376) ne fait qu'un avec ce qu'*Être et temps* a appelé : l'oubli de l'être.

L'effort de remonter à contrepente de la représentation métaphysique de la nature, pour trouver le chemin d'une pensée capable de « dire l'apparition des choses à partir du foyer même de leur apparition » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 33) oriente ainsi le travail

de Heidegger dans sa méditation du mot initial *physis*. En témoigne le texte très dense qu'il consacre dans *Questions ii* au deuxième livre de la *Physique* d'Aristote et à la définition devenue classique de la *physis* comme « principe de mouvement et de changement ». Le changement, la *métabolè*, dit Heidegger, ne vient pas se surajouter à la chose ; elle est la frappe *(Umschlag)* où vient percer le visage même *(eïdos)* qui est le sien, en une forme *(morphè)* où se révèle du même coup la matière *(hylè)* de cette métamorphose. Dans le lit de la mobilité, phénoménologiquement saisie, tout ce qui est « selon la *physis* », sans jamais s'achever au sens où la maison achevée termine la construction, ne cesse inépuisablement de s'éveiller hors de la latence et de se dresser dans la plénitude de son être.

Cette plénitude, Aristote l'appelle *énergéïa*, mot où parle l'œuvre *(ergon)*. Que le terme qui gouverne l'intelligence de la *physis* renvoie à l'expérience de l'œuvre, Heidegger n'y voit pas, comme tant d'autres, une projection des catégories humaines sur la nature, mais bien l'indice que cette intelligence trouve sa dimension première et originale dans le rapport de la *physis* à ce que les Grecs nomment *technè* qui n'est pas la technique, mais le *savoir* compris dans un sens aussi ample qu'essentiel : cette tenue fondamentale (*Grundhaltung*, voir GA 45, 179) en laquelle les êtres humains font l'épreuve des choses, portés par la possibilité de *s'y entendre*. Quand la *technè* prend la forme de la *poïèsis*, ce qu'elle fait venir à l'être a, selon les mots d'Aristote, son origine en un autre *(en allô)*. Mais cet autre – le coup d'œil et la main de l'artisan – est d'autant plus souverain qu'il se tient au service de ce qui se produit de soi-même *(en eautô)*, ce qui n'induit aucune passivité mais au contraire l'aptitude à trouver les voies où ce qui est œuvré peut se déployer pleinement. Ainsi la *technè* est-elle foncièrement tournée vers la *physis*, laquelle à son tour ne se révèle qu'au regard de la *technè*. Le cours d'*Introduction à la métaphysique* et plus encore la conférence sur *L'Origine de l'œuvre d'art*, datés tous deux de 1935, montrent comment l'œuvre, du fait même qu'elle établit et délimite, répond à la *physis*.

Toute chose œuvrée humainement est secrètement portée par ce qui se produit de soi-même, un tel « se produire » devant s'entendre, dit Heidegger dans une page très importante de la conférence *Le Péril* (GA 79, 64, trad. H. France-Lanord, *L'Infini*, n° 95, p. 37) en lui donnant une ampleur inaccoutumée : comme « ce qui dans l'allégie de son éclosion conduit à partir de là-bas jusqu'ici là-devant *[her-vor-bringt]* ». Mais ce qui

est ainsi conduit et pro-duit dans la présence ne cesse de prendre le pas sur l'éclosion elle-même, qui se retire devant le regard scrutateur de la *théôria* et s'échappe toujours plus au fur et à mesure que la *technè* s'oriente nécessairement vers la possibilité de « se rendre maître » (*Eigenmächtigen*, voir GA 45, 180) de ce qu'elle œuvre.

C'est donc l'expérience de l'œuvre, plus originale que celle du regard désintéressé de la *théoria*, qui ouvre la voie de ce « foyer même de l'apparition », annoncé et aussitôt recouvert par la nomination grecque de la *physis*. Mais le foyer de l'apparition est en elle le plus inapparent ; et dans cet inapparent se laisse penser la *ressource* même de toute éclosion. C'est pourquoi Heidegger accorde une importance si décisive au fragment 16 d'Héraclite où est exprimé, « pour la première et dernière fois » dans l'histoire de la pensée occidentale, « ce qu'est le retrait » (GA 14, 62 ; *Questions iv*, p. 90). Ce fragment, auquel une partie d'un cours très important de 1943 sur Héraclite (GA 55) est consacrée, dit : *« physis kryptesthai philei »*. Non pas, selon la transcription classique : « La nature aime à se cacher », mais, selon l'admirable interprétation qu'en donne J. Beaufret en français : « rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait ».

Par l'« audacieuse méditation de l'éclaircie comme dévoilement qui se voile », dit encore Beaufret (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 42), autrement dit de ce *même* que disent en grec aussi bien *alèthéia* que *physis*, Heidegger ne cherche pas à restituer une sorte de signification première et authentique que l'histoire *métaphysique* de l'Occident aurait trahie : il invite à entrer dans un rapport lui-même ouvert à l'espace des premiers commencements et à compenser ainsi la manière toujours plus univoque dont nous pensons aujourd'hui ce que nous nommons encore « nature » et « vérité ».

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I et III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973, 1974. – M. Heidegger, *Grammaire et étymologie du mot « être »*, trad. P. David, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2006.

→ *Alèthéia*. Art. Beauté. Combat. Héraclite. *Machenschaft*. Mörike. Nature. Oubli de l'être. Technique. Terre.

Picasso, Pablo (1881-1973)

En septembre 1966, à l'hôtel du Chasselas (Le Thor), Yvonne Zervos dit un soir à Heidegger que Picasso se trouvant alors à Vauvenargues, s'il avait envie de lui rendre visite, Picasso l'accueillerait bien volontiers. Heidegger la remercia mais déclina l'invitation. Il admirait en lui un grand artiste mais, disait-il, il y avait chez lui « trop de directions différentes ». On le savait : Heidegger se sentait plus d'affinités avec Braque (qu'il était allé saluer à Varengeville en 1955). Et puis s'il était venu en Provence, c'était pour voir René Char, non pour faire la tournée des célébrités.

C'est certain, Heidegger se sentait plus proche de Braque. Il n'empêche que certaines comparaisons restent parfaitement envisageables. « En novateur professionnel qu'il est, Picasso s'est plu – a écrit René Char – à mettre en danger l'Héritage, tout en ne négligeant pas de s'appuyer sur lui » (*Œuvres complètes*, p. 595). Ne pourrait-on pas dire exactement la même chose de Heidegger ? « Qu'est-ce que la métaphysique ? », demande celui-ci. Mais l'énorme impact de l'œuvre de Picasso sur le XXe siècle n'a-t-il pas pour effet de placer tout ce siècle devant la question : qu'est-ce que la peinture ? Quand on voit la façon dont à la fin de *Rougeur des matinaux* Picasso a orné l'aphorisme : « Enfin, si tu détruis, que ce soit avec des outils nuptiaux » (Char, *Œuvres complètes*, p. 335), on peut décidément penser à Heidegger...

S'agissant de deux hommes qui ont marqué leur siècle, il est inévitable que les questions politiques en viennent à se poser. Picasso s'est inscrit au Parti communiste français en octobre 1944 et lui a versé jusqu'à sa mort de substantielles « cotisations ». La grave lettre que lui a adressée, en 1956, Czeslaw Milosz (« Je vous accuse, Picasso, et non seulement vous, mais tous les artistes et intellectuels qui se sont laissés prendre au piège de la parole... »), est un document qui mérite d'être lu et médité. On peut en effet, en lisant certaines phrases de Milosz, se demander si c'est à Heidegger ou bien à Picasso qu'il s'adresse : « Si votre appui donné à la terreur comptait, votre indignation aurait compté aussi. Il est donc juste qu'on montre du doigt maintenant votre légèreté, et qu'elle ne soit pas oubliée par vos biographes futurs. »

François Vezin.

Ouvrages cités – C. Milosz, « Lettre à Picasso », *Preuves*, nº 64, Paris, juin 1956. – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

Bibliographie – W. Biemel, *Sur Picasso. Essai d'interprétation de la polyperspectivité*, trad. G. Fagniez, Paris, *Alter*, nº 15, 2007, p. 311-337.

→ Braque. Interprétation. Zervos.

Pindare (518 av. J.-C. - 438 av. J.-C.)

Dans le dialogue continu de Heidegger avec les penseurs grecs, « ce qui veut dire en même temps, précise-t-il, avec les poètes » (GA 7, 41), quelle place occupe Pindare ? La familiarité avec le poète date du lycée. Lors du voyage en Grèce de 1962, les vers des *épinicies* surgissent spontanément à la rencontre des lieux. Olympie, Égine, Delphes : « Que serait tout cela si ne s'élevait la parole du poète ? » (*Séjours*, p. 27), demande Heidegger. Mais parmi les lyriques grecs, Pindare est celui qu'a traduit Hölderlin. Les traductions de Hölderlin, qui « ont changé la parole grecque en la nôtre » (*ibid.*, p. 79), sont au cœur d'une œuvre dont la méditation, à partir des années 1930, ne fait qu'une avec la pensée de Heidegger. Aussi ses propres traductions de Pindare (par exemple le début de la cinquième *Isthmique*, GA 81, 249) ne sont pas de simples exercices littéraires ; elles témoignent de l'effort incessant – dont Heidegger a reconnu en Hölderlin le devancier exceptionnel – d'entrer dans un rapport propre (c'est-à-dire proprement moderne) avec le grec.

Les odes pindariques, célébrant les vainqueurs des jeux panhelléniques, sont en effet une des manifestations les plus hautes et les plus pures du *Dasein* grec. « L'épreuve est vérité des mortels », dit la quatrième *Ode olympique* ; et les jeux sont le temps rituel où l'Hellade se rassemble autour de cette épreuve qui voit les athlètes s'affronter, chacun ayant d'abord et essentiellement à soutenir et à manifester au mieux ce qui lui est donné d'être ; moment férial où le temps « père de tout » *(IIe Olympique)* est lui-même pour ainsi dire recueilli autour de sa possibilité insigne, cette *courte mesure de l'instant* (*IVe Pythique*, v. 286) dont la gloire est la révélation plénière. La gloire, avant d'être renom humain, est la « manière d'être de ce qui est au sens le plus haut », dit Heidegger dans l'*Introduction à la métaphysique* (p. 111 ; GA 40, 110). Quand, dans le cours de 1943 sur

Parménide, qui fait suite à deux cours consacrés à Hölderlin, Heidegger interroge ce « mot fondamental de la poésie pindarique » (*Parménide*, GA 54, 110) qu'est le mot *aïdos (die Scheu)* – cette *retenue* sans laquelle la gloire du vainqueur n'est que gloriole –, il montre qu'elle a sa source dans le grave maintien de l'être humain soutenant, à même l'ouvert de l'être, le don de ce qui lui est imparti. Dans la poésie de Pindare parle ainsi le cœur de l'expérience grecque : l'épreuve de l'*alèthéia*, de l'ouvert-sans-retrait. Quand la très belle ouverture de la huitième *Olympique* nomme *Alathéia*, maîtresse des jeux, en rapport à Zeus *argikeraunos*, « blanc-fulgurant » (trad. J.-P. Savignac), la parole du poète se tient à une même hauteur de pensée que les fragments les plus denses d'Héraclite. Elle n'est pas philosophique ; profondément imprégnée par le mythe, elle en est la méditation concertée, condensée par la *sophiê* du poète. En cela elle est dans une proximité essentielle avec le *logos* des premiers penseurs de la Grèce.

Heidegger nous révèle cette proximité, à l'œuvre dans une poésie qui est d'autant plus *pensante* qu'elle se tient avec une assurance royale au cœur du monde qui est le sien, comme l'or de la coupe au cœur de la fête *(VIIe Olympique)* – et donne ainsi la mesure du séjour où les mortels font face à la divinité.

Guillaume Badoual.

Bibliographie – A. Froidecourt, « Pindare à l'aube de la métaphysique », *Études heideggeriennes*, n° 28, Berlin, Duncker & Humblot, 2012. – Picasso - Pindare, *VIIIe Pythique*, trad. J. Beaufret, Paris, P. A. Benoit, 1961 (cette traduction qui a paru accompagnée de quatre gravures originales de Picasso a été reprise dans *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974, p. 103 s. ; elle a également été publiée avec les reproductions des gravures de Picasso dans la petite collection Insel-Bücherei : Pindar, *Achte Pythische Ode illustriert von Pablo Picasso*, Francfort, Insel Verlag, 2003). – J.-P. Savignac, préface à sa traduction des *Œuvres complètes* de Pindare, Paris, La Différence, 1990.

→ *Alèthéia*. Poésie grecque. Pudeur. Saint-John Perse.

Planck, Max (1858-1947)

Dans sa leçon inaugurale du 27 juillet 1915, *Le Concept de temps dans la science historique*, Heidegger cite un passage des *Huit Leçons sur la physique théorique* (1910) où Planck affirme que les deux domaines de la mécanique (qui a absorbé l'acoustique puis la thermodynamique) et de l'électrodynamique (réunissant l'électricité et le magnétisme qui ont fusionné et englobé l'optique) n'en formeront bientôt qu'un seul, et Heidegger montre que le but de la science physique est d'unifier tous les phénomènes en proposant une « image du monde » où ils sont tous reconduits aux lois fondamentales, formulables en termes mathématiques, d'une dynamique générale (GA 1, 421). La question se pose alors de savoir si l'image du monde résultant d'une telle unification est une simple représentation de l'esprit ou si elle est le reflet d'une réalité subsistant par elle-même indépendamment de l'homme. Attaché à la seconde hypothèse, Planck estime que, du monde réel, le physicien donne une connaissance aussi complète que possible mais toujours à affiner, et Heidegger analyse en 1953 dans *Science et méditation* la phrase de Planck souvent citée : « Est réel ce qu'on peut mesurer. » Un tel propos, montre-t-il, dit quelque chose de décisif à propos non seulement des sciences de la nature mais aussi de la science moderne, laquelle, comme théorie, délimite par avance un domaine et repose sur une méthode visant à traquer le réel pour s'en assurer par le calcul, calculer signifiant moins opérer sur des nombres que compter sur ce que l'on s'est par avance représenté (GA 7, 52 ; *Essais et conférences*, p. 64).

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – M. Heidegger, « Le concept de temps dans la science historique », trad. G. Fagniez, *Philosophie*, n° 103, Paris, Éd. de Minuit, 2009.

→ Einstein. Heisenberg. Mathématique. Physique. Science.

Platon (427 av. J.-C. - 347 av. J.-C.)

C'est avec une question empruntée au *Sophiste* de Platon que s'ouvre *Être et temps* : « Que voulez-vous dire au juste lorsque vous prononcez le mot "*étant*" ? » Dans le Dialogue la question est posée par l'anonyme Étranger d'Élée et s'adresse rétrospectivement à tous les Matinaux, à

l'ensemble de ces penseurs du commencement qui ne sont pas encore appelés « présocratiques ». Prenant élan de cette rétrospective du *Sophiste*, Heidegger, lui, tient à ouvrir une perspective : il est celui qui, en notre temps de profonde surdité, s'est entièrement voué à « réveiller une entente pour le sens de cette question ». Sa pensée, autrement dit, n'est rien d'autre qu'un dialogue de tous les instants avec celle de Platon – mais dans une tonalité et une intention qui n'ont justement plus rien de rétrospectif puisque ce dialogue avec Platon est le pivot à partir duquel la pensée de Heidegger s'engage prospectivement à entrer en correspondance avec d'autres Matinaux, ceux de l'autre commencement de la pensée.

Or, d'une manière au fond entièrement platonicienne – et socratique ! –, ce dialogue avec Platon n'a débouché sur aucun *résultat* tangible : à l'exception des cinquante pages que constitue *La Doctrine platonicienne de la vérité (Questions ii)*, texte important de 1941, qui prend la forme d'une traduction commentée de l'Allégorie de la caverne, il n'y a pas d'ouvrage de Heidegger « sur » Platon.

Voyons la chose de près : Platon est bien présent dans tous les écrits de Heidegger, de l'entame d'*Être et temps* au cœur des *Apports à la philosophie* ; son cours de 1924-1925 sur *Le Sophiste* (GA 19) resta dans la mémoire de ses auditeurs marbourgeois comme l'événement pédagogique du XXe siècle (le Dialogue y est commenté de la première à la dernière ligne) ; il sera suivi à Fribourg par deux cours sur l'*Allégorie de la caverne* et le *Théétète* (GA 34) ; c'est ce même cours que Heidegger choisira de répéter avec quelques variantes (GA 36/37) au moment où il deviendra Recteur – et ce choix est loin d'être anodin ; il est remarquable enfin de constater que c'est au cœur des cours sur Nietzsche que se trouvent les développements les plus audacieux comme les plus synthétiques que Heidegger consacre à Platon (en particulier GA 43 et 48 et les deux volumes du *Nietzsche*). En un mot, si Platon est présent d'un bout à l'autre de l'édition intégrale, c'est tout simplement parce que son nom est pour Heidegger synonyme de « philosophie » – et cela pour plusieurs raisons d'ailleurs peut-être antagonistes.

C'est bien en effet dans les Dialogues de Platon que nous trouvons le document le plus universellement accessible, le plus manifeste et le plus jubilatoire, du fait que l'être humain n'existe qu'à travers l'entente de l'être : τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ (dit Socrate dans l'*Hippias majeur*) – « C'est par la beauté que ce qui est beau est beau » – point de départ, point

d'orgue et point d'achèvement de tout philosopher. Le beau chez Platon, explique ainsi Heidegger, « est ce qui, par un double mouvement au-dedans et au-dehors de soi, se livre à nos sens dès la première apparence, et du même coup nous emporte dans l'être : ce qui à la fois subjugue et ravit. Ainsi le beau est ce qui nous arrache à l'oubli de l'être et nous ouvre le regard sur l'être » (GA 6.1, 199 ; *Nietzsche I*, p. 178). La beauté *laisse* resplendir ce qui apparaît dans son être même ; et la manière proprement inouïe dont Platon pense cette splendeur d'être, c'est-à-dire comme ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον – *ce qu'il y a de plus ouvertement éclatant et de plus désirable dans la manifestation* – fait bien de lui le fondateur de la *philo*-sophie. Encore faut-il saisir ce que signifie le désir platonicien ; dès 1919, Heidegger explique dans un cours (GA 58, 263) que l'ἔρως au sens de Platon, à bien l'entendre – c'est-à-dire non pas comme une tension, mais comme un lâcher-prise au cœur même de l'existence – reste la seule bonne manière de fond de se tenir en philosophie.

D'autre part, Platon est celui qui fonde la métaphysique dans sa dimension onto-théo-logique historiale :

> Selon sa signification matérielle ce terme [métaphysique] ne dénomme rien d'autre que la science de l'être de l'étant, lequel être se caractérise par l'*a priorité* et fut conçu par Platon en tant qu'ἰδέα. C'est à partir de l'interprétation de l'être en tant qu'ἰδέα par Platon que *commence* la *méta-physique*. Elle marque de son empreinte la philosophie occidentale des temps ultérieurs. *L'histoire de celle-ci depuis Platon jusqu'à Nietzsche est l'histoire de la métaphysique*. Et parce que la métaphysique commence par l'interprétation de l'être en tant qu'« idée » et que cette interprétation en demeure la règle, toute philosophie depuis Platon est « idéalisme » au sens propre du terme, à savoir que dans l'idée, dans l'idéel et l'idéal, c'est l'être qui est recherché. Du point de vue du fondateur de la métaphysique, on peut dire aussi par conséquent : toute la philosophie occidentale est du platonisme [GA 6.2, 196 ; *Nietzsche II*, p. 175].

C'est parce que l'être se déploie temporalement comme entrée en présence de ce qui a constance et consistance (*Anwesenheit* : οὐσία) dans l'ἀλήθεια que Platon peut fonder à la fois l'ontologie comme interprétation de l'οὐσία en tant qu'ἰδέα et la théologie comme connaissance de l'étant suprême en tant qu'ἀγαθόν : *ce qui convient le mieux pour l'*ἰδέα, la valeur par excellence. L'ἰδέα platonicienne est en ce sens le premier concept *(Begriff)* de l'histoire, dans l'horizon d'une conceptualité entendue comme arraisonnement de l'étant. Dans une lettre à Jaspers du 21 novembre 1949, Heidegger ira jusqu'à dire :

> Avec les ἰδέα de Platon débute, d'une manière cachée, le déploiement de l'essence de la technique. L'attaque qui se saisit *[Angriff]* de l'étant consiste déjà en ce que le rapport à lui

commence à avoir un caractère de « saisie » *[« Griff »-charakter]* qui se déploie, dans les Temps nouveaux, en objectivation.

Que Platon soit considéré comme le fondateur de l'onto-logie, de la théo-logie et par là même de la *logique* (la dialectique), il n'y a là au fond rien d'essentiellement nouveau, même si Heidegger est bien le premier à avoir établi le rapport intrinsèque entre les trois comme constitution de la métaphysique. Plus étonnant est de voir à quel point cette triple fondation n'est pas du tout célébrée comme le glorieux commencement de quelque chose (qui dans un horizon hégélien pourrait être l'histoire), mais bien comme la fin d'un monde. « C'est dans la pensée de Platon que s'achève le monde grec », écrit Heidegger (*Parménide*, GA 54, 131) – Aristote quant à lui est déjà pris dans cet achèvement et ne fait que lui donner « sa dimension de savoir et de parole la plus haute possible ». Que la pensée de Platon constitue l'achèvement du monde grec permet du même coup d'entrevoir comment la fondation de la métaphysique est contemporaine de sa fin – s'y esquissent ainsi à contrechamp sa limite essentielle et sa fin historiale avec son visage nihiliste.

Et pourtant – redisons-le –, malgré cette place cruciale que tient Platon dans la pensée de Heidegger, la confrontation qu'il a menée avec lui n'a donné lieu à aucun ouvrage de fond, au sens où *Être et temps* est bien en un sens le livre du dialogue de Heidegger avec Aristote, *Kant et le problème de la métaphysique*, le livre du dialogue avec Kant, ou *Approche de Hölderlin* le livre du dialogue avec Hölderlin. La correspondance avec Elfride (voir lettres du 23 mars 1945 ou du 4 mai 1954) nous apprend au demeurant que la réalisation de ce *Platobuch*, de ce livre sur Platon, était une promesse que Heidegger avait faite à son épouse. Son absence s'explique sans doute par bien des raisons contingentes ; cependant elle est suffisamment parlante pour que s'y abritent avant tout des raisons essentielles – qui tiennent d'ailleurs autant à Heidegger qu'à Platon.

Il y a d'abord une raison herméneutique d'ordre historial que Heidegger résume dans une formule lapidaire en disant qu'« Aristote barre d'emblée pour ainsi dire tout accès à Platon » (GA 19, 189). Cela veut dire qu'il faut commencer par désobstruer l'accès à Aristote pour entendre Platon – et c'est ce qu'entreprend Heidegger avec ses premiers cours et tout son travail original de traduction – de délatinisation – d'Aristote afin de reconquérir la dimension humaine, *pratique* et *athéorique*, c'est-à-dire existentielle, de la connaissance qui débouchera sur l'analytique existentiale d'*Être et temps*.

Au-delà d'Aristote, et de manière plus simple encore, c'est le platonisme qui ne cesse de nous interdire tout accès à Platon. Heidegger ne perd jamais de vue cette difficulté herméneutique ; étudiant par exemple le mythe d'Er en 1942-1943, il reconnaît que donner une interprétation proprement grecque de la pensée de Platon est ce qu'il y a de plus difficile – non parce que cette pensée présenterait des obscurités spécifiques ou des aspérités extraordinaires, mais parce que nous sommes toujours enclins à retrouver dans Platon tout ce qui nous est propre. Autrement dit, nous sommes trop souvent habitués à lire Platon à l'aune du platonisme, ce qui revient « à parler du feuillage d'un arbre à l'aide des feuilles mortes ramassées par terre » (*Parménide*, GA 54, 144).

Dans une note préparatoire à la seconde version de son cours sur la Caverne, Heidegger remarque que la doctrine platonicienne des Idées, entendues au sens des représentations en soi, des normes, des valeurs et de tous les autres hétéronymes de l'Idéal, caractérise « tout ce que nous devons combattre et dépasser » dans le but de philosopher « de fond de comble autrement » (GA 36/37, 288). Si nous-mêmes nous ne savons pas faire le départ entre feuilles mortes et feuillage bruissant, nous risquons de ne rien entendre à ce genre de propos qui concerne évidemment le platonisme et non la pensée de Platon. Mais il ne s'agit nullement d'une distinction scolaire qu'établirait herméneutiquement Heidegger pour accéder à Platon ; toute la question – et elle est redoutable – est de savoir à quel point Platon était lui-même platonicien.

C'est peut-être dans la première version du cours sur le *Théétète* que Heidegger formule le mieux cette ambiguïté radicale :

> Quand Platon emploie ce mot (ἰδέα), on n'y voit, aujourd'hui et depuis longtemps, plus rien de surprenant ni de problématique ; car Platon est bien l'« inventeur » de la « doctrine des Idées ». Cette dénomination [...] est bien la chose la plus funeste qui ait pu arriver à la philosophie platonicienne. Car elle a été ainsi sclérosée en une formule, ce qui veut dire tuée, et rendue incapable d'avoir un effet proprement philosophique [GA 34, 172].

Mais aussitôt après avoir établi ce constat flagrant de platonisme, Heidegger poursuit en ces termes :

> Lorsque nous rencontrons chez Platon [...] le mot ἰδέα il ne nous est pas permis de l'interpréter à l'aide de la représentation courante de l'Idée et de la doctrine des Idées, ou de quelque autre représentation que ce soit. Au contraire, il nous faut constamment nous remettre en état de comprendre que Platon vise avec le mot ἰδέα quelque chose qui se tient en rapport avec son questionnement philosophique le plus intime, qui ouvre et conduit ce questionnement et *est demeuré* une question pour Platon lui-même tout au long de sa vie.

Et c'est précisément ici qu'apparaît le second aspect de la question : si le dialogue avec Platon ne peut déboucher sur une œuvre en bonne et due forme, c'est d'abord pour la simple raison qu'il n'y a pas d'œuvre de Platon non plus ! Heidegger insiste souvent sur ce point et cela dans les mêmes textes où il met l'accent sur le dévalement platonicien de Platon (il serait donc vain de vouloir opposer chez lui deux interprétations successives de Platon). Dans son cours panoramique de 1926, il met d'emblée les points sur les i :

> On ne peut parler chez Platon d'un système de philosophie. Ce n'est pas un manque. Tout est ouvert, en chemin, en amorce, encore dans l'obscurité. C'est justement cela qui est productif, qui mène plus loin. Pas le système mais un travail effectif à même ce qui est en question [GA 22, 284 ; voir aussi GA 6.1, 193 ; *Nietzsche I*, p. 173].

Ce travail effectif « pour faire éclore les phénomènes » (GA 22, 142) s'accomplit le plus souvent au fil de Dialogues... qui ne mènent nulle part – et sous la houlette d'un Socrate dont Heidegger dira qu'il « est le plus pur penseur de l'Occident » (GA 8, 19) en tant précisément qu'il n'a jamais rien écrit, n'ayant jamais rien fait d'autre que s'exposer... aux phénomènes. La seule *œuvre* de Platon qui mérite alors d'être considérée comme telle est la *Lettre VII* – et Heidegger ne cesse d'y revenir –, où Platon explique que s'agissant de ce qui est en question et qui lui tient à cœur, on ne trouvera aucun ouvrage (σύγραμμα) de lui, car ce dont il s'agit (341c) « à bien y regarder, il n'est en rien possible de le dire comme le reste des choses qu'on peut apprendre ». Il y a donc chez Platon quelque chose qui, de par la chose même, résiste à la dé-struction au sens où Heidegger l'a définie dans *Être et temps* et l'a appliquée à la lecture d'Aristote.

Nous touchons du même coup au cœur de la question : cette lutte entre l'indicible au-devant duquel se porte le regard de Platon et le dicible dont nous suivons les linéaments dialogués n'est elle-même que l'écho d'une *lutte plus originaire*. Il n'y a rien de polémique dans cette expression, explique Heidegger, puisqu'il s'agit d'une lutte « qui se crée elle-même d'abord son adversaire et son antagoniste et aide ce dernier à se hausser au niveau de *l'antagonisme le plus tranchant* » (GA 34, 92). Dans le monde grec, cette lutte originaire se nomme ἀ-λήθεια. L'ἀ-λήθεια, la vérité, n'est pas seulement la manifesteté de l'étant (son désabritement, sa visibilité en dehors de la caverne), mais d'abord un combat, ce que Heidegger appelle aussi parfois *Aus-einander-setzung*, un débat, une explication où viennent

en même temps position et séparation. Avec l'ἀ-λήθεια viennent à s'expliquer de la sorte ce qui s'abrite en retrait et ce qui se désabrite, l'invérité *(Unwahrheit)* et la vérité. Par conséquent, dans le monde porté par la langue grecque « l'invérité *appartient* à la vérité. La capacité de désabriter, le surmontement de l'abritement dans le retrait, n'a pas lieu en propre si elle n'est pas en elle-même une lutte originaire contre l'être en retrait » (GA 34, 92).

À partir de là, ce que Heidegger cherche à montrer à propos de Platon tient en deux points qu'il ne faut surtout pas confondre.

Platon a bel et bien fait l'épreuve de l'antagonisme inhérent à la vérité, il a vu le phénomène de la λῆθη et n'a cessé d'aller au-devant de ce qui ne cesse d'échapper – et c'est bien en ce sens que sa pensée *achève* le monde grec. Les grands Dialogues qu'il écrit après la *République* « n'ont pas d'autre thème que la *non*-vérité », et son rapport à la poésie et au mythe est bien évidemment porté par cet échappement ; par l'intermédiaire des mythes et du rapport à la langue grecque la « pensée métaphysique qui débute doit garder le souvenir de la pensée initiale » (*Parménide*, GA 54, 145). Mais il n'empêche que, pas plus que Parménide ou Héraclite, Platon ne parvient à tirer au clair l'essence de l'ἀλήθεια, et Heidegger va même jusqu'à dire qu'il rate cette lutte originaire.

Ou plutôt – c'est là le second point – il la transforme en lui offrant précisément une perspective : grâce à la visibilité propre à l'Idée, tout vient à se subordonner à l'exactitude du regard eïdétique. Devant une telle merveille, le philosophe ne parvient plus à rentrer dans la caverne ! Porté par la visibilité tranchante de l'idée, il est aveuglé par les ombres et risque tout bonnement d'être exécuté par ses anciens codétenus – ou, pour le dire avec Alain, il ne voit pas encore à quel point « toute ombre est vraie », à quel point c'est le retrait qui porte l'ouvert sans retrait (*Platon*, p. 877).

Le pivot de ce virement est le fait qu'ἀ-λήθεια soit désormais masquée par le principe de visibilité de tout étant qu'est l'Idée et au premier chef par l'Idée de l'Idée, l'Idée du bien (pensée comme la source de possibilité, la δύναμις du *Sophiste*), dont il revient maintenant à l'être humain de garantir la justesse, c'est-à-dire l'exactitude. En ce sens, la philosophie platonicienne « n'est rien d'autre que la lutte que se livrent les deux conceptions de la vérité » (GA 34, 46), la vérité comme désabritement – et qui est elle-même la lutte par excellence – et la vérité comme rectitude (ὀρθότης) et adéquation (ὁμοιώσις) où est vrai l'*énoncé* pour autant qu'il

prend sa juste mesure à même quelque chose de... déjà vrai. Sans changer de nom, l'ἀλήθεια change de visage : elle porte le masque de l'humanité. Désormais, l'homme se place lui-même au centre de l'étant et attend de la constitution d'être de cet étant de « libérer ses possibilités » afin de « mettre en sûreté sa ''vie'' » – c'est la définition de l'humanisme. À l'inverse, pour Heidegger, le propre de cette lutte originaire est qu'elle n'a strictement rien d'humain, qu'elle n'est pas le fruit ou l'expression d'une volonté humaine, fût-elle du plus grand des philosophes. « Tout ce qui advient à l'homme historial résulte d'une dé-cision prise antérieurement et jamais du fait de l'homme lui-même concernant le foyer de la vérité », écrit Heidegger dans son commentaire de l'Allégorie de la caverne (*Questions ii*, p. 161 ; GA 9, 237). C'est la raison pour laquelle la notion de dé-cision *(Entscheidung)*, pensée non plus à l'aune de la volonté de l'homme, mais au rythme des pulsations avenantes de l'estre, deviendra à partir des années 1930 le cœur de la pensée de Heidegger. C'est elle qui permet de voir comment cette ligature ou cette interception de l'ἀλήθεια par l'ἰδέα est le noyau du platonisme au sein de la pensée de Platon (*Apports à la philosophie*, § 109-110).

Nous comprenons par conséquent pourquoi le dialogue avec Platon, s'il a bien eu lieu, n'a jamais pu revêtir la forme d'un traité ni d'un ouvrage. Dans *Être et temps*, Heidegger demandait déjà à la pensée de « se libérer de la grammaire » – à savoir de l'entente catégoriale du λόγος telle qu'elle est mise en œuvre pour la première fois dans le *Sophiste* de Platon. Le chemin pour faire éclater la *grammaire* passe aussi par la dé-struction de la dialectique. Et sur ce chemin d'écriture, Heidegger ne pouvait que retrouver Platon. Ainsi, c'est au moment où lui-même est happé par la forme du dialogue et se met à en écrire, qu'il prend conscience de ce que, pour sa part, Socrate appelait dans le *Ménon* (75d) la *douceur* de la dialectique. Dans sa lettre à Elfride du 23 mars 1945, voici comment il présente ses propres Dialogues :

> Tout à coup j'ai trouvé une forme du dire que je n'aurais jamais osée, à cause déjà du péril qu'il y aurait à imiter de manière apparente les dialogues platoniciens. Je travaille à l'écriture d'un « entretien de la parole » *[Gespräch]* [...]. Le dire de la poésie et celui de la pensée ont atteint ainsi une unité originelle, et tout se met à couler de source, librement. C'est seulement à partir de cette expérience propre que j'ai désormais une entente du mode d'exposition de Platon, et, sous une forme ou une autre, le livre sur Platon auquel je pense pour toi devra bien se réaliser.

Neuf ans plus tard, Heidegger reformule l'enjeu de cette question dans une lettre adressée cette fois à H. Arendt le 10 octobre 1954 :

> Ce que je fais ? toujours la même chose. J'aimerais pouvoir parcourir encore une fois mes travaux sur Platon, commencés en 1924-1925 avec le *Sophiste*, et lire Platon à nouveaux frais. C'est à présent seulement que je commence – tout bonnement – à y voir un peu plus clair et à avoir les coudées un peu plus franches en ce que j'ai toujours cherché. Il n'empêche qu'il demeure laborieux de parvenir à le dire, ce qui, au fond, signifie que même simplement parvenir à le voir réserve encore bien des difficultés. Est-il possible de faire en sorte que la parole puisse retrouver ses marques hors de la dialectique ?

Il n'est pas absurde de voir dans cette dernière question le fil directeur inapparent de tout le chemin de pensée de Heidegger. Au demeurant, si Heidegger n'a finalement jamais écrit son *Platobuch*, c'est aussi parce qu'il savait qu'un petit signe de connivence (un *Wink*) vaut mieux souvent que des discours – et ce fut le cas à l'occasion de la « dernière » parole « publique » de Heidegger. En 1966, dans l'optique de clarifier son engagement politique, Heidegger accorde un entretien à l'hebdomadaire *Der Spiegel*, qui ne sera publié qu'en mai 1976, quelques jours après sa mort. À la question des journalistes de savoir si, à l'époque de l'État technique, l'individu humain ou la philosophie peuvent « encore avoir une influence sur ce tissu d'événements qui doivent forcément se produire », Heidegger fit cette réponse que la postérité, toujours avide de formules, a retenue comme étant l'étrange testament politique de Heidegger :

> Si vous me permettez une réponse brève et peut-être un peu massive, mais issue d'une longue réflexion : la philosophie ne pourra pas produire d'effet immédiat qui change l'état présent du monde. Cela ne vaut pas certainement pour la philosophie, mais pour tout ce qui n'est que préoccupations et aspirations du côté de l'homme. Seul un dieu peut encore nous sauver. Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et dans la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu... [*Écrits politiques*, p. 260].

Mais le cœur de cette pensée (« Seul un dieu peut encore nous sauver ») perd de son caractère énigmatique lorsque nous nous apercevons qu'il s'agit d'abord d'une *citation* masquée de la *République* de Platon. Indépendamment du contexte, la question posée par Socrate va dans la même direction : peut-on donner à l'humanité une éducation à l'excellence susceptible d'orienter la communauté dans une direction moins perverse que celle prônée par les sophistes ? Lisons maintenant la leçon de Platon :

> Socrate : Quel autre sophiste, à ton avis, ou quelles manières particulières de parler et de penser pourraient tenter d'aller à contre-courant pour l'emporter [sur les sophistes et leur manière trop commune d'éduquer] ?

> Adimante : À mon avis, aucune.
> Socrate : Aucune en effet, et ce serait même folie considérable que d'essayer ! Car l'être au monde ne devient pas différent, ne l'est jamais devenu et ne risque donc jamais de le devenir, par une éducation à l'excellence qui serait le contre-pied de celle que pratiquent ces gens-là – je parle, l'ami, *d'un point de vue humain*... quitte, comme dit le proverbe, à garder en réserve la pensée du *divin*. Car il faut bien savoir que tout ce qui parvient, le cas échéant, à être sauvé, c'est-à-dire à devenir tel qu'il doit être, dans l'état présent de la constitution du politique, c'est à la faveur d'un dieu qu'il doit son salut [seule la faveur d'un dieu peut le sauver : θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι] – tu peux le dire sans crainte de te fourvoyer [492d - 493a].

Garder en réserve la pensée du divin... Que la « dernière » parole de Heidegger, elle aussi, s'enracine au cœur d'un des Dialogues les plus emblématiques de Platon est peut-être sa manière à lui, à la fois humble et chafouine, de confesser comme le fit Hölderlin dans sa préface à l'avant-dernière version d'*Hypérion* :

> Je crois qu'à la fin nous nous exclamerons tous : saint Platon, pardonne-nous ! on a gravement péché contre toi !

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – Alain, *Platon*, dans *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

Bibliographie – A. Boutot, *Heidegger et Platon (Le problème du nihilisme)*, Paris, PUF, 1987. – H. France-Lanord, « Platon et Heidegger. Du dialogue à l'entretien de la parole », *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 2010.

→ Abritement. *Alèthéia*. Dialogue. Héraclite. Homère. Langue grecque. Parménide. Pauvreté. Protagoras. Socrate.

Plotin (205-270)

L'ensemble des traités écrits par Plotin et recueillis par Porphyre sous le titre d'*Ennéades* constitue le dernier grand « monument » de la pensée antique. Heidegger, qui n'a cessé de s'expliquer avec la pensée grecque de la haute époque, ne consacre aucun travail important à cet ensemble grandiose : tout juste trouve-t-on, dans les cours publiés, des allusions éparses. Notons d'abord que le néo-platonisme partage en cela le sort des autres pensées du monde hellénistique et romain, le stoïcisme et l'épicurisme. La raison en est simple : en elles ce qui faisait le cœur de la

pensée grecque, « la tentative de dire l'apparition des choses à partir du foyer même de cette apparition » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 33) qu'est l'*alèthéia*, s'est évanouie pour laisser place à la recherche d'une sagesse humaine, ou encore, dans le néo-platonisme, au souci de constituer, sur la base d'un commentaire syncrétique de Platon et d'Aristote, une synthèse systématique.

Chez Plotin, cette construction synthétique est tout entière dirigée par une méditation de l'Un : « C'est par l'un que tous les étants sont étants » (*Enn*. VI, 9). La pensée plotinienne de l'Un est en un sens l'écho de la parole grecque la plus ancienne, celle de Parménide qui lui est transmise à travers Platon, celle aussi qu'Héraclite nomme sobrement : *hen panta*, Un-Tout. Mais ce qui chez Héraclite disait la merveille unitive du *kosmos* s'ouvrant au cœur même de l'étant est devenu principe suprême au regard duquel, selon une interprétation systématique de la participation *(metexis)* platonicienne, tout s'ordonne du plus haut au plus bas. La hiérarchie des étants procédant de l'Un appelle une pensée qui, plutôt que questionnement, est ascèse spéculative ; en elle la structure onto-théologique de la métaphysique prend forme définitivement, devenant le cadre incontesté de toute philosophie. La pensée de Plotin, remarque Heidegger lors de son voyage en Grèce, « a façonné l'horizon dans lequel se produisirent le déclin et la fin de l'hellénisme et à partir duquel sa physionomie si longtemps masquée devait s'inscrire dans les siècles suivants » (*Séjours*, p. 33). Ainsi s'explique l'immense postérité de Plotin dans toute la pensée médiévale, arabe et latine.

Le néo-platonisme, dit Heidegger dans un cours de 1921, témoigne d'une « orientalisation », voire déjà, vraisemblablement, d'une christianisation (GA 60, 171) de l'élément grec. L'élément oriental désigne cet arrière-plan historique où s'est faite la synthèse de l'enseignement des écoles grecques et du monde qui a donné naissance au christianisme, monde lui-même déjà travaillé en profondeur par la langue grecque depuis l'hellénisation de la Judée. Il est remarquable que dans ce cours, consacré en partie à saint Augustin, le néo-platonisme n'est évoqué que pour mieux isoler de son imposante architecture onto-théologique le sens proprement factif de la vie chrétienne, comme vie en vue du Salut.

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974.

→ Augustin. Ontothéologie.

Poésie

Un journaliste s'est indigné un jour dans *Le Monde des livres* d'« une surestimation abusive du rôle des poètes » chez Heidegger jugé par ailleurs « extraordinairement confus et brumeux ». Étonnante inconséquence qui se drape dans l'indignation, mais qui n'a rien de surprenant (même dans un journal consacré aux « livres »), dès lors que nous osons « penser une bonne fois l'impoétique de notre séjour dans le monde » (Heidegger, « L'habitation de l'homme »), ce qui va de pair avec un devoir qui engage l'ensemble du travail de Heidegger et que nous pouvons trouver ainsi formulé : « Il faut que le rapport de la poésie à notre aître se transforme » (GA 75, 80). Cela veut dire notamment : « *libérer la poésie de la littérature* » (« Remarque avant une lecture de poèmes », *Exercices de la patience*, n° 3/4, p. 146 ; voir aussi GA 8, 139). Mais dans la mesure où il s'agit d'un véritable rapport dans lequel poésie et aître humain se tiennent mutuellement, la transformation du rapport n'est pas possible sans une transformation de l'une et de l'autre. Pour Heidegger, on le voit, la poésie n'est pas une affaire culturelle parmi d'autres – la poésie, dit-il au début du cours sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* :

> Ce n'est pas un jeu, le rapport à elle n'est pas une détente ludique dans laquelle on s'oublie, c'est l'éveil et la concentration de l'aître le plus propre de l'individu, grâce à quoi il se ressource au plus profond de son *Dasein* [GA 39, 8].

Penser que la poésie met en jeu l'existence même de l'homme, voilà ce qui paraît abusif aux agents de l'« affairement littéraire » que décrit Heidegger au début de *« ... poétiquement habite l'homme... » (Essais et conférences)*. Pour apprécier ce qu'a d'étonnamment réel le propos de Heidegger, il est bon de se rappeler que dans l'extrême détresse, la poésie fut pour d'aucuns l'urgence même. Un mercredi d'août 1941, Etty Hillesum a consigné dans son journal des phrases qui ne laissent pas de donner le vertige :

> Un poème de Rilke est aussi réel, aussi important qu'un garçon qui tombe d'un avion, mets-toi bien cela dans la tête. Tout cela, c'est la réalité du monde, tu n'as pas à privilégier l'un aux dépens de l'autre [*Une vie bouleversée*, p. 52].

Que tout philosophe, parce que la question qu'est à lui-même l'être humain est au cœur de son travail, ait à s'occuper intensément de poésie, cela ne devrait plus nous scandaliser. Faut-il trouver Platon brumeux parce qu'il consacre presque deux des dix livres de la *République* à la poésie ? Sans surestimation abusive, c'est le même Platon qui déclare au livre X (607 b) qu'« un différend existe de longue date entre la philosophie et l'art des poètes (ποιητική) ».

Mais en quoi ce différend (διαφορά) peut-il être de longue date, alors que c'est Platon en personne qui a institué la philosophie ? Pour le comprendre, il faut savoir que Platon s'explique ici avec la plus ancienne parole grecque, la parole mythique des poètes. En Grèce, en effet, c'est dans la poésie qu'a d'abord été recueillie la vérité, c'est-à-dire l'ἀλήθεια, le dévoilement de l'être dans l'ouvert sans retrait. Ainsi chante par exemple Hésiode au début de la *Théogonie* lorsqu'il reçoit des Muses un rameau de laurier (v. 31-34) :

> [...] puis elles soufflèrent en moi la parole
> inspirée, pour que je nomme la gloire de ce qui sera comme de ce qui a été,
> m'invitant à célébrer de mes hymnes la race des bienheureux qui toujours sont.

Quand Heidegger écrit dans *Hölderlin et l'aître de la poésie* que « La poésie est la fondation de l'être dans la parole » (*Approche de Hölderlin*, GA 4, 41), il faut avoir présent à l'esprit qu'il est en dialogue non seulement avec Hölderlin – comme dans toute sa pensée à partir des années 1930 (à vrai dire, dès 1918, il écrit le 30 août à son épouse : « Hölderlin m'apparaît en ce moment comme une expérience nouvelle – comme si je m'en approchais de manière tout à fait originale pour la première fois ») –, mais en dialogue avec Hölderlin, lui-même en dialogue avec l'institution grecque de la parole dans le dire des poètes.

Dans le troisième cours où la poésie a vraiment fait son entrée au cœur de son enseignement, celui d'*Introduction en la métaphysique* de 1935, Heidegger souligne à propos de la première déclosion de la vérité de l'être comme φύσις que :

> Ce n'est pas des phénomènes naturels que les Grecs ont commencé à éprouver ce qu'est la φύσις, mais bien plutôt à l'inverse : c'est sur le fond d'une expérience fondamentale poétique et pensante de l'être que s'est ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer φύσις [GA 40, 17].

Dans le même cours, il explique à propos du rapport de l'être et de l'apparence qui est un des leitmotivs de toute la réflexion philosophique :

> Pour la pensée des premiers penseurs grecs, l'unité et l'antagonisme de l'être et de l'apparence avait une puissance originelle. C'est pourtant dans la poésie tragique grecque que tout cela a été présenté de la manière la plus haute et la plus pure. Pensons à l'*Œdipe-Roi* de Sophocle [GA 40, 113-114].

Nous comprenons ainsi, pour répondre à une question que Heidegger se pose lui-même, de quel droit il nomme « si volontiers ensemble les penseurs et les poètes », et pourquoi Platon parle quant à lui d'un *vieux* différend (*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 94). Avec les penseurs qu'on finira par nommer « présocratiques » et que Heidegger préfère appeler « matinaux », ce différend se poursuit encore, mais selon une inflexion autre par rapport à l'instauration grecque du monde dans ce qui ne s'appelait guère à l'époque « poésie » (ποίησις), mais plutôt *chant* (ἀοιδή) ou μῦθος au sens où, explique W. F. Otto dans des pages sublimes : « *Mythos* signifiait originellement la parole vraie, le discours qui vaut absolument, le discours de ce qui *est* » (*Essais sur le mythe*, p. 66).

Toujours dans le cours d'*Introduction en la métaphysique*, après un passage saisissant que Paul Celan a soigneusement relevé et où Heidegger dit qu'on ne peut *savoir qui est l'être humain* qu'en saisissant en quel sens originaire il *dichtet* (poétise ou dit en poème), il est écrit :

> Le penser de Parménide et d'Héraclite est encore poétique, c'est-à-dire ici : philosophique, et non scientifique. Mais parce que dans cette pensée poétisante *[dichtendes Denken]* la pensée a le primat, la pensée sur l'être de l'homme prend aussi sa direction et sa mesure propres [GA 40, 153].

Ainsi, comme dit Jean Beaufret dans « Héraclite et Parménide », nous assistons au matin de l'Occident à « la plus étrange merveille », à savoir que

> poésie et pensée puissent en venir parfois à se retrouver et à se rejoindre, à se rencontrer pour s'entendre en ce premier matin où les mots sont encore des signes. « Le Maître dont l'Oracle est à Delphes, dit l'Éphésien, ne dévoile ni ne cèle : il fait signe » [*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 51].

Si une telle rencontre est ici possible, c'est que la parole ne parle pas encore métaphysiquement dans le cadre de la structure énonciative qu'esquisse Platon dans le *Sophiste*, que théorise Aristote dans sa « Logique » (l'*Organon*) et qui sera grammaticalement fixée à Alexandrie à

partir d'une certaine lecture de Platon et d'Aristote. Ce qui est donc en jeu dans le différend, c'est l'essence même de la parole telle qu'elle se déploie de longue date pour recueillir l'être dans son ouverture sans retrait. Au moment où est entériné le bannissement de la poésie hors de la Cité (*Rép.* X, 607 b), Platon dit d'ailleurs que « c'est notre λόγος qui nous le commandait ». Le sort réservé à la poésie va de pair avec la mutation dans l'essence du λόγος qui advient avec la fondation platonicienne de la pensée comme philosophie, même si chez Platon lui-même, peut-être le moins « platonicien » des penseurs, tout n'est pas si simple. Comme dit Heidegger : « *Platon* dit ses ''mythes'' en poèmes *[dichtet seine "Mythen"]* » (GA 50, 104). Dans la 4e conférence sur *Les Principes de la pensée*, il parlera également de Platon comme du « maître-poète de la parole pensante » (GA 79, 132).

À présent, il est en tout cas établi que la poésie ne fait pas soudainement irruption dans la pensée de Heidegger, comme s'il était pris tout à coup d'une nouvelle passion. La poésie, dans son rapport à la philosophie, rythme en sourdine toute l'histoire occidentale de la pensée en tant qu'histoire de l'« appartenance réciproque de l'être et de la parole » (GA 5, 74 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 98). C'est cette appartenance que Heidegger pense comme *Entsprechen* (correspondance) dans la conférence *Qu'est-ce donc que cela – la philosophie ?*, dont il ne faut dès lors pas s'étonner de la voir s'achever sur le fait, dit Heidegger, que « notre entretien qui médite la philosophie est nécessairement amené à situer le rapport entre penser et poétiser ». C'est à la lumière de la même nécessité qu'il faut lire toute la méditation sur le voisinage de la pensée et de la poésie, par exemple dans *Sur le commencement* (GA 70, 147-168), de manière très développée dans *Das Ereignis* (GA 71, 275-342) et ramassée à l'extrême dans l'opuscule *À l'expérience de penser*, ou encore dans *Acheminement vers la parole*, où nous lisons notamment que : « Ce voisinage traverse et régit partout notre séjour sur cette Terre, et dans ce séjour, notre pérégrination » (p. 169 s. ; GA 12, 174 s.).

La question toutefois se pose de savoir en quel sens il s'agit réellement d'une nécessité *(Notwendigkeit)*. Dans *Sur le commencement*, Heidegger écrit dans un paragraphe sous-titré « Penser et poétiser » :

> Où le cours de la pensée de l'histoire de l'estre a-t-il mené dans sa première nécessité ? Au bord d'une béance dont l'à pic s'est ouvert en tant que « fin » de la métaphysique, dont la portée sans

> pont fait signe de l'autre côté, en direction du sommet qu'est l'autre commencement de la fondamentation de la vérité de l'estre.
> La pensée de l'histoire de l'estre entreprend la préparation de l'initial en l'autre commencement ; c'est faire le saut en lui. Une telle pensée prépare un dire poétique qui a déjà eu lieu dans les Hymnes de Hölderlin, c'est-à-dire qui se déploie de manière vraiment initiale [GA 70, 155-156].

La nécessité dont il s'agit dans le voisinage de la poésie et de la pensée est une urgence *(Not)* qui se révèle à partir de l'histoire de l'estre au moment où vire *(wenden)* en elle quelque chose de décisif dans la mesure où la métaphysique est parvenue en sa « fin ». Dans des réflexions à propos de son cours de 1944 qui fut interrompu dès la deuxième heure par les nazis et qu'il avait intitulé *Introduction à la philosophie* (avec comme sous-titre historial : « Penser et poétiser »), Heidegger écrit que « c'est à partir d'une urgence *[Not]* à peine perçue qu'il est nécessaire *[nötig]* de rendre attentif à la pensée et à la poésie par quelques indications » (GA 50, 136). Cette urgence est celle de l'autre commencement de la pensée qui ne peut se préparer que si est frayée la voie à un mode du dire autre que la parole métaphysique qui est déterminée de manière prédicative comme énoncé de quelque chose à propos de quelque chose (λέγειν τι κατὰ τίνος, écrit Aristote dans le *Peri hermènéias*). Cette parole prédicative, dont la logique s'est occupée de fixer de manière non équivoque les règles d'énonciation et de concaténation, est orientée depuis Platon et Aristote sur l'étant et se meut dans une entente métaphysique de l'être pensé à partir de l'étant. En énonçant quelque chose à propos de quelque chose, la parole métaphysique est chaque fois une parole qui cherche à cerner l'étant en le délimitant (c'est l'horizon de l'ὁρισμός grec) ou à s'en saisir dans la représentation (c'est la visée moderne du concept). À l'époque où ce mode de penser et d'énoncer est parvenu à sa fin, à l'époque du nihilisme achevé, donc, Heidegger entreprend quant à lui de s'y prendre autrement pour penser, parce qu'il ne pense plus l'être comme sommet de l'étant, mais à partir de l'*Ereignis* (avenance). Parce que cette pensée n'est pas fixée sur un étant, elle ne peut plus parler en mode énonciatif et doit renoncer à la logique, pour apprendre une autre rigueur, d'une exigence abyssale, en ceci que la parole de la pensée de l'autre commencement ne peut plus faire fond sur rien d'étant.

Dans la première moitié des années 1940, c'est cette autre modalité du dire qui porte la parole dès lors qu'elle se fait le répondant *(Ant-wort)* de l'*Ereignis* que Heidegger tente de nommer *die Dichtung* (la « poésie »), conscient de s'aventurer ici dans des parages inconnus : « Mais ce qu'est la

Dichtung, nous ne le savons pas encore », écrit-il dans le texte *Das Wesen der Philosophie* (p. 24) qui, avec les pages intitulées « *Die Dichtung* / Φιλοσοπία – Ποίησις / *Das Gespräch* », constitue l'ensemble actuellement le plus développé et le plus étonnant sur cette modalité neuve du dire qu'est la *Dichtung*. Il est peu probable qu'il soit encore vraiment possible de traduire ici *Dichtung* par notre mot grec « poésie », dans la mesure où la *Dichtung* telle que l'entend alors Heidegger parle à la fois sur le mode du chant (tel que cela s'est produit avec Hölderlin) et sur celui de la pensée (tel que Heidegger l'entreprend), même si les deux modes « ne sont jamais identiques » (voir GA 7, 137 ; *Essais et conférences*, p. 163).

Diction, qui signifie d'abord « manière de dire », serait une possibilité pour traduire ici *Dichtung*, à condition toutefois de ne pas s'en emparer comme d'un concept arrêté, car la *Dichtung* (qui signifie dans l'allemand le plus courant la « poésie ») au sens où l'entend Heidegger est un mot qui doit garder toute la souplesse et la mobilité propre à une parole qui parle à partir de la mouvementation de l'*Ereignis*. « Suivant son aître, dit Heidegger dans *Das Ereignis*, un mot de l'histoire de l'estre, qui doit sans cesse nommer l'initial et l'avenance, ne peut pas et ne doit jamais avoir une signification unique. Et ceci n'est pas un défaut » (GA 71, 294). La même chose vaut pour tous les mots fondamentaux chez Heidegger (*Geschichte*, *Ereignis*, *Ding*, *Erde*, *bauen*, *wohnen*, etc.), qui sont des mots très simples (« histoire », « événement », « chose », « terre », « bâtir », « habiter »), auxquels il aura prêté une écoute d'une invraisemblable audace poétique et pensante. Dans les considérations préliminaires pour la « préparation à l'écoute de la parole de la poésie » au seuil du cours de 1941/1942 consacré à l'hymne de Hölderlin « Mémoire », Heidegger insiste sur la manière décisive dont la « parole d'un mot et le dire *sont* par eux-mêmes plurivoques » (GA 52, 15), à la différence de la langue déterminée par l'« univocité de la ''logique'' » et plus encore, dit ailleurs Heidegger, par l'actuelle uniformité de la logistique qui porte à son aboutissement la « monotonie de l'unique langue où se nivelle – bientôt sans exception – tout Dire : la langue informatique du ''computer'' » (« L'habitation de l'homme », p. 154). « Chaque poème est l'antiordinateur, même le poème écrit à l'ordinateur », dit un jour Celan et il est clair que sa grande familiarité depuis son plus jeune âge avec la parole des poètes a rendu Heidegger particulièrement attentif dans sa propre écriture à cette essentielle plurivocité de toute parole qui est une vraie parole. En

s’aventurant dans cet espace non conceptualisable de résonances sans cesse renouvelées, en se mettant à l’écoute de ce qu’il appelle dans le dernier texte d’*Acheminement à la parole* la mouvementation en laquelle la Dite se met en chemin vers la parole (*die Be-wëgung* qui est l’avenance même et dont l’inépuisable mise en chemin est le sens propre de l’in-itial) – bref, en donnant lieu à la parole hors catégorie dans sa liberté la plus exigeante et la plus précise, Heidegger s’est approché sans doute de ce qu’il nomme *« der Dichtungscharakter des Denkens »* dans un aphorisme de *À l’expérience de la pensée*, que J. Beaufret traduit ainsi : « Que la pensée soit poésie demeure encore sous le voile » (*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 225).

Quant à la traduction de *Dichtung* par « diction », même si elle n’est ni toujours possible ni toujours souhaitable, elle a au moins pour mérite de faire signe en direction de ce que dit en allemand le mot *Dichtung*. Comme l’explique Heidegger dans l’importante « Méditation préliminaire : poésie et parole » qui ouvre le cours de 1934/1935 sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* :

> *Dichten* vient de l’ancien haut allemand *tithôn*, et est en rapport avec le *dictare* latin, qui est une forme fréquentative de *dicere* = dire. [...] Ce mot a la même racine que le grec δείκνυμι. Cela veut dire : montrer, rendre quelque chose visible, manifeste ; non en un sens général, mais sur la voie d’un montrer particulier [GA 39, 29].

Dans un genre un peu autre, avec une concision poétique extrême, il se trouve que Charles Olson écrivit à la fin des années 1950 un poème entier en un seul mot :

> *One Word as the Complete Poem*
> *dictic*

La *Dichtung* n’est pas le contraire de la prose, « car la prose est tout aussi bien diction. Le parler de la prose n’est rien de prosaïque. C’est pourquoi la vraie prose est aussi rare que la haute poésie *[Poesie]* », dit Heidegger, dans la « Remarque avant une lecture de poèmes » (voir aussi GA 12, 28). En tant que diction, la poésie est la dimension de monstration en laquelle toute parole advient comme parole. « En conséquence, dit Heidegger dans *Approche de Hölderlin*, jamais la diction ne reçoit la parole comme une matière à œuvrer et qui serait présente à sa disposition, mais c’est au contraire la diction qui commence par rendre possible la parole » (p. 55 ; GA 4, 43). C’est pourquoi, dans le cours où pour la première fois Heidegger parcourt le chemin qui remonte de l’essence du langage comme logique à

l'aître poétique de la parole, dans le cours du semestre d'été 1934, Heidegger écrit :

> La parole dans son jaillissement original est la parole de la poésie.[...]
> La vraie poésie est la parole de cet être qui nous a été depuis longtemps déjà dit dans une parole portant loin au-devant de nous, et que nous n'avons encore jamais rejoint [*La Logique comme question en quête de l'aître de la parole*, GA 38, 170].

Dans *La Parole d'Anaximandre*, c'est à partir d'une telle entente de la poésie comme diction de la parole elle-même qu'il formule le rapport entre poésie et pensée :

> La pensée est la guise en laquelle jaillit originalement le dire en poème *[Dichten]*. C'est en elle seulement que la langue parvient à la parole, c'est-à-dire à son aître. La pensée dit la dictée *[Diktat]* de la vérité de l'être. La pensée est le *dictare* en son jaillissement original. La pensée est la diction primordiale *[Urdichtung]* qui précède toute poésie *[Poesie]* et aussi tout ce qui a trait à la diction dans l'art *[das Dichterische der Kunst]*, dans la mesure où celui-ci se fait œuvre dans la sphère de la parole. Tout dire en poème *[Dichten]* en ce sens large aussi bien qu'au sens plus réduit de la poésie *[Poesie]* est en son fond un penser. C'est dans la diction de son aître, que la pensée prend en garde le règne de la vérité de l'être [GA 5, 328 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 396].

Encore tout ébranlé par le surgissement à Muzot de la fin des *Élégies de Duino* et des *Sonnets à Orphée*, Rilke écrit le 12 avril 1923 à M. Sizzo-Noris Crouy : « Je n'ai pu qu'accueillir avec une pure docilité la dictée *[Diktat]* de cet afflux intérieur... » Nombre sont les poètes qui nomment cette dictée de la parole elle-même que les Grecs éprouvèrent en leur temps comme inspiration de la Muse où c'est la μουσική qui met rythmiquement en branle le chant, la danse et la musique. Quant à Heidegger, c'est dans *L'Origine de l'œuvre d'art* (GA 5, 60-61) qu'il a pour la première fois précisé le sens de cette dictée qu'est la poésie entendue « au sens large » (*die Dichtung* comme diction de la parole) qu'il faut distinguer du « sens étroit » (*die Poesie* au sens des poèmes qu'écrivent les poètes). Au sens large, la poésie est *« lichtender Entwerfen der Wahrheit »*, ce qui signifie la manière dont la vérité se projette, c'est-à-dire se jette au-devant (des hommes) dans un mouvement de déclosion. La poésie a ainsi trait au déploiement de la vérité comme ouvert sans retrait, ce qui n'est pas sans rappeler le sens premier de la ποίησις grecque que Heidegger a de nombreuses fois commenté et dont il dit par exemple dans *Achèvement de la métaphysique et poésie* : « Pensé de manière grecque, l'étant est ce qui vient en présence, qui, en tant que tel, vient se tenir hors de tout retrait.

Ποιεῖν, c'est amener quelque chose à ressortir dans sa venue en présence hors retrait » (GA 50, 112). L'accent ne porte donc pas sur le faire et la fabrication, mais sur l'entrée en présence de l'étant qui sort du retrait (« à partir de ce qui n'est d'abord pas étant, mener ensuite dans l'être, voilà ποιεῖν », dit Platon dans le *Sophiste*, 219 b).

Heidegger est demeuré toute sa vie en dialogue avec cette entente de la ποίησις dont on trouve une formulation plus originaire encore dans le fragment 112 d'Héraclite. « C'est seulement si nous pensons ποιεῖν et ποίησις de manière grecque, c'est-à-dire en les référant à l'ἀλήθεια, que nous pouvons pressentir comment ce que nous nommons ''poétiser'' *("Dichten")* a pu être pensé par les Grecs comme ποίησις », dit-il (GA 50, 113). Toutefois, il est aussi le premier à se libérer de la ποίησις, parce qu'il ne pense plus l'ἀλήθεια comme suspension du retrait dans l'ouvert, mais à partir de la vérité de l'être dans l'entre-appartenance de l'abritement et du désabritement. Ainsi, le projet de la vérité en sa déclosion, que Heidegger nommera bientôt « histoire de l'être », ne découvre l'étant qu'à la faveur d'une mise à couvert de l'être en son retrait. L'être humain a part à cette histoire (histoire au sens où se destine et s'adresse la vérité de l'être) en ceci qu'il a à prendre en garde le retrait de l'être à la faveur duquel se déclôt ce qui est. C'est en particulier par la poésie qu'il peut donner lieu à cette histoire, dans la mesure où la poésie est la parole la plus simple entre toutes qui, dans la pudeur de sa retenue, est à même de *dire rien*, abritant ainsi l'être même en son initiale avenance. La poésie n'accapare pas l'étant, elle ne l'explique pas ni ne l'arraisonne : elle laisse *être*. C'est en ce sens que Heidegger écrit en 1941-1942 :

> Le contre-aître de la poésie est la planification.
> L'homme habite en poète –
> donc encore même quand il ne fait que planifier ; c'est-à-dire qu'il « habite » ainsi *impoétiquement* et cela veut dire : dans l'*empêchement à aître* poétiquement [GA 71, 321].

« Planification » est à cette époque un des mots grâce auxquels Heidegger nomme le déchaînement sans mesure de la fureur totalitaire qui, dans l'oubli total de l'être, s'empare de la totalité de l'étant pour en totaliser le maximum de puissance au moyen du calcul et de l'organisation. L'homme pris dans ce déchaînement n'habite pas la terre, mais occupe la planète de manière « impoétique », dit Heidegger, en reprenant ce mot rencontré dans un poème de Hölderlin (« Le plus proche meilleur ») où

figurent des variantes : *unendlichen* (infini), *unfriedlichen* (sans paix), *unbündigen* (sans lien) et *unbändigen* (intenable, effréné, indocile). Ces quatre variantes que Heidegger a plusieurs fois évoquées (GA 4, 126-127 ; GA 75, 199, *Exercices de la patience*, nº 3/4, p. 152) disent chacune à leur manière la négation de toute mesure : par la négation de la finitude l'homme ne peut se trouver en paix et se déchaîne de manière effrénée. En tant que diction qui abrite l'être en sa dictée, le dire poétique, en revanche, « est, au sens le plus rigoureux du terme, la prise de mesure *[Maß-Nahme]* par laquelle seule l'être humain reçoit la mesure de son aître dans toute son ampleur » (GA 7, 200 ; *Essais et conférences*, p. 235). Parce qu'« elle doue d'authenticité notre séjour » (Mallarmé) et déploie la dimension de l'habitation pour cet être qui *en son aître* parle en ceci qu'il parle en poème, la poésie n'est pas une activité parmi d'autres que certains hommes peuvent pratiquer ou non. C'est bien poétiquement qu'habite l'être humain, recueilli qu'il est dans le dire initial de l'être, étant ainsi : le poème initial de l'estre (*« angefangenes Gedicht des Seyns »* dit Heidegger dans *À l'expérience de penser*).

Telle est l'éthique de Martin Heidegger, si on tient à dire en grec (ἦθος) ce qu'il nomme avec une sobriété hölderlinienne, d'une manière qui n'est plus grecque : *habiter poétiquement*.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I et III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973, 1974. – M. Heidegger, « Remarque avant une lecture de poèmes », « L'habitation de l'homme », *Exercices de la patience*, nº 3/4, Paris, Obsidiane, 1982 ; *Das Wesen der Philosophie*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, *Jahresgabe* 1987 ; *Die Dichtung* / Φιλοσοφία – Ποίησις / *Das Gespräch*, *Études heideggeriennes*, nº 19, Berlin, Duncker & Humblot, 2003. – Hésiode, *Théogonie*, trad. A. Bonnafé, Paris, Rivages Poche, coll. « Petite Bibliothèque », 1996. – E. Hillesum, *Une vie bouleversée*, trad. Ph. Noble, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1995. – Ch. Olson, *The Collected Poems*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1997. – W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, trad. P. David, Mauvezin, TER, 1987.

Bibliographie – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987. – J. Beaufret, « L'Entretien sous le marronnier », dans R. Char, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll.

« Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 1137-1143. – F. Fédier, « n.d.t. » et « Hölderlin Révolution Modernité », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres - Archimbaud, 1995. – F. Midal, *Pourquoi la poésie ?*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010. – D. Pierson, « Sur l'habitation poétique de l'homme », *Études heideggeriennes*, n° 6, Berlin, Duncker & Humblot, 1990, p. 107-113. – G. Zaccaria, *L'etica originaria. Hölderlin, Heidegger e il linguaggio*, Milan, Egea, 1992 ; *Hölderlin e il tempo di povertà*, Como-Pavia, Ibis, 2000.

→ Artaud. Bachmann. Bâtir. Benn. Bespaloff. Bonnefoy. Celan. Char. Ciel. Eichendorff. Eschyle. Éthique. Fourcade. France. Garcia Lorca. George. Georgiades. Grammaire. Habiter. Hebel. *Heimat*. Hölderlin. Homère. Image. Jaccottet. Jünger (F. G.). Kaschnitz. Langue grecque. Langue maternelle. Logique. Logistique. Machado. Mallarmé. Meyer. Monchoachi. Mörike. Muse. Mythe. Nerval. Novalis. Oppen. Paz. Peuple. Pindare. Poésie grecque. Rilke. Rimbaud. Russie. Saint-Exupéry. Sappho. Sophocle. *Sprache*. Stétié. Stifter. Topologie (de l'Estre). Trakl. Valéry. Voisinage de la poésie et de la pensée. Zvétaieva.

Poésie grecque

Heidegger n'a cessé de lire la poésie grecque. Cette profonde intimité est décisive dans son entente du grec au moins autant que sa connaissance de la philosophie grecque. Heidegger lit – et traduit – les poètes grecs en portant une constante attention à la façon dont ils parlent et pensent. Cela explique pourquoi il parvient à révolutionner l'entente de la poésie sans l'aborder à aucun moment à partir de concepts propres à la philosophie. C'est ainsi qu'il voit de quelle façon *proprement poétique* les poètes grecs furent saisis par ce qui fit le commencement grec. Le « coup d'envoi grec » touche les poètes non moins que les philosophes de la Grèce. La lecture de Hölderlin fut ici décisive, et dans le premier cours qu'il consacre à la poésie, en 1934-1935, Heidegger écrit dans *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* :

> L'instauration de l'estre s'est accomplie pour le *Dasein* occidental chez Homère, que Hölderlin nomme le « poète de tous les poètes » [GA 39, 184].

Homère donc – et non pas Thalès... Dès le semestre suivant, en plein cœur d'un cours consacré à Parménide *et* Sophocle, il revient sur cette instauration primordiale :

> [...] la grande poésie, grâce à laquelle un peuple entre dans l'Histoire, engage la configuration où se forge sa langue. Avec Homère les Grecs ont donné le jour à cette poésie et ils en ont fait l'épreuve. La manière dont leur langue parlait était manifeste à leur *Dasein* comme irruption en l'être, comme configuration où s'ouvre l'étant [GA 40, 180 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 176].

La poésie grecque répond donc aussi du commencement grec, réponse avec laquelle Heidegger n'a cessé d'ouvrir un dialogue – et là où *Être et temps* s'ouvrait avec une citation du *Sophiste* de Platon, *Besinnung*, le maître livre écrit dix ans plus tard, s'ouvrira avec trois citations de Périandre, Eschyle et Pindare. Mais si le commencement de la pensée occidentale a bien « été préparé par la poésie » (lettre à E. Fink du 30 mars 1966), cela ne signifie pas que la poésie grecque aurait « balbutié » au sujet de l'être avant que les philosophes n'aient la bonne idée de se mettre à en parler « rationnellement ». En tant que poésie, la poésie grecque ne prend pas l'être pour thème mais, en tant que grecque, elle est déjà située dans l'espace de manifestation de l'être ; elle est parole qui montre et manifeste. Cependant, la poésie ne parle pas selon la détermination aristotélicienne du dire comme λέγειν τι κατὰ τίνος, comme « dire quelque chose sur quelque chose » :

> [...] on constate la nature foncièrement non-poétique de l'entente grecque de la langue. Et pourtant, pas de plus haute poésie qu'en Grèce ! Une chose pourtant est sûre : la conception du dire comme énoncer bloque l'accès à la compréhension de l'essence de la poésie. Comme document, il suffit de lire la *Poétique* d'Aristote [*Questions iv*, p. 270].

En deçà de la *Poétique* d'Aristote, Heidegger rouvre l'accès à la poésie grecque comme parole qui montre en repensant à neuf le verbe ποιεῖν – dont la traduction par « faire », « fabriquer » ou « créer », qui se prépare dès l'époque de Platon et d'Aristote, va au rebours de toute entente de la poésie comme telle. Heidegger ne comprend la poésie ni comme ce qui se fait à partir d'une « idée » ou d'une histoire, ni comme ce qui est inventé à partir d'impressions personnelles. L'accès à une entente plus originelle du verbe ποιεῖν se fait en se mettant à l'écoute du fragment 112 d'Héraclite : ποιεῖν implique ποιεῖν κατὰ φύσιν, la « poésie » porte au paraître en suivant le mouvement d'éclosion de ce qui pointe :

> Pour les Grecs aussi le fait de poétiser est une ποίησις – un « faire » – mais, à proprement parler, ce qui est fait est ce qui est porté au-devant *[das Hervorgebrachte]*, au sens où, dans la parole dite en poétisant, cela apparaît et vient à paraître et, dès lors, ne cesse plus de rayonner de façon neuve dans la parole [GA 55, 367].

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – J. Beaufret, « L'athéisme et la question de l'être », *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974.

→ *Antigone*. Archiloque. Eschyle. Georgiades. Hölderlin. Homère. Mythe. Pindare. Poésie. Reinhardt. Sappho. Sophocle. *Sprache*. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Politique et *Polis*

Heidegger aborde la « politique » de manière neuve : à partir de la question du lieu d'être propre à une humanité, ce lieu qui reçut en Grèce le nom de *polis*. Sa pensée s'extrait donc de la politique au sens courant du terme (comme organisation des rapports humains à partir du pouvoir d'un principe souverain). Il interprète ce qui a trait à la *polis* en entendant le mot grec comme lieu des possibilités propres aux êtres humains qui vivent ensemble.

C'est à l'époque où il a déjà pris la mesure des conséquences désastreuses de son engagement comme recteur en 1933, et où la monstruosité du régime nazi se manifeste en ce qu'elle a de propre, que Heidegger creuse les ressources que réserve encore le mot grec. À partir du milieu des années 1930, la pensée de la *polis* répond donc à l'urgence de sortir de la politique comme technique de domination, sans cependant déserter la question brûlante de l'actualité « politique » en se réfugiant dans un idéal antique. La *polis*, telle que l'interroge Heidegger, ou plutôt en direction de laquelle il questionne, n'est pas une forme de communauté qui aurait déjà existé, mais le nom pour *le lieu d'être* d'une humanité enfin comprise à partir du *Dasein* : « Elle n'est ni seulement État *[Staat]*, ni seulement ville *[Stadt]*, mais d'abord et véritablement ''le site'' *[''die Statt'']* : le lieu *[die Stätte]* où a lieu le séjour de l'être humain historial au beau milieu de l'étant », écrit Heidegger (GA 53, 101) en travaillant toutes

les ressources, y compris homophoniques, de sa langue. Et si le mot *polis* est bien grec, ce lieu d'être reste cependant encore à venir.

Parce que Heidegger pose la question de la *polis* comme lieu des possibilités qui, pour l'être humain, sont chaque fois inédites et singulières, il ne présente pas de doctrine sur un régime idéal. Autrement dit, le questionnement rétrocède en deçà de la question de la constitution idéale vers le lieu d'être encore impensé propre aux êtres humains. Pour cette raison, Heidegger n'expose à aucun moment une théorie politique neuve pas plus qu'il ne se fait le promoteur d'une doctrine politique déjà existante. Avant 1933, Heidegger est notoirement « apolitique » et, depuis que les penseurs sont sommés de s'« engager », c'est-à-dire de prendre parti, on lui a reproché de ne pas défendre clairement une position politique au sens courant du terme. Des classifications scolaires en font tantôt un communautariste (Heidegger ne souligne-t-il pas l'appartenance de tout être humain à un peuple ?), tantôt un libéral (le *Dasein* n'est-il pas chaque fois un être singulier ayant des possibilités propres ?).

Ces hésitations masquent en réalité que la façon dont Heidegger aborde le politique rompt avec toute la tradition occidentale. À partir de la faute de 1933, Heidegger se met à penser le mot *polis* tout en voyant apparaître l'écart entre son sens véritable et la dégénérescence de la politique comme principe de domination qu'exerce le pouvoir. Quand Heidegger devient recteur en 1933, il considère encore en partie la politique comme l'action efficiente qui agit sur une communauté. La manière dont le recteur croit pouvoir réformer l'université et redonner au travail universitaire une profondeur et un statut propres en sont l'illustration. L'impossibilité de mener librement à bien cette réforme le conduit à démissionner l'année suivante (avril 1934). Avec l'échec du rectorat, Heidegger voit poindre ce qui est impensé et qu'il est urgent de penser, soit aussi la façon dont la politique va de pair avec la puissance inconditionnée, ce qui n'est pas sans rapport avec la « suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre » telle qu'il en parle en cours, devant ses étudiants, en 1935 (*Introduction à la métaphysique*, GA 40, 41). Cela requiert de penser ce que peut être la politique par-delà son déploiement technique : il s'agit donc aussi de se déprendre de l'habitude de penser en termes de domination. Comme le remarque F. Fédier dans *Heidegger. Anatomie d'un scandale* :

> La conséquence rigoureuse est qu'une fois l'erreur reconnue, le travail doit d'abord *revenir* sur ce qui a rendu l'erreur possible – en d'autres termes, Heidegger doit changer sa pensée. [Non

pas changer de pensée, car la pensée n’est pas un instrument] [p. 237].

Durant le national-socialisme, Heidegger peut constater tout ce qu’implique un déploiement inconditionné de la puissance politique. La question devient à la fois : comment est-il possible que la politique soit désormais réduite à la domination ?, et : que suppose la politique au sens véritable du mot ? Heidegger ne quitte donc pas la question politique mais la renouvelle de sorte qu’elle n’est plus identifiable à partir des termes habituels. Dans les Temps nouveaux, la politique est pensée comme ce qui commande une communauté de façon à l’organiser grâce à un principe d’ordre. Autrement dit, ce que nous nommons « politique » se réfère à la domination. Ainsi la politique n’est plus que *le moyen* d’assurer le rayonnement d’une certaine organisation, laquelle varie selon le principe ordonnateur soutenu par une doctrine politique (communisme, maoïsme, libéralisme, communautarisme, etc.). Chacune de ces théories politiques envisage un principe de souveraineté qui commande l’ordonnancement d’une société. Cependant, la question du politique, dans la pensée de Heidegger, *ne répond pas à la question de savoir comment une communauté se met en ordre*. Non que Heidegger prônerait le « désordre » ; simplement : la question de l’ordre n’est pas première. Elle l’est devenue à travers l’habitude de concevoir la politique à partir de la question du commandement qui met en ordre, ce qui est devenu décisif avec la tradition romaine. Dans un cours de 1942, Heidegger dit ainsi :

> Nous pensons de façon romaine ce qui est « politique », autrement dit en tant que *ce qui est impérial* [*Parménide*, GA 54, 63, nous soulignons].

La question politique est effectivement traditionnellement centrée sur la question de la souveraineté comme principe du commandement. « Impérial » n’est pas ici d’abord à comprendre comme ce qui ressortit à un empire au sens géopolitique, mais comme ce qui relève de l’*imperium*. Ce mot a d’abord en latin le sens de l’ordre qui commande (*Parménide*, GA 54, 59), et désigne donc aussi l’ordre à partir duquel se structure une communauté selon l’organisation par avance visée – de sorte que cette communauté existe comme telle grâce au commandement qui la régit : « L’*imperium* est le domaine régi *[Gebiet]* qui est fondé sur le commandement *[Gebot]* » (*Parménide*, GA 54, 59). Ainsi, le commandement est la « base à partir de laquelle se déploie la souveraineté,

non pas sa simple conséquence et certainement pas une forme que revêt son application » (*Parménide*, GA 54, 59).

Dans les Temps nouveaux, en outre, la puissance d'ordonner est subordonnée à un « idéal » qui par avance s'impose comme clef de voûte de chaque technique de mise en ordre :

> Chacune des positions de fond en politique s'impose en se réclamant d'un « idéal » : une « idée » de la communauté humaine et de ce qui fait son bonheur fait office d'étalon pour calmer les tensions et mettre en ordre le « réel », c'est-à-dire pour engager sa transformation [GA 69, 189].

Au point que les domaines dans lesquels l'État se réserve de ne pas intervenir doivent eux-mêmes être notés et appréciés : ils sont intégrés à l'organisation de l'État comme « domaines privés », et c'est l'État lui-même qui leur permet d'être. Le pouvoir politique est ainsi pris dans le jeu de l'efficience *(Machenschaft)* de toutes choses. Dans les Temps nouveaux, la « politique » répond aux impératifs d'un déploiement inconditionné de la puissance et utilise à cette fin la promotion d'une « culture » censée produire techniquement ce qui est essentiel à une humanité (GA 66, 169).

Ce que Heidegger voit arriver en Allemagne avec le nazisme, c'est l'aboutissement délirant de l'idée selon laquelle la politique est un moyen de façonner un peuple afin de le produire. La politique comme domination devient aptitude à produire une humanité racialement déterminée. Les nazis poussent ainsi à l'extrême la compréhension technique de la politique comme technique de production de tout ce qui est. Dans cette perspective, la *polis* grecque est considérée à tort par les nazis comme le résultat d'une « politique culturelle », au sens où l'« État grec » aurait été l'un des premiers à imposer une « culture » digne de ce nom. L'idée que des États peuvent être créés est courante aujourd'hui, notamment à travers l'expression *nation building*, laquelle désigne, dans le monde anglo-saxon, l'action gouvernementale destinée à « créer » une « identité nationale ». Mais cette idée de créer un État en le façonnant « politiquement » est cependant propre aux Temps nouveaux. Elle suppose chaque fois que le lieu à partir duquel des êtres humains sont ensemble devrait être techniquement produit, érigé et agencé. Seulement, cette façon de considérer la politique comme principe d'ordonnancement d'une communauté sur un territoire ne permet pas d'appréhender la manière dont ce qui est politique est encore à penser à partir du mot grec *polis*.

Si Heidegger interroge ce mot, ce n'est pas sous l'impulsion d'une nostalgie pour ce qui aurait déjà vu le jour. Penser le lieu qu'est la *polis* revient déjà à sortir de la politique comme ordre qui domine et échafaude des plans. La *polis* n'est pas une communauté humaine façonnée par un pouvoir « politique », quoi qu'en disent les nazis. Heidegger note dans le cours de 1942 :

> Aujourd'hui, il n'est presque plus possible – à supposer qu'on le fasse – de lire un livre ou un essai consacré au monde grec sans se voir rappeler que là, à savoir chez les Grecs, « tout » est déterminé « politiquement ». Dans la plupart des « bilans de recherche », les Grecs sont présentés comme exemples de parfaits nationaux-socialistes [GA 53, 98].

Or, contrairement à ce que soutient le national-socialisme, la *polis* grecque n'est pas un « État », ni une « cité-État », fabriqués par avance à partir d'un idéal culturel dont le troisième Reich serait la version « améliorée » à partir du principe de la race (on peut lire dans *Mein Kampf* que les Grecs auraient en commun avec les Allemands une même « force originelle de créer de la culture », cité dans W. Benz, H. Graml, H. Weiss, *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, p. 495). Ni l'humanité, ni le lieu de son déploiement ne peuvent être « créés ». Quand Heidegger interprète la *polis* comme lieu d'être de l'être humain, il ne désigne pas un territoire à régir. Ce lieu n'est pourtant pas non plus abstrait. C'est pourquoi nos catégories de pensée comme le réel et l'idéal nous le rendent difficilement saisissable et Heidegger dit ainsi que la *polis* est avant tout pour nous « ce qui est digne de question » ; elle reste donc à penser autrement (GA 53, 100). La *polis* est un lieu qui n'est pas le résultat d'une action « politique ». Parce que la *polis* n'est pas un État où se déploie une puissance de tout déterminer, Heidegger souligne en 1942 :

> *La πόλις ne se laisse pas déterminer « politiquement »*. La πόλις, et précisément elle, n'est donc pas un concept politique. Il en est bien ainsi en fait, à supposer que nous voulions demeurer dans le sérieux de la pensée ouverte à ce qui a du sens... [GA 53, 99.]

La *polis* est le lieu où les êtres humains accèdent à leur être propre en étant ensemble. Les êtres humains ne sont pas d'abord liés par des spécialisations et des besoins dont l'État assure la coordination. Le lien politique n'est pas le besoin mais ressortit à la structure existentiale de toute existence humaine en tant qu'être-ensemble. De la même façon que nous avons immédiatement l'entente de l'être, nous sommes d'avance tournés vers d'autres êtres humains, et cela, que nous le voulions ou non : « L'être-

ensemble est un constituant existential de l'être-au-monde » (*ÊT*, 125). L'être ensemble n'a pas à être produit, il appartient chaque fois d'avance à l'être humain en tant que tel. La *polis* est un nom pour cet être-ensemble *(sunousía)* ouvert à ce qui s'annonce à lui et pour lequel aucune commande ne saurait être passée. La *polis* est le lieu où s'ouvrent aux êtres humains leurs possibilités existentiales, chaque fois singulières et dignes de question selon ce qui vient à poindre comme destin et selon la façon dont une humanité y répond : « La πόλις est le πόλος, c'est-à-dire le pôle, le tourbillon au sein duquel et autour duquel tourne tout », c'est le lieu où il retourne de tout ce qui vient historialement concerner des êtres humains (GA 53, 100). Au sein d'une *polis* des êtres humains répondent par un travail propre de ce qu'ils savent véritablement faire selon des possibilités chaque fois offertes :

> On traduit πόλις par État et par cité ; ce qui n'en atteint pas la plénitude de sens. Πόλις désigne bien plutôt le site, le là, au sein duquel et en vertu duquel être-le-là *[Da-sein]* est historial. La πόλις est le site du rapport à l'histoire, le là, *au sein* duquel, *à partir* duquel et *en vue* duquel advient l'histoire. À ce site de l'histoire ressortissent les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le roi, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple, les armées et la marine. Si tout cela ressortit à la πόλις, est politique, ce n'est pas parce que tout cela est en rapport avec un homme d'État, un stratège, ou avec les « affaires » de l'État. Au contraire, tout cela est politique, c'est-à-dire ressortit au site de l'histoire, dans la mesure où par exemple les poètes sont *seulement* des poètes, mais alors vraiment des poètes, dans la mesure où les penseurs sont *seulement* des penseurs mais alors vraiment des penseurs, où les prêtres sont *seulement* des prêtres mais alors vraiment des prêtres, où les gouvernants sont *seulement* des gouvernants mais alors vraiment des gouvernants [GA 40, 161 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 159].

Dans cette perspective, la *polis* est pensée à partir du *Dasein*. Voilà qui peut sembler étrange car l'être humain n'a pas été véritablement pensé en Grèce à partir de ses possibilités propres : il n'y a pas de mot grec pour dire l'ouverture de l'être humain à ce qui est (voir *Questions iv*, p. 263). Pour cette raison, la *polis* est à repenser et à reprendre de façon « plus grecque que les Grecs » (GA 53, 100) : plus grecque, c'est-à-dire en ouvrant une reprise du commencement grec – à partir de laquelle paraît ce qui est resté impensé et qui a cependant déjà commencé à poindre en Grèce. Dès que les grands philosophes grecs que sont Platon et Aristote abordent le thème de la *polis*, ils la pensent à partir d'un principe qui commande *(archè)* sans creuser plus avant la question, qui reste à penser, de ce qui fait le lieu d'être des êtres humains en tant qu'ils sont ouverts à ce qui se manifeste et se destine à eux :

> Peut-être que, dans ces considérations tardives sur la πόλις (celles de Platon et d'Aristote), se trouve à proprement parler la méconnaissance de ce qui lui est essentiel et la rend digne de question, ce qui demande à être gardé et préservé en cette dignité [GA 53, 99-100].

Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger ouvre l'accès à la *polis* non pas d'abord en citant Platon et Aristote, mais en se mettant à l'écoute de l'*Antigone* de Sophocle (GA 53, 97 s. ; GA 54, 133 s. ; GA 40, 161 s.). Dans le poème de Sophocle, l'être humain est ὑψίπολις ἄπολις (*Antigone*, v. 370), il est par-delà tout lieu d'être, il en est exclu dans la mesure où il a chaque fois à répondre aux possibilités historiales à partir de quoi il « a lieu » d'être véritablement lui-même. Le lieu d'être d'une humanité s'ouvre à partir des réponses qu'apportent des existences à ce qui interpelle leurs possibilités. Cette ouverture primordiale à ce qui est, ouverture aux autres, et ouverture aux possibilités du soi *est une*. Heidegger l'a pensée à partir du nom grec *polis* dans les années 1930 et 1940. Toutefois, l'insistance avec laquelle il rappelle que cette ouverture reste à penser montre qu'il ne faut pas se crisper sur le mot grec. Tout ce qui n'est pas encore assez pensé est en manque d'un nom propre. C'est en ce sens que Heidegger écrit à Jean Beaufret :

> Si l'être humain doit un jour parvenir à la proximité de l'être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom [GA 9, 319].

C'est donc tout un travail dans la langue qui nous attend aujourd'hui, comme le rappelle le grand penseur du politique qu'est Hannah Arendt (à la fin du texte sur Walter Benjamin dans *Vies politiques*) :

> Toute époque pour laquelle son propre passé est devenu problématique à un degré tel que le nôtre, doit se heurter finalement au phénomène de la langue ; car dans la langue ce qui est passé a son assise indéracinable, et c'est sur la langue que viennent échouer toutes les tentatives de se débarrasser définitivement du passé. La πόλις grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, au fond de la mer, donc aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot « politique ».

Adéline Froidecourt.

Ouvrages cités – H. Arendt, « Walter Benjamin », *Vies politiques*, trad. A. Oppenheimer-Faure, P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986. – W. Benz, H. Graml, H. Weiss, *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, Munich, DTV, 1997.

Bibliographie – G. Badoual, « Le mythe du *Politique* », *Études heideggeriennes*, n° 14, Berlin, Duncker & Humblot, 1998. – H. Crétella, « Politique et pensée », *Études heidegerriennes*, n° 18, Berlin, Duncker & Humblot, 2002. – I. De Gennaro, « Polis und Sprache », dans G. Pöltner, M. Flatcher (dir.), *Heidegger und die Antike*, Francfort, Peter Lang, 2005. – F. Fédier, « La politique ? Parlons-en... », « L'irréprochable », *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Le Grand Souffle, 2008 ; *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, 2e partie : « Heidegger et la politique », Paris, Robert Laffont, 1988. – P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, 4e partie : « Heideggers Erörterung einer politischen Welt », Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2004.

→ Altérité. Communisme. Culture. Démocratie. Empire. État. Nation. Nazisme. Organisation. Peuple. Politique culturelle. Pouvoir. Rectorat. Schmitt. Totalitarisme. Violence.

Politique culturelle

La critique de la *Kulturpolitik* est vivace dans les textes écrits par Heidegger à l'époque du national-socialisme. Ce vocable, antérieur aux nazis, désigne l'action par laquelle l'État prétend élever une société à un degré déterminé de « civilisation » et de « culture ». Ce sont cependant les nazis qui ont mis l'accent sur la nécessité de la « politique culturelle » comme jamais auparavant en Allemagne. En France, le premier ministère des « Affaires culturelles » fut créé en 1959, au moment où cela va se généraliser en Occident. Comment comprendre la mise en place, assez récente, de « politiques culturelles » ?

L'État prend en charge la culture à partir du moment où l'on considère qu'un peuple n'a plus *de lui-même* rapport à ce qui le concerne du point de vue spirituel. De cette carence naît toute politique culturelle, qu'il s'agisse de l'intention de rendre de grandes œuvres accessibles à tous, ou d'une propagande canaille qui falsifie sciemment l'histoire. Cela se produit quand la spiritualité n'est plus vivante à partir d'un pouvoir et d'une autorité propres, quand elle ne parvient plus à s'instaurer grâce à des œuvres produites spontanément et tout aussi spontanément accueillies par un peuple. La politique culturelle prend en charge la « diffusion » des œuvres

sélectionnées selon les « valeurs » censées assurer la cohésion de l'État. Le règne des « manifestations culturelles » en assure notamment la publicité. La politique culturelle repose donc sur l'idée d'organiser la conscience d'un public qui n'entretient plus par lui-même de rapport à ce qui est – en 1938-1939, Heidegger écrit dans *Besinnung* :

> Le règne de la conscience culturelle, et par conséquent celui de la politique culturelle, exploite la cristallisation croissante des Temps nouveaux en direction de l'oubli de l'être qu'ils fomentent ; non un façonnement déterminé ni une dégénération de la culture et de la conscience culturelle, mais la culture en tant que telle est bien plutôt le déracinement de l'être humain et implique que son aître sans base se désamarre du rapport à l'Histoire [GA 66, 168-169].

La politique culturelle ne parvient pas à rétablir le rapport qui manque l'Histoire du fait que celle-ci est vue comme ce qui s'organise techniquement et non comme ce qui arrive pleinement et librement de soi. Selon les « valeurs culturelles » fixées, la politique culturelle planifie ce qui est à fêter, à promouvoir, à commémorer. La fête des mères, instaurée en Allemagne par Hitler et en France par Pétain, n'a pas établi un rapport neuf à la maternité, et la fête de la musique ne nous rend pas plus mélomanes. La politique culturelle ne peut pas intervenir dans l'Histoire au sens historial de *Geschichte*, qui suppose toujours l'ouverture propre d'un *Dasein* à des possibilités qui ne peuvent être déterminées par avance. Ce n'est pas une incapacité mais une impossibilité, qui tient à la nature même de la « politique » à l'époque des Temps nouveaux :

> Le verrouillement du rapport à l'Histoire ne peut cependant pas être immédiatement surmonté par la « politique », parce que la politique, de son côté et à part entière, prise qu'elle est dans le jeu d'une domination « totale », ne désigne plus que la transposition de la culture au sein du déploiement accompli de l'homme des Temps nouveaux, déploiement qui tient de la machination et qui est historisant de manière technique [GA 66, 169].

La politique culturelle compte sur la manière technique de voir l'histoire à partir de bilans qui se dressent, de calculs quant à la promotion de ce qui doit assurer le fonctionnement de l'unité étatique. Et si le domaine « culturel » ne relevait pas d'une politique ?

Adéline Froidecourt.

→ Culture. Politique et *polis*.

Possibilité

Die Möglichkeit

Dans la tradition métaphysique, chez Kant en particulier, la possibilité est une des modalités, distincte en cela des autres catégories que sont l'existence et la nécessité (voir *Critique de la raison pure*, A 80/B 106). Cette triangulation modale repose sur une entente implicite de l'étant comme étant là-devant, sur une entente catégoriale donc, dont Kant se réclame en se référant à Aristote. Pourtant, souligne Heidegger, « *pour Aristote, la question portant sur* δύναμις *et* ἐνέργεια*, possibilité et réalité, n'est pas de l'ordre des catégories*. Ceci est à tenir ferme contre toutes les tentatives habituelles d'interprétation » (*Aristote, « Métaphysique » &grec;Θ&grec1; 1-3. De l'essence de la réalité et de la force*, GA 33, 9). À l'arrière-plan de la pensée de la possibilité chez Heidegger perce l'écho d'un incessant dialogue avec Aristote et en l'occurrence avec la possibilité d'une entente neuve de la *dynamis*, libérée aussi bien de l'interprétation catégoriale qu'en a fait la métaphysique que de l'interprétation romaine qui l'a transformée en puissance *(potentia)*. C'est au sein de ce dialogue – dont un des enjeux, au moment où Heidegger conçoit *Être et temps*, est celui de relire Aristote sous un angle existential – qu'il arrive aussi à Heidegger de traduire *hexis* par « possibilité » (à ce sujet, voir la note de Ph. Arjakovsky dans sa traduction du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, p. 133-135).

Quant à l'entente métaphysique catégoriale, nous pouvons mesurer tout ce qui la sépare de l'entente existentiale qui jaillit dans *Être et temps* si nous songeons au fait que chez Heidegger, la possibilité ne s'oppose pas à l'existence (que Kant entend au sens tout à fait classique d'être-là), mais constitue le propre de l'être du Dasein, de cet être qui a à exister son être ; c'est pourquoi, dit le penseur :

> Le sens de la possibilité et le mode des structures de possibilité qui appartiennent en tant que telles au Dasein nous sont demeurés complètement fermés jusqu'à aujourd'hui [GA 21, 228].

Avec Heidegger, le possible reçoit donc d'emblée une place éminente et l'abandon de la visée catégoriale de l'être l'amènera même, dans une des plus belles pages qu'il ait écrites, à penser le possible comme un nom de l'être (GA 9, 316 ; *Lettre sur l'humanisme*, p. 34 s.).

À vrai dire, que l'être ait trait à la possibilité, cela ne semble pas si nouveau en philosophie. En effet, écrit Heidegger :

> Par l'interprétation platonicienne de l'ἰδέα en tant qu'ἀγαθόν, l'être devient ce qui rend l'étant apte à *être*. L'être se montre en qualité de rendre possible et de conditionner. C'est ici qu'est fait le pas décisif de toute métaphysique, par lequel le caractère *a priori* de l'être reçoit du même coup le trait de la condition [GA 6.2, 202 ; *Nietzsche II*, p. 180].

Mais en recevant le trait essentiel du rendre possible *(das Ermöglichende)*, précise Heidegger, se révèle au début de la métaphysique « une singulière ambiguïté » : « L'être est d'une certaine manière la pure présence et du même coup la possibilisation de l'étant » (GA, 6.2, 204). Cette ambiguïté foncièrement métaphysique provient en définitive de la domination de l'entente grecque de l'être comme présence constante. La possibilité est ainsi une *capacité*, celle qu'a l'« idée de bien » de faire tenir bon un étant. Le possible, étant pensé à partir de l'étantité de l'étant, est d'emblée saisi comme aptitude qui donne la consistance d'être. En termes modernes, nous dirions que la puissance du possible se mesure à son pouvoir de rendre effectivement réel ; et le possible devient ainsi le *potentiel* – où est lisible le passage de la *dynamis* grecque à la *potentia* romaine – à l'aune duquel s'évalue la volonté de puissance. Bien que le coup d'envoi platonicien soit loin encore de la pensée de la valeur et du calcul de l'efficience potentielle, « c'est seulement, dit Heidegger, par la métaphysique de la subjectivité que le trait essentiel, d'abord voilé et tenu en retrait, de l'ἰδέα – être ce qui rend possible et conditionne – se libère pleinement et qu'il est ainsi engagé dans un jeu que rien n'entrave plus ». Heidegger conclut :

> Ce que l'histoire de la métaphysique des Temps nouveaux a de plus intimement propre consiste dans le processus à travers lequel l'être reçoit le trait incontesté de son déploiement essentiel, à savoir être condition de possibilité de l'étant, c'est-à-dire, au sens des Temps nouveaux, condition de possibilité de ce qui est posé au devant dans la représentation, c'est-à-dire de ce qui se tient en faisant face, c'est-à-dire des objets [GA 6.2, 206 ; *Nietzsche II*, p. 183].

Être et temps rompt à tous points de vue avec ces présupposés ontologiques de la métaphysique : l'étant qui sert de fil conducteur à la question de l'être n'est pas un étant là-devant, mais le *Dasein* (qui n'est lui-même pas une nouvelle figure de la subjectivité), si bien que le primat métaphysique de l'entente de l'être comme étant présent est brisé. C'est donc au fil d'une analyse existentiale qu'est reprise par Heidegger la question de la possibilité, au § 31 en particulier, où nous lisons :

> Le Dasein n'est pas un étant là-devant capable, en surplus, de pouvoir quelque chose, il est au contraire prioritairement être-possible. Le Dasein est chaque fois ce qu'il peut être, et sa manière

> d'être cette possibilité. [...] L'être-possible qu'est chaque fois le Dasein sur le plan existential se distingue aussi bien de la vide possibilité logique que de la contingence d'un étant là-devant pour qui il peut « se passer » ceci aussi bien que cela. En tant que catégorie modale de l'être-là-devant, la possibilité signifie ce qui n'est *pas encore* réel et qui n'est *jamais* nécessaire. Elle caractérise ce qui est *seulement* possible. Ontologiquement elle est inférieure à la réalité et à la nécessité. La possibilité comme existential est, en revanche, la détermination ontologique du Dasein la plus originale, il n'y en a pas de plus positive...

Elle n'est pas positive dans la mesure où le Dasein aurait de nombreuses possibilités ; existentialement parlant, le Dasein n'a pas de possibilités : il *est* possibilité, qui n'a pas à devenir réelle, mais qui, en tant que telle, ouvre et découvre *(erschließt)*, à travers la projection *(Entwurf)*, le Dasein à son pouvoir-être et par là même à son *être libre* (*ÊT*, 144). Ce qui distingue la projection de tout projet, c'est que la projection n'a pas à se réaliser et ainsi à s'annuler dans l'étant : en tant qu'elle constitue l'« espace de jeu du pouvoir-être factif » (*ÊT*, 145), la projection, chaque fois, est la modalité en laquelle le Dasein « *est* ses possibilités en tant que possibilités ».

Rien n'est plus éclairant pour entendre cette entente neuve de la possibilité que la mort, dont Heidegger dit précisément qu'elle est la possibilité la « plus extrême » ; c'est donc avec la mort que le « caractère de possibilité du Dasein doit se révéler avec le plus d'acuité » (*ÊT*, 248-249). Du point de vue modal, la mort n'est évidemment pas une possibilité, mais la nécessité par excellence. Si toutefois Heidegger la pense comme la possibilité la plus haute c'est parce qu'elle n'est pas un simple moment de l'existence, mais, au sens existential, l'horizon qui délimite et par là ouvre l'ek-sistence à son être-entier. C'est en tant que « pouvoir-être découvrant » (*« erschließendes Seinkönnen »*, *ÊT*, 144) que la mort est possibilité la plus haute, car c'est dans le rapport à la mort que le *Dasein* s'ouvre à son pouvoir-être le plus propre. Pouvoir qui n'est pas essentiellement une puissance ou une capacité, mais selon l'entente première du verbe *können*, un *savoir*, et en ce sens une manière de *laisser être* ce qui nous est le plus propre : notre ouvertude. C'est pour autant qu'elle nous ouvre primordialement à notre ouvertude que la mort est la possibilité la plus éminente et c'est à nous que revient la responsabilité de nous ouvrir à cette possibilité que nous avons à être en la laissant être comme telle. « Dans l'être vers la mort, dit Heidegger, la possibilité doit être entendue sans affaiblissement *comme possibilité*, être développée *comme possibilité* et dans le comportement à son égard *endurée comme possibilité* » (*ÊT*, 261).

Dans *Être et temps*, la manière d'être envers la possibilité en faisant tout pour la laisser être comme telle se nomme *Vorlaufen* (*ÊT*, 262), la « marche d'avance » (dans le domaine du ski, qui n'était pas étranger à Heidegger, le *Vorläufer* est celui qui *ouvre* la piste et il ne faut donc pas perdre de vue ce qu'a d'ouvrant pour le *Dasein* un tel rapport). Ainsi, « l'être doit s'avancer *[vorlaufen]* vers la possibilité qui doit rester ce qu'elle est, non pas l'attirer à soi et l'amener dans le présent, mais la laisser demeurer comme possibilité et se rapporter à elle de cette façon » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 439). *« I dwell in Possibility »*, écrit dans un poème Emily Dickinson (466) : « J'habite le Possible » – où nous comprenons que la possibilité n'est précisément pas une possibilité de notre être parmi d'autres, mais le séjour où notre être trouve sa demeure, pour autant que nous sommes à même d'habiter en poète.

C'est ainsi l'être même tel qu'il se dispense en son ouvertude qui est possibilité, comme le diront clairement les *Apports à la philosophie* :

> C'est dans l'estre seul que vient à aître, comme étant sa plus abyssale béance, le *possible [Mögliche]*, de telle manière que c'est d'abord sous la forme du possible que l'estre doit être pensé dans la pensée de l'autre commencement [GA 65, 475].

Il n'est pas sûr que notre mot « possible » suffise pour dire ce dont il retourne ici, à savoir ce que Heidegger nomme dans la *Lettre sur l'humanisme* « ce véritable *Mögliche*, dont l'aître repose dans le *Mögen* » (GA 9, 316). *Possibilis*, créé par Quintilien (*De Inst*., 3, 8, 25) pour traduire le grec *dynaton*, est en effet parent du verbe *posse* (contraction de *potis esse* : « être en position de pouvoir sur », « avoir la puissance de »). À première vue, tout oppose cette entente du possible à partir de la puissance à celle qu'éveille Heidegger. Ernout et Meillet signalent cependant dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* que le sens premier de *potis* « a été éliminé dans ce sens [qui exerce le pouvoir sur, puissant] au profit de *potens* et s'est spécialisé dans celui de ''qui peut, capable'' ; et au neutre ''possible'' ». C'est donc le *potentiel* qui serait en ce sens l'anéantissement du possible au sens véritable.

Reste à savoir comment parle l'allemand. Or c'est à Heidegger, en plusieurs occurrences (notamment GA 4, 117, GA 75, 87 s., GA 7, 129 et surtout GA 9, 316 s.), que nous devons d'avoir rendu à nouveau audible le verbe *mögen* (aimer) qui est au cœur de *Möglichkeit* (possibilité) tout autant que de *Vermögen* (pouvoir, faculté, capacité). Mais il est vrai que *mögen* est

quant à lui issu d'une racine indo-européenne **magh-* qui désigne le pouvoir, comme dans le grec *méchanè*, le latin *machina*, l'anglais *may* et *might* ou l'allemand... *Macht* (puissance) !

Si nous suivons ces pistes étymologiques, il y aurait donc une voie pour penser la puissance du possible qui ne soit pas celle du pouvoir brut d'efficience ou de ce pouvoir total de tout faire qui est celui de la subjectivité inconditionnée à l'époque de la *Machenschaft* et du règne sans limite de la volonté de puissance. Dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger dit que c'est précisément la *Machenschaft*, le règne de l'efficience, qui, en se réclamant uniquement de ce qui est « efficace *[Wirksame]* et ainsi ''puissant'' *[Mächtige]*, n'accorde aucune place à la véritable puissance *[echte Macht]* » (GA 65, 47).

Quelle est donc cette puissance *véritable*, qui, à l'aune de l'efficience totale du faire, apparaît justement comme une impuissance (*Ohnmacht*, voir GA 65, 47) ? Heidegger l'a nommée sans s'y attarder dans *Être et temps* (p. 394) et il y revient en détail dans la *Lettre sur l'humanisme* : *« Die stille Kraft des Möglichen »* (« la calme force du possible »). Calme et silencieuse, cette force l'est parce qu'il ne lui faut pas irrépressiblement s'agiter pour assurer sa puissance par un surcroît perpétuel de puissance. Quant à sa force *(Kraft)*, *das Mögliche* (le possible) la puise dans le *mögen* (aimer) que Heidegger pense au sens de : « faire don de l'aître » (GA 9, 316). C'est par ce don que ce qui est aimé *peut* advenir à soi et c'est donc de cet amour *(mögen)* que tout pouvoir *(Vermögen)* véritable reçoit sa teneur :

> Le pouvoir de aimer *[das Vermögen des Mögens]* est ce par la « grâce » *["kraft"]* de quoi quelque chose proprement est à même *[vermag]* d'être.

Dans le grand *Entretien hespérique* de 1946-1948, nous lisons aussi (GA 75, 89) : « Sans l'aimer qui est propre à l'amour *[das Mögen der Liebe]* nous ne pouvons *[vermögen]* rien. » Et au début de la conférence *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* : « Nous ne sommes toujours à même *[vermögen]* que de ce que nous aimons *[mögen]*, c'est-à-dire de ce à quoi affectueusement nous nous en remettons et ainsi admettons en ceci que nous le laissons être » (GA 7, 129 ; *Essais et conférences*, p. 151). Le pouvoir d'aimer, c'est celui qui rend à même parce qu'il *laisse être*. Telle est sa grâce *(kraft)* qui est aussi sa force *(Kraft)* : accorder sa faveur à être. C'est à la faveur d'un tel amour que être par conséquent se déploie sans

s’épuiser dans l’efficacité de l’étant. Se dispensant ainsi comme possibilité à même le Dasein, être ne rend rien possible, mais inépuisablement : ouvre, libère et fait don, avec la force singulière de ce qui « aime de préférence » (R. Char, « Aisé à porter »).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Ph. Arjakovsky, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007. – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983. – E. Dickinson, *Poésies complètes*, trad. F. Delphy, Paris, Flammarion, 2009.

→ Amitié. Amour. Liberté. Mort. Phénoménologie. Pouvoir. Pudeur. Rêve.

Pouvoir

La notion de pouvoir reçoit dans la pensée de Heidegger plusieurs inflexions qui vont parfois jusqu’à s’opposer du tout au tout. Cela tient en partie au fait qu’une des manières de dire le pouvoir en allemand est essentiellement ambiguë. *Die Gewalt*, en effet, désigne aussi bien le pouvoir (par exemple *die Gewaltteilung :* la séparation des pouvoirs) que la violence. Le dictionnaire des frères Grimm signale comme autant d’équivalents en latin : *potestas*, *facultas*, *imperium*, *dictio*, *arbitrium*, *efficacitas*, *vis*, *violentia*, *potentia*, *injuria*, *auctoritas*. Dans la traduction de la Bible par Luther, *Gewalt* désigne par exemple la toute-puissance de Dieu – Mt 28, 18 :

> *Mir ist gegeben alle Gewalt* [πᾶσα ἐξουσία] *im Himmel und auf der Erde.*
> *Data es mihi omnis potestas in caelo et in terra (Vulgate).*
> Toute puissance m’a été donnée dans le ciel et sur la terre (Lemaître de Sacy).

Dans le cours de 1931 que Heidegger consacre à l’*énergéïa* et la *dynamis* chez Aristote (avec comme sous-titre : « Sur l’essence de la réalité et de la force »), il distingue les deux significations du mot *Gewalt* comme pouvoir et comme violence : il y a d’une part le pouvoir exercé souverainement, et d’autre part la violence dont use celui auquel le pouvoir véritable échappe, à l’instar du tyran (*Aristote, « Métaphysique » &grec;Θ&grec1; 1-3. De l’essence de la réalité et de la force*, GA 33, 72).

En tant que pouvoir souverain, Heidegger pense le mot *Gewalt* dans son rapport au verbe *walten*, « déployer un règne ». C'est cette entente du mot qui permet de comprendre la façon dont les Grecs ont été initialement étonnés et saisis par le déploiement de l'être. Commentant le propos de Hölderlin selon lequel le « feu du ciel » est naturel aux Grecs, Heidegger dit que les Grecs sont nativement exposés à la « violence de l'atteinte par la puissance de l'être *[das Betroffenwerden durch die Gewalt des Seyns]* » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 292). L'être s'annonce aux Grecs comme ce qui entre en présence et fait apparition *(physis)*, ce qui est développé par Heidegger à partir de la locution : *« das Überwältigende An-wesen »*, soit ce qui entre en présence de manière telle que c'en est saisissant (par exemple : GA 40, 66 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 71). Dans le commentaire des vers de l'*Antigone* de Sophocle, où il est dit que rien n'est plus terrible *(deïnon)* que l'être humain, Heidegger montre que la puissance avec laquelle l'être s'est ouvert aux Grecs a réclamé d'eux qu'ils aillent vers lui en apprenant à maîtriser *(bewältigen)*, voire à « dompter » *(bändigen)* tout ce que cette puissance a de redoutable en son excès, de par la plénitude de présence qu'elle déploie tout autant que par l'énormité du retrait d'où elle provient. Le savoir déploie ainsi le pouvoir d'ouvrir l'étant en son être et de tenir tête à tout ce qui est mais échappe. Ce pouvoir est donc celui de faire incursion dans l'étant et de se frayer un accès jusqu'à son être de façon à le faire apparaître :

> Le pouvoir violent du dire poétique, du projet pensif, du façonnement qui bâtit, de l'action créatrice d'un État, ne consiste pas dans l'activation de facultés qu'aurait l'être humain, mais au contraire en un domptage et en un ajointement aux puissances *[Gewalten]* grâce auxquelles l'étant s'ouvre comme tel. [...] L'ouverture de l'étant est cette puissance qu'il incombe à l'être humain de maîtriser... [GA 40, 166 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 163-164.]

Le pouvoir ou la violence sont manifestement ici le contraire d'une sauvagerie brutale : ils désignent bien le pouvoir de donner lieu d'être à l'inouï. C'est en ce sens que la *technè* est violence et pouvoir, et même, dit Heidegger, *Machenschaft*, mais dans un sens non péjoratif : comme puissance d'effectuation, au sens de « mettre en œuvre, en tant que l'œuvre est ce qui apparaît, où vient à paraître le règne que déploie l'éclosion, la φύσις » (GA 40, 168). Le monde grec, dans ce commentaire du chœur d'*Antigone* que propose Heidegger, apparaît comme celui de la violence d'un *face-à-face* où *se risquent* l'être et l'être humain. Mais cette violence

ne dégénère pas en sauvagerie parce que le face-à-face a la puissance d'un ajointement réciproque, de sorte que le pouvoir ne s'exerce pas sans limite en vue de sa propre augmentation.

C'est à l'époque de la subjectivité inconditionnée des Temps nouveaux que le pouvoir devient violence déchaînée, voire pure brutalité (GA 69, § 60). Ce qui l'illustre, c'est le règne de la *Machenschaft*, entendue cette fois au sens historial comme règne de la puissance efficiente qui pose par avance la faisabilité de toutes choses à travers le calcul. Dans *Besinnung*, Heidegger écrit :

> Le cœur du règne de la puissance efficiente tel qu'il se déploie en anéantissant *[vernichtend]* sans cesse, et même déjà à travers la menace de l'anéantissement, est la violence *[die Gewalt]*. Ce règne de la violence se développe au sein de la mise en sûreté de la puissance *[Macht]* en tant que cette dernière est d'emblée aptitude qui se déchaîne et qui est constamment apte au changement, aptitude à la soumission quelle qu'elle soit, soumission qui, en cela, ne cesse de se dépasser et de s'étendre. La violence qui se déchaîne au sein du déploiement de la machination ne confère que de la puissance et ne fonde jamais ce qui fait le pouvoir souverain *[Herrschaft]* [GA 66, 16].

Avec la machination se trouve enterrée toute possibilité de décision souveraine, puisque tout, y compris les êtres humains, est subordonné à ce qui est faisable. Ce qu'est la *Machenschaft*, l'ampleur avec laquelle elle s'impose, nous ne le pensons pas encore : cela ne nous touche pas en son être. Heidegger fait cette remarque dans un cours de 1934-1935 : « Le pouvoir de l'estre *[die Gewalt des Seyns]* doit redevenir, pour la capacité de saisir, une véritable question » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 294). Le mot *Ereignis* est l'un des mots avec lesquels Heidegger pense le rapport au pouvoir de l'être sans qu'il n'y ait plus aucune possibilité de domination, comme l'indique cette note de la fin des années 1930 :

> *L'Ereignis* et la douceur du pouvoir souverain *[Herrschaft]* le plus haut, qui ne requiert plus la puissance *[Macht]* ni la « lutte » *[Kampf]*, mais qui est originel départage. Le règne dépourvu de violence *[Das Gewalt-lose Walten]* [GA 69, 8].

S'éveille alors la possibilité de « l'autre souveraineté *[die andere Herrschaft]* » :

> Souverain *[Herr]* est celui qui règne *sur* la puissance. Le simple oui à la puissance en tant que déploiement de la réalité effective est le plus vil asservissement. Souverain de la puissance est celui qui en fait virer l'aître. Un tel virage n'advient qu'avec l'estre [GA 69, 21].

La singularité du pouvoir de cette souveraineté *autre* réside en ceci qu'elle est étrangère à toute forme de puissance qui, dans son incessante agitation, s'exerce, elle, avec violence sur ce que par là même elle s'aliène.

> En conséquence de cette impossibilité de repos propre à la puissance, écrit Heidegger, jamais celle-ci ne peut fonder de souveraineté au sens du règne qu'instituent les lois *[Walten der Gesetze]* à partir de l'« ancestrale joie » de l'aîtrée de l'estre lui-même. Toute puissance est semblant de souveraineté ; et c'est la raison pour laquelle elle n'est pas non plus à même de supporter la moindre « encontre » qui *a fortiori* est essentiellement inaugurale de commencement. (La *souveraineté [Herrschaft]* est la χάρις de l'estre, bel et bien de l'estre : dignité toute calme du lien qui engage en sa douceur, sans avoir jamais à s'étayer en se crispant sur le besoin avide de puissance) [GA 69, 69].

Souveraineté singulière donc, que cette souveraineté autre, qui puise dans la faveur *(charis)* son pouvoir et sa loi et qui n'a ainsi jamais d'emprise sur rien. Le pouvoir foncièrement im-puissant de cette souveraineté règne très calmement, comme ce qui de soi-même déploie sa souveraine splendeur. La souveraineté *(Herrschaft)*, parle ici à partir de l'adjectif *herrlich* (splendide, magnificent) ; ce qu'a de calme ce pouvoir, c'est aussi la splendeur de la *Gelassenheit* (GA 13, 73).

Adéline Froidecourt.

→ Autodestruction. Brutalité. Économie (grâce à la gratuité). Empire. *Gelassenheit*. Joie. Jünger (E.). *Machenschaft*. Pauvreté. Possibilité. Violence.

Pratique

« Pratique » vient du grec *praktikê*, féminin substantivé de *praktikos*, « propre à agir ». Dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, dont Heidegger propose une lecture lumineuse au début du cours sur le *Sophiste* de Platon (GA 19), Aristote a montré que l'excellence propre à la *praxis*, la *phronèsis*, relève du devenir et des choses pouvant être autrement qu'elles ne sont. Appropriée à une situation singulière et chaque fois autre, l'action est accomplie d'une certaine manière, en un temps précis, et par rapport à un ou d'autres hommes précis : ce qui est visé étant l'*eupraxia*, l'important n'est pas que « quelque chose en général arrive, mais que l'action arrive de la bonne manière » (GA 19, 147), ce qui exige, plutôt que la précipitation, une délibération demandant du temps et une mise en discussion : en suivant

le texte aristotélicien (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1142 b 11-13), Heidegger montre que bien délibérer n'est pas suivre l'opinion qui s'en tient à une affirmation ayant déjà tranché (GA 19, 153). Il ne s'agit pas, tel l'habile, de combiner au jour le jour des moyens efficaces sans se soucier de la fin visée : la *praxis* est en effet « déterminée comme telle par l'*aretè* », par l'excellence, et « par le *prakton* comme *agathon* » (GA 19, 167). La *praxis* concerne moins la production d'effets extérieurs que la manière d'être, et ne tend à rien d'autre qu'à son perfectionnement incessant dans l'immanence de son propre exercice. Il convient alors, dit Aristote, d'avoir un regard pour et d'avoir égard à *(theorein)* ce qui est bon pour l'homme en son entier et non d'un point de vue seulement partiel comme celui de la santé (*Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 8), en gardant le souci de prendre soin des plus hautes possibilités de l'humain. C'est pourquoi la *théoria* est en elle-même, et non par suite d'une utilité adventice, la plus haute *praxis* (*Éthique à Nicomaque*, X, 5-6). Aussi importe-t-il, précise Heidegger, de ne pas envisager l'éthique grecque à la lumière de l'éthique moderne (en se demandant, pour reprendre la distinction faite par M. Weber dans *Le Savant et le Politique*, s'il s'agit d'une éthique de la réussite ou d'une éthique de la conviction) : la considération de l'existence humaine est orientée sur le sens de être lui-même (GA 19, 178).

C'est un complet renversement de perspective qu'accomplit Marx lorsque, s'opposant à l'excellence de la *théoria*, il affirme dans la XIe des *Thèses sur Feuerbach* que les philosophes ont seulement interprété différemment le monde et que ce qui importe est de le transformer. Heidegger montre lors du séminaire du Thor, au cours de la séance du 7 septembre 1969 *(Questions iv)*, qu'il n'y a pas d'opposition figée entre interpréter et transformer le monde : toute interprétation née d'une véritable pensée est déjà transformation et, réciproquement, toute transformation suppose une interprétation théorique. Ainsi la transformation des rapports de production repose-t-elle sur une représentation théorique de l'homme comme se produisant lui-même, et sur une conception de l'être comme processus de production (conception venant de l'interprétation hégélienne de la vie comme processus). Dès lors, la « notion pratique de production ne peut avoir d'existence qu'à partir d'une conception de l'être issue de la métaphysique ».

C'est donc la question du sens de être qu'il importe de poser à neuf, en amont de la distinction entre théorie et pratique. C'est pourquoi, dès *Être et*

temps, Heidegger montre que la résolution d'*être* soi-même en propre n'est pas « un comportement particulier de la faculté pratique par opposition à la faculté théorique » (*ÊT*, 300) : elle est à entendre à partir du souci qui met en jeu l'existence *en son entier*. Il ne s'agit donc pas plus de donner des consignes « pratiques » réduisant l'existence à n'être qu'une affaire à gérer selon certaines règles (*ÊT*, 294) que de suivre les pratiques ordinaires en imitant ce que l'on fait et en répétant ce que l'on dit : lorsque chacun observe l'autre à partir de ce que l'on en raconte en « guettant comment il va se comporter et les commentaires qu'il va faire », on assiste à « un espionnage mutuel inavoué » de sorte que « sous le masque de l'altruisme joue un féroce chacun pour soi » (*ÊT*, 175). Tout à l'inverse, la résolution, qui « ne retranche pas le *Dasein* de son monde » et qui « ne l'isole pas pour en faire un je lâché dans le vide », rend possible un véritable être-ensemble, irréductible à des « arrangements équivoques et jaloux » ou à des « fraternisations bavardes » (*ÊT*, 298). Le *Dasein* devient en effet à même de « laisser être les autres » et conjure le péril de méconnaître les « possibilités d'existence des autres qui le dépassent ou encore de commettre le contresens de les ramener de force aux siennes » (*ÊT*, 266). Si Heidegger n'a pas développé *pour elle-même* une « philosophie pratique », il n'est donc pas resté aveugle aux aspects de l'existence qu'une telle philosophie entend assumer puisqu'il les a repensés en revenant *à la source* même de l'exigence éthique.

Florence Nicolas.

→ Amitié. Amour. Éthique. Marx. Morale. *Philia*. Politique et *polis*. Théorie.

Présence

Das Anwesen, die Anwesenheit

Sous ces deux noms, la présence est ce que Heidegger a découvert être le « sens de être » pour la pensée européo-occidentale depuis les penseurs de la Grèce antique. Et cela d'une manière dont le récit qu'en a fait Jean Beaufret est très parlant :

> C’est ainsi qu’il s’avisa « un jour » – ainsi parlait-il parfois – qu’au nom platonicien et aristotélicien de l’être, *ousia*, qui dit aussi, dans la langue courante [grecque], le bien d’un paysan, répond directement de ce point de vue l’allemand *Anwesen*, mais que, d’autre part, rien n’est plus proche du neutre *Anwesen* que le féminin *Anwesenheit*, où la désinence *-heit* porte au langage, en le faisant pour ainsi dire briller, ce qui, dans *Anwesen*, reste encore opaque. *Anwesenheit* dit ainsi : la pure brillance de l’*Anwesen*. Mais d’autre part *Anwesenheit* est synonyme de *Gegenwart*, et par là dit que ce qui brille quand retentit le nom grec de l’être (*ousia* comme aphérèse de *parousia*), est essentiellement du présent [E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, p. 20].

Récit dont l’apport le plus précieux est d’indiquer que le suffixe *-heit* de *Anwesenheit* doit être entendu non pas comme une pure et simple transcription du suffixe latin *-itas*, mais à l’écoute de son sens étymologiquement premier, soit de celui qui a permis sa dérivation dans « *heiter* [clair, lumineux, voire radieux] ». Et donc *die Anwesenheit* comme ce brillant éclat de « la présence *[das Anwesen]* » de « l’étant-présent *[das Anwesende]* » comme tel – qu’il le soit « présentement *[gegenwärtig]* », ou alors en son « avoir été *[Gewesenheit] »*, ou encore en son « à-venir *[Zukünftigkeit]* », c’est-à-dire quel que soit le mode de son « aîtrée dans la présence *[Anwesung]* ». Ce que, pour notre part, nous tentons de signaler en traduisant *die Anwesenheit* par « la présence-même » (plutôt que par « la présenteté »).

Cela dit, il reste que cette découverte du sens d’« être », c’est-à-dire de « l’être de l’étant » en tant que son « étance-même *[Seiendheit]* », dans la présence-même de l’étant-présent, ne saurait n’avoir tenu qu’à ce qu’a « un jour » pu suggérer à Heidegger la correspondance de l’allemand *Wesen* et *Anwesen* avec le grec *ousia* au sens courant (attesté chez Hérodote, Platon, etc.) de ce domaine dont la possession est propre à faire la richesse de son possesseur. Dans sa conférence de 1962 intitulée : *Temps et être* (voir GA 14, 10 s.), Heidegger la fait finalement remonter à deux expériences de sa propre pensée. Et cela en relevant au passage que la première n’est « pas du tout le seul, ni le premier » mode d’« appréhender l’être comme présence ».

La première consiste à penser l’étant « simplement » comme ce qui est « ci-devant à portée de main *[vorhanden]* » et « là pour la prise en main *[zuhanden]* », et à s’aviser ainsi qu’« être là pour la prise en main tout aussi bien qu’être ci-devant à portée de main sont des modes de la présence ». Une présence, au demeurant, dont l’« ample portée se montre à nous de la plus pressante des manières si nous nous mettons à penser que l’absence, elle aussi, et précisément elle, reste déterminée par une présence qui confine

parfois à l'inhabituel » – où nous comprenons : à chaque fois que l'absence (soit cette *apousia* qui fait entendre *ousia* aussi vivement que *parousia*) de quelque chose à sa place habituelle se fait sentir au point qu'elle nous devient du coup étrangement présente. Ce qui est à l'évidence la méditation à laquelle Heidegger s'est livré pour aboutir à ce qu'il en a consigné dans *Être et temps*, et notoirement aux § 15 et 16.

Quant à la seconde expérience, c'est celle que Heidegger présente alors comme la « pensée se remémorant l'exposé tôt porté à sa plénitude par les Grecs, de la mise à découvert *[Entbergung (alètheuein)]* de l'être ». Ce qui est une manière de signaler au large public auquel il s'adresse en l'occurrence – les auditeurs de la Süd-West-Rundfunk, puis du Studium generale de l'université de Fribourg –, la possibilité d'un mode de penser l'être que les ouvrages par lui secrètement rédigés entre 1936 et 1945 (voir GA 65 s.) présentent, eux, comme cette « pensée de l'estre en son histoire-destinée *[seynsgeschichtliches Denken]* » à laquelle il échoit pour première « tâche » de « ménager » à la pensée de l'être la « voie » d'une « transition » vers un « autre commencement » que son « premier commencement » chez les anciens Grecs. À savoir : la tâche de méditer le sens de sa propre histoire comme « histoire-destinée *[Geschichte]* » de l'« être lui-même », autrement dit de « l'estre *[das Seyn]* », en tant que cet *Ereignis* dont, dans cette même conférence, Heidegger fait avant tout ressortir l'aspect – parmi d'autres, – de « l'Événement » constitué par « le don *[die Gabe]* » à la faveur duquel « être il y a *[Es gibt Sein]* » pour une pensée par là même projetée dans un « destin *[Geschick]* » consistant à avoir, d'une manière ou d'une autre, à le penser. Méditation qui lui a permis de découvrir que « nous sommes [...] attachés » à la « caractérisation de l'être comme présence [...] depuis le commencement de la pensée occidentale chez les Grecs », et c'est dire, en clair : jusqu'à l'époque de l'« extension et domination » planétaire d'une « technique moderne » dont la « pensée directrice » est en effet parvenue à faire entendre « uniformément » à « tous les habitants de la Terre » que cet être dont le sens et, *a fortiori* la « provenance », ne peut cependant qu'échapper à la plupart – fussent-ils philosophes patentés –, résiderait, sinon exclusivement, du moins au tout premier chef, dans le mode de la présence propre à un étant réduit au statut de « fonds tenu à la disposition calculée *[berechnenbaren Bestand]* » d'êtres humains corrélativement réduits à se

comporter comme des « barbares omnicalculants *[die allberechnenden Barbaren]* » (Hölderlin)...

Conclusion : la question « D'où prenons-nous [...] le droit de caractériser l'être comme présence ? »... « vient trop tard » !

Alexandre Schild.

Ouvrage cité – E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983 (rééd. Pocket, coll. « Agora », 2011).

Bibliographie – M. Heidegger, *En guise de contribution à la grammaire et à l'étymologie du mot « être » (Introduction en la métaphysique, chap. ii*), trad. P. David, Paris, Éd. du Seuil, 2005.

→ *Ereignis*. Espace-et-temps. Étant là-devant. Événement. Fonds disponible. Grèce. Il y a. Oubli de l'être. Présent.

Présent

Dans la pensée métaphysique, l'être se dit au présent et le mot « présent » en porte lui-même la marque puisqu'il parle, à travers le latin *(præsens)*, à partir du participe présent du verbe « être » *(ens)*. Ce participe présent (en grec : *to on*) est l'objet premier de l'interrogation depuis la naissance de la philosophie qui peut être dès lors comprise comme une interrogation sur la présence de ce qui est. C'est de cette étroite *coappartenance intime* entre être *et* temps dont s'avise Heidegger lorsqu'il écrit *Être et temps*. Le livre interroge pour la première fois de manière explicite en philosophie les présupposés de ce rapport entre être *et* temps et met à partir de là en question la prépondérance du temps présent telle qu'elle s'est confirmée au long des 2500 ans de l'histoire de la métaphysique (voir à ce sujet les pages lumineuses du cours *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, GA 31, 113-120).

Dans l'analyse du présent qui clôt le cours du semestre d'hiver 1925-1926, Heidegger résume les questions qui se posent de la manière suivante :

> L'accentuation première du présent comme mode temporel est avant tout encore issue du modèle de la saisie du temps comme temps du maintenant. Il faut cependant mettre en évidence que le présent n'est pas du tout le mode temporel primordial. Et cela veut dire : le concept traditionnel de temps – tel qu'il est saisi à partir du maintenant – n'est pas original en un sens double : 1. il n'atteint absolument pas le sens du temps comme existential ; 2. outre cela, ce

> concept est à son tour issu d'un mode existential fondé du temps en tant que présent [GA 21, 404].

Cette conclusion, qui résume une part essentielle du travail de Heidegger pendant les années 1920, dégage trois points principaux. 1) Le concept traditionnel de temps s'est constitué sur la base d'une entente du temps à partir du maintenant (*das Jetzt*, en grec : *to nun*) comme « phénomène fondamental du temps » (GA 24, 334). C'est ce que montre Heidegger dans la lecture très fouillée qu'il fait d'Aristote (*Physique*, &grec;Δ&grec1;, 10-14) lors du cours sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24) qui suit immédiatement la parution d'*Être et temps* et qui peut en être considéré, ainsi que le suggère F.-W. von Herrmann, comme la « seconde moitié » (voir *Heideggers « Grundprobleme der Phänomenologie ». Zur « Zweiten Hälfte » von « Sein und Zeit »*). Ce primat du maintenant se retrouve par exemple dans les pages admirables du livre XI des *Confessions* où saint Augustin pense toutes les modalités temporelles comme modalités du présent (chap. xiv) : « présent du passé : mémoire ; présent du présent : attention ; présent du futur : attente. »

2) Heidegger montre en outre comment ce primat du maintenant dans l'analyse du temps s'enracine dans la temporalité propre de l'être que les Grecs ont pensé comme présence *(Anwesenheit)*. Dans des notes des années 1925-1927 rassemblées sous le titre : « Présent – pur présent – maintenant », Heidegger écrit ainsi :

> Dans le maintenant : être en présence *[Anwesenheit]*, ou mieux : étant en présence *[Anwesendes]*, ou encore *apprésentation [Gegenwärtigen]*. « Maintenant » est orienté sur l'être *en direction* du monde, ce qui veut dire que le *Dasein* est éprouvé à partir du monde [*Études heideggeriennes*, nº 14, p. 13 s.].

L'être en présence, c'est la signification temporale de l'être que les Grecs ont conféré à l'être en le pensant comme *ousia* – mot que les Latins ont traduit un peu à la hâte par *substantia* et dont Heidegger n'a cessé de répéter que le sens véritable en est : *présence constante* (voir notamment les § 7 à 9 dans *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, GA 31). Pour bien marquer la constance ontologique de cette présence, Platon parle dans le *Phèdre* (247 c) de l'*ousia ontôs ousa* – triple modulation d'un même participe présent qui signifie littéralement : « l'étance étantement étante » ! Mais en plus de la signification temporale de l'être comme présence, il n'a pas échappé à Heidegger quelle incidence

cette présupposition temporale avait sur la parole qui est inséparable – saint Augustin l'a ici encore expressément pensé – du temps. Si le chapitre sur « la temporellité de la parole » dans *Être et temps* (§ 68, d) reste formel et comme en attente d'être écrit, le cours de 1925-1926 est en revanche très éloquent, qui aborde la question d'une « chronologie phénoménologique » (GA 21, 199), entendue au sens strict de « *Logos* du temps ». Il apparaît alors que toute la logique prédicative qui va déterminer la pensée occidentale pour des siècles repose sur une conception de l'énoncé comme « dévoilement de l'être en présence d'un étant là-devant » (GA 21, 414 ; voir aussi le § 14). Ainsi, dit Heidegger, « le est », dans tout énoncé (S est P), « n'a pas la fonction de la copule, mais est au contraire l'index de la fonction fondamentale de l'énoncé, de son apprésentation comme pure apprésentation, pur faire voir de l'être en présence de l'étant, c'est-à-dire de l'étant dans son être en présence ». La détermination *catégoriale* de la parole s'accomplit dès lors comme manière de rendre présent ce qui est en le dévoilant, dont le *légein* et le *noein* grecs sont la culmination.

3) Le troisième point marque la rupture de Heidegger par rapport à cette prédominance qu'exerce, depuis la fondation grecque de l'ontologie, le présent eu égard à l'être et à la parole. Si le présent a reçu ce privilège, c'est parce que l'ontologie grecque s'enracine dans une entente de l'être comme être là-devant, parce que l'ontologie aussi bien que la logique catégoriale partent d'une entente de l'être qui est celle du monde et de ce qui est constamment là, présent. En ancrant sa pensée dans une analytique de l'*existence*, de ce mode d'être qui est le propre de l'être humain, Heidegger rompt par conséquent avec tous les présupposés de l'ontologie antique. Et si, dans l'analytique existentiale, le présent reste bien le temps du rapport au monde, la signification de ce présent en est entièrement changée.

Au § 65 d'*Être et temps*, Heidegger expose ainsi que le présent, *die Gegenwart*, est le temps de la préoccupation qui rend l'util présent dans le monde ambiant pour s'en occuper ; c'est, comme le précise le § 68, la temporellité du dévalement. Le dévalement, en effet, est cette manière d'être impropre du Dasein dans la mesure où il entend son propre être à partir de l'être de l'étant là-devant, c'est-à-dire du monde. C'est en tant que modalité temporelle du rapport au monde comme étant là-devant que le présent est ici pensé comme en déval et c'est la raison pour laquelle Heidegger choisit la curiosité pour l'illustrer. Dans ces pages qui font le charme si concrètement phénoménologique d'*Être et temps*, Heidegger

décrit la curiosité comme rapport au monde privé d'un vrai rapport à l'avenir, et qui ne va de l'avant pour « convoiter dans chaque possibilité que du réel » (*ÊT*, 347). Privé de l'endurance du possible comme possible, qui est ce que le Dasein a de plus propre, le présent de la curiosité rabat tout sur l'effectivité de l'être là-devant, de sorte que le Dasein ainsi « se perd en plein ''monde'' » (*ÊT*, 348). Et parce qu'elle ne laisse jamais être aucune possibilité comme possibilité, cette soif de nouveauté est insatiable et se caractérise par une essentielle « instabilité » (*ÊT*, 347), une incapacité de demeurer auprès des choses ou des autres dit précisément Heidegger *(Unverweilen)*, dont résulte une perpétuelle « dispersion » *(Zerstreuung)*. Privée de toute ekstaticité temporelle, la curiosité « apprésente le présent pour le présent » (*ÊT*, 347) et vire ainsi à la « bougeotte » (trad. Vezin) ou à l'« agitation » (trad. Martineau), à l'*Aufenthaltlosigkeit*, dit Heidegger, pour signifier cette impossibilité de séjourner auprès des choses. La modalité impropre du présent qu'illustre la curiosité, c'est au fond ce qui est aujourd'hui partout nommé l'*actuel* (voir *Essais et conférences*, GA 7, 134), qui se réduit, comme le dit le mot, à sa force immédiate d'impact et dont les « actualités » sont le divertissement organisé dans la publicité du on.

Rien n'est plus opposé au présent impropre de l'actuel que la modalité propre du présent que Heidegger nomme d'un nom relevé chez Kierkegaard, l'« instant ». Dans son caractère chaque fois décisif, l'instant est le présent véritable de la présence d'esprit, cette *animi præsentia* dont le dictionnaire Grimm dit qu'elle est le sens du mot *Entschlossenheit*, la résolution en laquelle avec constance et haute tenue le Dasein s'ouvre à l'avenir de son être possible.

Dans *Être et temps*, donc, le mot habituel pour dire en allemand le présent, *die Gegenwart*, est employé pour la manière impropre d'être au présent, par opposition à l'instant. Mais dès *Être et temps*, Heidegger n'ignore pas non plus, comme dit à nouveau le Grimm, qu'il s'agit là d'un « mot à plusieurs titres étonnant ». À la page 338, Heidegger parle en effet de l'instant comme *eigentliche Gegen-wart*, avec un tiret donc, ce que Fr. Vezin rend avec finesse : « comme rencontre propre du présent ». Le tiret ici marqué invite à lire le mot à partir de son étymologie, à savoir : « en face de », « à l'encontre de » *(gegen)* et « être tourné vers », avoir égard à (*wart*, d'où vient aussi *warten :* « attendre »). Le présent ainsi entendu désigne l'égard envers ce qui vient nous faire encontre – égard que Heidegger nomme l'attente : « Dans l'attente, nous sommes tout entiers

tendus dans l'encontre de la présence à – nous sommes pur présent : contre toute attente » (GA 77, 227 ; *La Dévastation et l'attente*, p. 50). Ce présent est alors le sens véritable de tout habiter et de tout séjour : « présent *[Gegenwart]*, cela signifie, dit Heidegger dans *Temps et être* : Venir séjourner à notre rencontre *[uns entgegenweilen]*, à notre rencontre à nous – les êtres humains » (GA 14, 16 ; *Questions iv*, p. 29). Dans le présent de ce séjour où se joue l'aître de l'être humain, « nous sommes comme un instrument à corde de la plus lointaine provenance, au son duquel résonne l'immémorial jeu du monde » (GA 77, 227). Cette résonance du jeu du monde grâce à notre présence s'appelle proprement « réponse », qui se dit en allemand *Antwort*, mot qui est, souligne Heidegger, le même que *Gegenwart*. Maintenant, poursuit le penseur :

> si le présent *[Gegenwart]* a quelque chose à voir avec le temps, et si la réponse *[Antwort]*, pour sa part, a trait à la parole, alors le temps et la parole sont en leur aître encore beaucoup plus intimement apparentés que n'a pu le pressentir jusqu'ici l'être humain. En effet, dans la mesure où ce que nous supposons ici est fondé, nous devrions même apprendre à penser l'aître du temps à partir du présent comme nous le pensons en ce moment dans l'encontre de l'attente – et l'aître de la parole à la lumière de la réponse.

Heidegger entre ici véritablement dans les mots, pour les faire résonner avec l'ampleur de tous leurs harmoniques et il se libère ainsi de ce qu'il appelait, dès *Être et temps*, « l'indigence des moyens ''catégoriaux'' disponibles » (p. 377). La réponse, *Antwort* (littéralement : l'encontre de la parole) est un des mots que Heidegger emploie souvent pour dire la manière dont advient véritablement la parole lorsque l'être humain devient le répondant de l'être – de l'être qui n'est plus pensé comme présence constante, mais comme *Ereignis*, à savoir l'avenance en laquelle advient proprement à soi ce qui est. Et c'est la présence de cette avenance chaque fois à venir que nomme en réponse – loin de tout énoncé prédicatif – le mot *Gegenwart*.

Ainsi pensé à partir de l'avenance de l'*Ereignis*, *Gegen-Wart*, comme l'écrit Heidegger dans *Acheminement vers la parole* (p. 199 ; GA 12, 201), devient le nom pour ce qui « d'ordinaire s'appelle l'avenir ». Le début de la première conférence de Fribourg sur *Les Principes de la pensée* est à ce sujet très éclairante :

> Tant que nous nous représentons l'histoire de manière historisante, elle apparaît comme un avoir-lieu *[Geschehen]*, et celui-ci, dans la succession de l'avant et de l'après. Nous-mêmes, nous nous trouvons dans un présent *[Gegenwart]* que traverse le flux de ce qui a lieu. C'est à

partir du présent que l'on fait entrer en compte le passé et en vue de ce qui est présent. C'est pour lui qu'on planifie le futur. La représentation historisante de l'histoire comme succession d'événements empêche d'éprouver dans quelle mesure l'histoire véritable est toujours, en un sens pleinement essentiel, pré-*sence [Gegen-wart]*. Sous ce nom de présent, nous n'entendons pas ici ce qui se trouve là de manière indifférente dans un maintenant momentané. Pré-*sence [Gegen-wart]*, c'est ce qui attend à notre encontre *[uns entgegenwartet]*, attend que nous nous exposions à lui, et comment – ou bien attend que nous nous y refusions. Ce qui, nous attendant, est au-devant de nous à notre rencontre, cela vient à nous ; c'est l'avenir rigoureusement pensé. Il transit et régit le pré-*sent* comme une exigence où il y va de l'être–le-là de l'être humain... [GA 79, 83 ; *Cahier de l'Herne Heidegger*, p. 74].

Pour peu que nous laissions l'être se déployer *(ens)* à notre encontre *(prae)* et que nous répondions de son avenance dans la parole, autrement dit, pour peu que nous devenions responsables de l'histoire de l'être, le temps s'offre comme con-temporain (*das Gleich-Zeitige*, GA 12, 201) et l'histoire comme présent du temps.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – M. Heidegger, « Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927), *Études heideggeriennes*, n° 14, Berlin, Duncker & Humblot, 1998. – F.-W. von Herrmann, *Heideggers « Grundprobleme der Phänomenologie ». Zur « Zweiten Hälfte » von « Sein und Zeit »*, Francfort, Klostermann, 1991.

Bibliographie – Fr. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990 (très bon ouvrage général d'introduction, malgré une erreur de traduction qui peut induire une confusion, car la distinction essentielle que fait Heidegger entre temporellité *du Dasein [Zeitlichkeit]* et temporalité *de l'être [Temporalität]* est effacée au profit du seul mot « temporalité »). – F. Fédier, *Le Temps et le Monde. De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010 (les pages 80 à 142 proposent une traduction commentée des pages du cours sur *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* où Heidegger analyse les pages décisives d'Aristote sur la définition du temps à partir du maintenant). – M. Heidegger, *Temps et être*, dans *Questions iv*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 11-51 (dans ce texte majeur de 1962 qui reprend tout le travail accompli depuis *Être et temps*, Heidegger met en dialogue l'ontologie métaphysique de la présence constante et la pensée du présent que donne l'*Ereignis*).

→ Attente. Avenir. Contrée. Espace-et-temps. *Gelassenheit*. Histoire. Instant. Passé. Présence. Répondre. Temporalité. Temporellité. Temps.

Professeur

Pour le détail de « cette longue carrière d'enseignement d'une mystérieuse fécondité » – « semeurs qui peut-être ne voient jamais ni tige ni fruit, et qui ne connaissent pas la récolte », on peut se reporter à l'*Essai biographique* de Fr. Vezin, préambule à *Heidegger. Anatomie d'un scandale* de F. Fédier (p. 13, 163, 174), ou encore à la fin du présent livre où se trouve la liste des leçons, cours et séminaires de Heidegger depuis le semestre d'hiver 1915-1916 jusqu'au semestre d'hiver 1957-1958 (voir plus loin, p. 1405 s.).

Heidegger se faisait une haute idée de l'enseignement : « C'était un homme du mot écrit et non du discours improvisé. » Ses cours tranchaient avec ceux de l'enseignement universitaire :

> Le véritable enseignant ne se distingue de l'élève qu'en ce qu'il peut mieux apprendre et a plus authentiquement la volonté d'apprendre. Dans tout enseigner, c'est l'enseignant qui apprend le plus [GA 41, 74 ; *Qu'est-ce qu'une chose*, p. 85].

Cette idée fortement ancrée – selon laquelle en situation exposée, c'est celui qui s'efforce de clarifier la question, qui se passionne plus que les autres pour elle et interroge davantage, sachant vraiment qu'il ne sait rien – l'aida certainement à tenir, face aux doutes, lorsqu'ils surgissaient ; on peut l'entendre en 1925, alors que son enseignement était on ne peut plus prisé (voir H. Arendt, « Heidegger a quatre-vingts ans »), dire sur un autre registre, riche de souplesse et d'attente : « L'éventuel effet positif de l'enseignement demeure en fin de compte, inapparent, et c'est très bien ainsi » (à H. Arendt, 18 octobre 1925). Plus tard, notant les « malentendus » suscités par sa pensée, et tout spécialement par son livre *Être et temps*, il disait qu'il était impossible « d'exposer les choses à ciel ouvert » (à H. Arendt, 2 octobre 1951). À son épouse (14 juin 1945), il avait précisé que bien que fructueuse, son activité d'enseignement n'avait pourtant « jamais laissé libre cours à ce qui regardait plus spécialement sa pensée ». Car fidèle (*ÊT*, 122) à ce que pensait Kant – « La règle du maître doit être celle-ci : Ne pas enseigner des pensées, mais apprendre à penser ; ne pas porter l'élève, mais le guider, si l'on veut que plus tard il soit capable de marcher de lui-même » – Heidegger, comme Matisse qui détestait voir autour de lui des petits Matisse, ne voulait pas qu'on heideggerianise. Il mesurait la distance qu'il y avait entre le lieu où se trouvaient ses

contemporains ainsi que les professionnels de la philosophie et celui où l'amenait sa pensée : « Force m'est de constater que je parle d'ailleurs et que dans la représentation courante, y compris de la philosophie, je ne rencontre plus aucun lieu hospitalier, et tout juste un point de contact » (à H. Arendt, 27 juin 1950). À cette pensée qui parle au sein de l'autre commencement, sommes-nous aujourd'hui même suffisamment préparés et suffisamment attentifs pour en entendre la simplicité, la pauvreté, et ne pas la mesurer à l'aune de nos représentations habituelles d'une pensée calculante qui rapporte tout au bien connu ?

En 1944, les cours de Heidegger sont interrompus et suspendus par les nazis et, à l'issue de la procédure de dénazification, le Sénat de l'université de Fribourg formulera en 1946 une interdiction d'enseignement restée en vigueur jusqu'en 1950. Cependant, Heidegger n'a cessé tout au long de sa vie d'enseigner. Son enseignement proprement dit revêtait deux formes, celle du cours *ex cathedra* dans un amphithéâtre d'université toujours archibondé, et celle du séminaire à quinze ou vingt étudiants. Ces deux formes exigeaient la confrontation avec les grands textes de la tradition et tous en convenaient : « Heidegger nous apportait une vue neuve sur des textes figés depuis longtemps » (W. Biemel). Le travail de « désobstruction » des textes de la métaphysique avait commencé. Il insistait :

> Si nous voulons aller à la rencontre de ce qu'a pensé un penseur, il faut rendre plus grand encore ce qu'il y a déjà de grand dans cette pensée [GA 8, 83 ; *Qu'est-ce qu'appelle à penser ?*, p. 119].

Il avait coutume de reprendre l'essentiel du cours précédent au début du cours suivant, permettant à tous de mieux se préparer à entendre ce qui allait être dit : c'est le charme des fameuses « reprises » où le cours se refait parfois plusieurs fois en étant puisé à une source chaque fois neuve. Dans les séminaires, il exigeait qu'un protocole soit rédigé par un étudiant, qui reprenait en détail la séance, occasion pour l'étudiant de s'affronter lui-même aux questions et d'en faire part aux autres *(Questions iv)*. Ce n'est qu'en 1962 que Heidegger se risque à prendre pour texte d'un séminaire un texte de lui, la conférence *Temps et être*.

Cet enseignement se poursuivait à l'occasion des visites qui lui étaient faites à Zähringen ou à Todtnauberg, des conférences, dont il ne souhaitait pas abuser, comme à l'occasion des discours prononcés pour telle commémoration ou fête (GA 16). Aussi son enseignement touchait-il des

publics très différents et semblait prendre des formes variées – quelquefois la simple amitié – dont l'unique souci pourtant était, comme dans le séminaire, de trouver le contact, c'est-à-dire de préparer le terrain d'une semaison, d'une entente, d'une métamorphose : « Féconder le passé pour engendrer l'avenir », car « l'être-été naît d'une certaine manière de l'avenir » (*ÊT*, 326). Comme René Char, il aurait pu dire : « Ce ne sont pas les érudits qui trouvent, mais ceux qui savent soulever les bonnes pierres » (J. Pénard, *Rencontres avec René Char*, p. 158). Aussi était-il attentif au lieu où se trouvaient ceux à qui il s'adressait, à ce qu'il leur était possible d'entendre, à ce qui pouvait les toucher. Il avait pris soin au préalable de les mettre en pensée « sur la montre », comme dit Montaigne dans son vocabulaire équestre, et de les imaginer sous leurs différentes allures. Il fallait amener à penser, c'est-à-dire selon les indications de Platon ou d'Aristote d'abord à s'étonner, ce qui pourrait revenir finalement, expliqué par Heidegger, à ouvrir le là à partir duquel l'homme placé dans la dimension de la vérité peut apprendre quelque chose. W. Biemel, qui a assisté en 1955 au séminaire qui a suivi la conférence à Cerisy : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, souligne combien Heidegger arrivait à « créer une véritable atmosphère de séminaire avec des participants d'horizons divers ». Il ajoute : « La fascination qu'exerçait le séminaire et que ressentaient tous les participants émanait du travail qui y était effectué et exigé. »

La confrontation avec les textes ne relevait pas de l'« explication historique », mais de l'« explication historiale » (GA 49, 10) en laquelle « est faite l'épreuve de la façon dont l'histoire de l'être nous régit de part en part » (GA 49, 140). Nous apprenons comment l'être advient et nous nous apercevons que l'étant délaisse être en même temps que l'homme l'oublie (GA 49, 9). C'est pourquoi Georg Picht pouvait affirmer qu'assister aux cours de Heidegger en 1933 aidait à « reconnaître dans la prise du pouvoir par Hitler, la catastrophe d'une pensée européenne dénaturée par une trop longue infidélité à ses propres principes » (*Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 197). Car il tenait à faire comprendre que l'époque était charnière, qu'une nouvelle époque de l'histoire du monde commençait et que nous y étions. C'est ce qui lui était donné de penser qu'il transmettait aux étudiants, avec toute l'autorité que lui conférait l'idée (destinée par l'être lui-même) que l'être advenait en son histoire, et qu'il fallait s'exercer à l'entendre, à le voir.

Saluant un jour en le rappelant le dialogue de deux penseurs chinois, Heidegger avait ajouté :

> Pour un long temps peut-être, cela pourrait constituer la seule teneur de notre enseignement : l'urgence et l'urgente nécessité dont il retourne dans l'inutile [*La Dévastation et l'attente*, GA 77, 237].

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – H. Arendt, « Heidegger a quatre-vingts ans », trad. B. Cassin, P. Lévy, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986. – F. Fédier, *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988. – J. Pénard, *Rencontres avec René Char*, Paris, José Corti, 1991. – G. Picht, « Die Macht des Denkens », dans Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977.

Bibliographie – W. Biemel, « Heidegger professeur », *Écrits sur la phénoménologie*, trad. G. Fagniez, Bruxelles, Ousia, 2009, p. 287-312.

→ Apprendre. Enseignement. Heideggerianiser.

Promesse

L'introduction de la notion de « promesse » par Heidegger répond essentiellement à l'intention d'indiquer la modalité propre de l'« histoire de l'être », modalité non strictement « historique » qui le conduit à évoquer une « eschatologie de l'être » (GA 5, 327 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 394). Mais cette « promesse » ne doit être entendue ni à partir d'une conception théologique de l'histoire comme attente du salut, ni même à partir d'une philosophie de l'histoire.

La promesse désigne d'abord la déclosion de l'être dans l'étant : littéralement, l'être se « pro-met » dans l'étant qui est « mis en avant » à partir de l'être. Cette mise en avant se soldant par le retrait de l'être même, elle revêt le caractère d'une « adresse » *(Zusprechen)* de l'être à l'homme en son essence, d'une « annonce » *(Vorsprechen)*. C'est par ce double mouvement de se retirer et se montrer tout à la fois – de dire sans se dire –, que « l'être [...] est la promesse de lui-même *[das Versprechen seiner selbst]* » (GA 6.2, 333 ; *Nietzsche II*, p. 296). Mais cette retenue, qui fait tout le sens de ce que Heidegger appelle l'*épochè* ou « époque de l'être »,

doit avant tout être entendue à titre de détermination historiale. Un tel non-déploiement de l'être est en effet à mettre au compte de la métaphysique, dont l'histoire n'est autre que celle du nihilisme. En ce sens, « le nihilisme est [...] la promesse de l'être en son non-retrait » *(ibid.)* – mais cela de sorte que précisément son caractère de promesse demeure lui-même en retrait : dans le nihilisme, la promesse de l'être est mise au « secret ». Un tel « secret » se loge au cœur de la métaphysique et de son histoire qui peut être comprise comme histoire du « secret de la promesse », histoire d'un retrait redoublé : « L'essence de la métaphysique repose en ce qu'elle est l'histoire du secret de la promesse de l'être même » (GA 6.2, 334) ; le secret de cette promesse non tenue donne son essor à son déploiement.

Mais comment « tenir » la promesse de l'être ? Étrange promesse que celle qui paraît engager non pas l'être qui s'y promet, mais l'« essence » de l'homme en tant qu'elle la « reçoit ». Il y a là en effet une « énigme » à laquelle la pensée doit se confronter : elle doit reconnaître son propre engagement *(Einlassen)* dans la promesse de l'être, ce qui implique de reconnaître le « dégagement » *(Auslassung)* de l'être dans le délaissement *(Verlassenheit)* qui est le sien à l'âge de la métaphysique accomplie. Tenir la promesse de l'être, c'est ainsi « avouer *[eingestehen]* l'énigme de l'histoire de l'être », autrement dit « se tenir dans » *(innestehen)* le « là » qui est tout à la fois notre « essence » et l'« espace » où se déploie l'être : s'y engager, ou s'y laisser engager. Encore faut-il pour cela entendre la promesse de l'être, c'est-à-dire tout uniment le dégagement de l'être et l'engagement de soi en l'être. En d'autres termes : le nihilisme doit être perçu comme tel afin de saisir la nécessité de tenir une telle promesse.

La « langue », ou la « parole » joue ici un rôle essentiel, dans la mesure où s'y donne à entendre – ou non – la promesse de l'être. Elle contient une « adresse » *(Zuspruch)*, elle est chaque fois « parole confiée » ou « donnée » *(Zusage)* qui fait de la pensée une écoute de la parole (GA 12, 169 s. ; *Acheminement vers la parole*, p. 163). Commencer à entendre la promesse de l'être, cela pourrait donc signifier : percevoir la façon dont le nihilisme étouffe la résonance de la parole, en ses capacités « parlantes ». Surmonter le nihilisme ne signifie pas en effet aborder dans la précipitation quelque « terre promise », mais laisser résonner la promesse de l'être dans la parole, à la faveur d'un rapport nouveau à la langue.

On sera tenté de soupçonner ici une sécularisation du thème du salut, une version heideggerienne de la sotériologie chrétienne, ou plus précisément

luthérienne. Mais s'agit-il bien ici de « salut » ? Significative fut sans doute la lecture par Heidegger de la version paulinienne de l'*eschaton*, où il s'agit moins de l'attente d'un événement futur que de l'imminence de la présence divine, dans un rapport d'accomplissement auquel l'homme doit se tenir prêt (voir GA 60, 114). Or c'est bien un temps fini qui donne son cadre à un tel avenir incertain. Cela doit nous indiquer que la « promesse » est avant tout une façon d'exprimer la tournure propre à la temporalité du *Dasein* et de l'être, où avenir et passé doivent se rejoindre – dans le jeu réciproque des « commencements » de la pensée.

Guillaume Fagniez.

→ Époque. Histoire. Justice. Nihilisme. Secret.

Propriation / appropriement

Das Ereignis

La traduction française d'*Ereignis* (dans l'acception inédite et absolument singulière que donne à ce terme la pensée de Heidegger) n'est assurément pas heureuse. Quel que soit le recours invoqué – fût-il celui de l'*Ereignis* laissé *intraduit*, tel une sorte de *nom propre* abandonné à la solitude de sa *singularité absolue* (et c'est peut-être encore le moindre mal) –, tous les choix de traduction suggérés (de l'*événement* à l'*avènement*, de l'*amêmement à soi* à l'*avenance*, de l'*appropriement* à l'*avènement à son propre* et à la *propriation*) laissent, sans exception, le sentiment d'une traduction « malheureuse ». Et ce n'est pas tant la sagacité des traducteurs que les ressources propres à l'aître de la langue, qui se montrent ici, manifestement, en défaut. De tous ces choix de traduction, celui qui fait préférer le recours au lexique du *propre*, de la *propriété* et de l'*appropriement* (voire de la *propriation*) se justifie de ce qui semble devoir être, à première vue, le sens étymologique : celui qui fait paraître au cœur du mot *Ereignis* le radical *eigen* et le verbe *eignen*, dans *Er-eignis*. Et Heidegger ne manque pas d'y recourir tout le premier, notamment dans l'emploi des *verbes* qui se constituent comme autant de flexions de l'activité même qui se donne à entendre en provenance de l'*Ereignis* et y ressortissant : *eignen*, *ver-eignen*, *über-eignen*. Mais la véritable étymologie du vieux mot allemand *Ereignis* – soit : *Eräugnis* – n'est pas telle. Dans

l'*Er-äugnis*, c'est le verbe *äugen* (et non pas *eignen*) qui est à l'œuvre. Et ce verbe *äugen* dit l'activité même de l'*œil* (all. *Auge*, grec αὐγή, pour la lumière du regard) : œiller, voir, regarder, donner à voir, révéler, *montrer*. Et à la forme réfléchie, *sich eräugen* : *se montrer*, se donner à voir, et par conséquent *se produire*, au sens d'*arriver*. D'où le sens usuel d'*Ereignis* : l'*événement* (bel et bien).

Dans *Acheminement vers la parole*, le traducteur français, F. Fédier, faisait en 1976 ressortir – en pionnier – toute la difficulté de la situation, et expose à quelles conditions il semble bien être inévitable, en français, de recourir à la ressource sémantique du « propre », de la *propriété* et de l'« appropriement » : c'est à la condition de ne rien ignorer de la ressource de sens (ménagée en réserve) de l'étymologie véritable. La longue note du traducteur, afférente à la première occurrence du verbe *ereignen* à la page 28 d'*Acheminement vers la parole*, est à ce sujet très claire.

Dans le contexte auquel se rapporte cette décision de traduction – où il s'agit de la manière dont l'*Unter-schied* (la Dif-férence) « *approprie [ereignet]* les choses à la gestation du monde », et « *approprie* le monde à lui-même » ainsi qu'« à la faveur des choses » (GA 12, 22) – de même que dans tous les très nombreux contextes d'emploi *transitif* d'un des *verbes* de l'*Ereignis* –, il semble que pareille entente du verbe « approprier » (où pût encore être entendu quelque chose du vieux verbe français *proprier*) puisse être accueillie par une oreille attentive. La chose semble beaucoup plus difficile à espérer de la traduction du mot *Ereignis* par l'*appropriement – a fortiori* par la *propriation*. De même encore pour ce qui est de rendre quelque chose du verbe *ereignen* employé absolument, comme dans : *« das Ereignis ereignet »* (GA 14, 29)... Tous ces enjeux, François Fédier les a élucidés encore dans une précieuse note afférente à la traduction de la conférence de 1962 : *Temps et être* (voir *Questions iv*, p. 51).

Le registre de l'*appropriement* ne reste-t-il pas trop irrémédiablement impliqué dans celui de la « propriété » et de l'« appropriation » (dans son insistance tout ensemble possessive et privative) pour parvenir à être entendu, en français, au sens de ce dont il s'agit en l'*Ereignis* ? L'on est bien en droit de le craindre, si ledit registre vient à l'emporter invinciblement sur l'*aspectualité verbale* de *l'Événement même* – singulièrement « unique » autant qu'immémorial – où viennent à s'ouvrir la dimension d'« aventure » de la « dispensation de l'Être » et l'histoire de l'Estre. Y a-t-il d'autres ressources à chercher du côté de l'« amêmement à

soi » ou de l'« avenance » (selon les belles suggestions les plus récentes de F. Fédier) ? Ces nuances peuvent-elles être données à entendre (conjointement à des tonalités plus sombres) dans les harmoniques de l'*Événement* ? Autant de questions qui demeurent.

Quant à l'*appropriement*, peut-il encore tenir les promesses de l'*Ereignis*, telles que Heidegger les donne à entendre dans une note majeure d'*Acheminement à la parole* (p. 248 ; GA 12, 248) ? Rappelant, en 1959, que « plus d'un trouvera incroyable le fait que l'auteur, dans ses manuscrits, emploie depuis plus de vingt-cinq ans le mot *Ereignis* pour ce qu'il s'agit ici de penser » – et Heidegger fait ici allusion à l'ensemble des Traités impubliés, dûment scellés, dont les *Compléments à la philosophie (De l'Ereignis)* constituent le premier volume et où s'est en effet élaborée toute la méditation de la pensée de l'*Ereignis* –, Heidegger écrit ce qui peut être ainsi rendu :

> Ce dont il s'agit, bien que ce soit en soi-même simple, demeure d'abord difficile à penser parce que la pensée doit commencer par perdre l'habitude de tomber dans l'opinion selon laquelle l'« être » se verrait ici pensé comme appropriement. Or l'appropriement est, quant à son déploiement, autre – parce que plus riche – que toute possible détermination métaphysique de l'être. En revanche, l'être, eu égard à la provenance de son déploiement, se laisse penser à partir de l'appropriement *(NdA)* [GA 12, 248].

Mais est-il bien d'ores et déjà vraiment acquis, à même la traduction française, que ce dont il s'agit dans l'*Ereignis* se laisse véritablement penser à partir de l'*appropriement* ?

Gérard Guest.

→ *Apports à la philosophie*. Avenance. *Ereignis*. Être en propre. Événement. Pauvreté.

Protagoras (485 av. J.-C. - 420 av. J.-C.)

Lire Heidegger offre l'occasion de rencontres inattendues : la découverte par exemple de la pensée de Protagoras débarrassée des poncifs du relativisme et du scepticisme et rayonnant encore de sa lumière « présocratique ». Tout à son effort d'esquisser la limite propre de la métaphysique et par là même de comprendre le rôle de Platon vis-à-vis de ses devanciers, Heidegger tient à souligner ce que la célèbre pensée de

l'homme-mesure doit aussi bien à Héraclite qu'à Parménide. Les sophistes *à l'origine* sont bien des philo*sophes* – et c'est d'ailleurs là le drame de la philosophie. Il ne s'agit donc en rien d'une réhabilitation de la sophistique – plutôt l'effort pour dégager ce qu'il y a en elle de grec.

La formule de Protagoras est souvent citée par Platon (c'est d'ailleurs le seul sophiste qui trouve grâce à ses yeux) :

> De toutes choses l'homme est la mesure, des étants, qu'ils sont, des non-étants, qu'ils ne sont pas.

L'homme dont il s'agit ici est pris à chaque fois dans sa singularité – ce peut être moi, ou toi, peut-être aussi nous deux si nous y sommes. Comme le remarque J. Beaufret :

> Le *je* de Protagoras n'est pas le sujet cogitant, porteur en lui de la mesure qui décide de la vérité de l'étant. Cette mesure, Protagoras la reçoit bien plutôt du rapport grec de l'étant à son être dans l'expérience de l'étant comme *phénomène* [*Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 47].

Or cette expérience montre d'abord et le plus souvent deux visages : d'un côté le phénomène change constamment, de l'autre même quand il apparaît manifestement il ne cesse d'échapper. Si le phénomène change, il faut en conclure que : « Non seulement l'objet de la connaissance se modifie sans cesse, mais également le connaître lui-même. Le mode d'être du connaître est le même que l'être de l'étant à connaître » (*Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, GA 22, 86). Lorsqu'il écrit cette dernière phrase, Heidegger pense explicitement à Héraclite – mais rien n'interdit, en dehors des clichés éculés d'une histoire scolaire de la philosophie, de se référer à Parménide. Et c'est ce que fait Heidegger dans *Chemins qui ne mènent nulle part* : on ne peut entendre Protagoras sans une écoute désobstruée du IIIe fragment du *Poème*.

« Le Même en vérité est à la fois penser et être » : cela veut dire qu'« à l'être appartient, parce que par lui reprise et déterminée, l'entente de l'étant ». Parce qu'il est l'éclosion de ce qui s'ouvre, l'étant est bien « ce qui arrive à l'homme », ce qui est entendu, perçu ou pensé par l'homme qui du même coup est celui qui s'ouvre à la présence de l'étant en « laissant entendre » cette présence. Mais comment comprendre ce *du même coup* ? « L'étant n'accède point à l'être en ce que d'abord l'homme regarderait l'étant » – c'est la perspective du sujet moderne. « C'est bien plutôt l'homme qui est regardé par l'étant, par ce qui s'ouvre à la mesure de la

présence auprès de lui rassemblée » (GA 5, 90 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 118).

La manière dont l'homme s'ouvre à la *mesure* de la présence une fois le présent dévoilé – voilà donc ce que cherche à dire Protagoras. Pour ce dernier, explique Heidegger, chaque homme en tant que celui qui est à chaque fois présent

> séjourne dans l'orbe du dévoilé qui lui est dévolu, à lui comme étant celui-ci. [...] Par le séjour auprès du présent, l'appartenance du moi à ce qui est présent *est*. Cette appartenance au présent ouvert délimite celui-ci par rapport à ce qui est absent. C'est à partir de cette limite que l'homme reçoit et garde la mesure, tant pour ce qui se présente que pour ce qui s'absente. Dans la restriction de ce qui est à chaque fois dévoilé se donne à l'homme la mesure qui limite chaque fois un *soi* par rapport à *ceci* et *cela* [GA 5, 104].

« Mais ce qui à la fois est absent aussi bien que présent, sache-le voir, par la pensée, d'un regard que rien ne déroute », demandait Parménide. Protagoras, pour sa part, ne le voyait plus, mais il habitait encore *à la mesure de* l'absent-présent. Sa thèse est à la fois une « restriction » et une « conservation de la position fondamentale d'Héraclite et de Parménide » (GA 5, 105). Penser l'homme comme mesure n'est rien d'autre que la manière dont les Grecs avaient d'envisager l'homme comme *Dasein* : être le *là* (la *mesure*) de la manifestation de ce qui est – à partir de l'abritement de ce qui ne se montre pas. Mais de quels Grecs parlons-nous ?

Dans son cours de 1931, consacré à l'étude de la *dynamis* chez Aristote, Heidegger montre en quoi tant Platon qu'Aristote tirent la thèse de Protagoras du côté du scepticisme : si n'est vrai que ce qui apparaît à chacun et de la manière dont cela lui apparaît, alors il n'y a pas de vérité *objective* valant pour tout un chacun. Ce faisant, glisse en passant Heidegger (GA 33, 198), « on oublie de demander si l'essence de la vérité ne consiste justement pas en ceci qu'elle ne vaut pas pour tout un chacun ».

La thèse de Protagoras intervient au livre &grec;Θ&grec1; de la *Métaphysique* comme confirmation de la position défendue par les mégariques, lesquels, selon Aristote, parce qu'ils n'arrivent pas à penser la différence entre *dynamis* et *énergéïa*, cherchent l'être-là-présent d'une *dynamis* dans l'*énergéïa*. Pour eux, il n'y a pas de *perceptible* en dehors de l'étant perçu ici et maintenant. Aristote, lui, exige quelque chose de tel qu'« un étant qui pour lui-même et à partir de lui-même, avant tout être-perçu, soit en force d'être perçu » (GA 33, 200). Contre les Mégariques et Protagoras, il cherche à montrer « que la réalité du *perceptible* en tant que

tel ne réside pas dans l'accomplissement de la perception ». Il lui faut pour cela penser l'espace *entre-deux* – entre le perçu comme tel et la perception comme telle, entre être et penser. De tous les grands philosophes, explique souvent Heidegger, Aristote est celui qui est allé le plus loin dans la formulation de cette question (en particulier lorsqu'il déploie la *psychè* humaine dans son être en œuvre, à savoir comme *alètheuein*), mais il n'en demeure pas moins qu'il a manqué l'essentiel – qu'à sa manière très limitée voyait Protagoras du simple fait qu'il était tourné vers la *limite* du dévoilement : son échappée.

Ce n'est donc pas dans une perspective historique ou critique que Heidegger étudie les rapports entre Aristote, Platon et Protagoras, mais parce qu'il revient à la pensée de prendre la mesure de l'*entre-deux* afin d'y habiter. Dans le cours de 1931, voici comment Heidegger résume l'enjeu philosophique de la parole de Protagoras :

> L'indépendance des choses là-présentes envers nous, les hommes, n'est pas entamée du fait que cette indépendance n'est possible comme telle que si des hommes existent. L'être-en-soi des choses ne devient pas seulement, disons, inexplicable mais intégralement dépourvu de sens sans l'existence de l'homme ; cela ne veut pas dire que les choses mêmes soient dépendantes de l'homme [*Aristote, « Métaphysique » &grec;Θ&grec1; 1-3. De l'essence et de la réalité et de la force*, GA 33, 202].

Or, à partir du milieu des années 1930, Heidegger ne cessera de méditer cette question – dans la lumière cette fois de l'*Ereignis* (ou : quand être *est* temps). Le point de départ est le même : il est impossible, dit par exemple Heidegger au § 3 de *Sur le commencement* (GA 70, 14), de se représenter les corps célestes en quelque temps ou quelque espace que ce soit sans être humain. « Mais que l'homme appartienne à la fondation de la vérité de l'estre ne veut pas dire que l'estre dépende de l'homme comme si l'estre était posé par l'homme. » Comment l'homme appartient-il à l'estre ? C'est ici que Heidegger se sépare de Parménide. L'homme appartient à l'estre « comme celui qui se tient instamment dans l'allégie *[Lichtung]*, comme celui qui recueille à la volée l'é-chéance de l'estre en sa vérité et sauvegarde la possibilité que s'ajointe un monde ». Mais d'avoir à se tenir instamment dans l'allégie de l'estre ne doit pas nous faire manquer le fait que le cœur de l'allégie demeure son propre abritement en retrait :

> L'estre est et rien que l'estre. Mais l'estre est de temps en temps, dans la mesure où en tant qu'appropriement de l'entre-deux il laisse éclore l'allégie comme espace-temps. Il n'y a aucun « temps » qui précéderait l'estre, le suivrait, et servirait d'étalon de mesure. L'absence du temps

n’est pas l’éternité mais la manière dont en sa scission ce qui est initial vient se retirer au cœur même de l’abritement en retrait. Ce qui a lieu lorsque la parole se refuse [GA 70, 15].

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973.

→ Abritement. *Alèthéia*. Parménide. Platon.

Proust, Marcel (1871-1922)

Sensible, à cause de la langue, à la lecture que faisaient de Proust ses amis français, Heidegger aimait les interroger (voir Fr. Vezin « Proust et les philosophes »). Char parle de « l’art avec lequel Proust désemballe la momie » ; Jean Beaufret, qui avant sa rencontre avec la pensée de Heidegger se nourrissait de Proust, pouvait en citer de longs passages par cœur et aimait à voir dans Léon Brunschvicg un modèle possible de Bloch. En retour, Heidegger leur racontait l’admiration de Husserl pour l’acuité du regard proustien. Heidegger pressentait que la mise en lumière par Proust des arcanes du souvenir au sein du moi allait plus loin que la simple description d’une psychologie des profondeurs en laquelle il ne serait question que de retrouver « un seul monde, le nôtre » : au milieu des tonalités relatives à la subjectivité en laquelle temps et éternité s’opposent, surgit le phénomène de la « vraie vie », dont les artistes, comme d’un monde que nous avons à habiter, nous envoient « leur rayon spécial ». Proust était un « poète » qui se disait lui-même plus attentif « à la qualité du langage » pour juger « du degré auquel a été porté le travail intellectuel et moral » qu’à une quelconque théorie ; attentif à la dimension d’avenir que porte un passé apparemment évanoui et pourtant conservé : « Seules plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l’odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l’édifice immense du souvenir » ; attentif enfin au travail rude que doit accomplir l’esprit pour féconder son passé, sans garantie de le voir vivifié. Heidegger pouvait admirer cet analogue du mouvement nécessaire de « désobstruction ». « C’est parce que le Dasein est avenir qu’il peut revenir sur ce qui s’est

passé, ne pas le perdre, mais le garder par l'écriture. C'est le temps retrouvé à partir du sentiment de plus en plus présent de la mort », écrit Walter Biemel *(Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart)*.

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, La Haye, Nijhoff, 1969. – Fr. Vezin, « Proust et les philosophes », *Le Magazine littéraire*, n° 144, janvier 1979.

→ Passé.

Provence

Heidegger découvrit la Provence en 1956. Il y revint en 1957 puis en 1958, où il prononça à Aix, à l'invitation de la faculté des Lettres, la conférence : « Hegel et les Grecs. » Trois autres séjours eurent lieu en 1966, 1968 et 1969 : ce fut l'occasion des « séminaires du Thor ».

Heidegger ne fut pas en Provence un simple visiteur. Il y fut accueilli et y travailla. Comme toute véritable rencontre avec un pays, la rencontre de Heidegger avec la Provence, rencontre qui, selon les mots de Curd Ochwadt, fit puissamment écho en sa pensée (GA 15, 418), est liée à des hôtes dont le souvenir est inséparable de celui des lieux.

Il y a d'abord René Char. Le voyage de 1956 fut entrepris pour découvrir le pays du poète, qu'il avait rencontré un an plus tôt chez Jean Beaufret à Paris. La Provence fut ainsi pour Heidegger le lieu où le dialogue de la pensée et du dire poétique prit la forme d'une amitié avec un poète exceptionnel dont la parole, comme celle du philosophe, est portée par un rapport vivant au pays natal. Le pays de Char est entre les plateaux de Vaucluse, le Luberon et le Comtat Venaissin (au fond de la plaine à l'ouest coule le Rhône, frère, par le nom et par la source, du Rhin de Hölderlin). Il est admirablement décrit par Heidegger dans un court texte envoyé à Char en 1973, à la mort d'un autre de ses hôtes en Provence, Marcelle Mathieu. Il y nomme, autour de la figure de la défunte dont c'était le lieu de naissance, le village de Lagnes « entre le Rébanqué sur les hauteurs et les Grands Camphoux dans la plaine ».

Il continue ainsi :

> Le cercle des lieux appartient lui-même à une contrée dont les Busclats forment le foyer ; plus à l'ouest s'y ordonne le Thor. Cette contrée, à son tour, trouve ses frontières au mont Ventoux et à la montagne Sainte-Victoire, avec Bibemus : frontières qui lui accordent son espace.
> Une simple énumération des lieux ? À ce qu'il semble. Mais ce qui est le propre des lieux s'abrite en ceci que chacun à sa manière rassemble auprès de lui les êtres qui l'habitent, en leurs tâches et leurs gestes, en leur poème et leur pensée – qu'il les marque et leur donne le ton [« Le souvenir de Marcelle Mathieu », GA 16, 731].

Ce passage, si on est attentif à ses tournures et à ses mots, épouse fidèlement la pensée qui accompagne l'œuvre de Heidegger dans sa maturité, celle de l'appartenance mutuelle de l'être et de l'homme telle qu'elle a lieu, non pas abstraitement, mais quand l'ouvert de l'être se déploie comme *contrée*. À la contrée *(die Gegend)* de l'être, l'homme répond en habitant, et le séjour de cette habitation s'ouvre comme pays. Un vrai pays n'est pas refermé sur soi, il déploie, à sa manière et selon son rythme à lui, le jeu du monde ; mais certains pays le font de manière plus manifeste. Est-ce le cas de la Provence ? Le rythme à la fois doux et altier du pays provençal, Cézanne le reconnaissait dans les marbres de Puget. Heidegger apprit à le voir à son tour dans les toiles du peintre, en particulier dans celles qui ont pour motif ce lieu qui, dans le texte en hommage à Marcelle Mathieu, est la frontière du pays du poète, à la fois lointaine et proche : il s'agit de la région où s'élève, à l'est d'Aix, la montagne Sainte-Victoire. Une photographie, prise en 1968 par François Fédier *(Soixante-deux photographies de Martin Heidegger)*, montre Heidegger au bord du plateau de Bibemus, regardant longuement la montagne. À ses pieds s'ouvre l'ensemble de vallons et de crêtes boisées – on l'appelle les Grands Creux – qui tient dans les toiles de Cézanne une place si essentielle, parce qu'il est le tréfonds d'où surgit le haut massif de la Sainte-Victoire. On y voit le barrage construit par Zola, le père du romancier et ami de jeunesse de Cézanne. C'est un des premiers barrages voûtes du monde. En aval, invisible sur la photographie, se trouvent les ruines d'un barrage romain.

Heidegger évoquait en 1958, en préambule de sa conférence, le pays de Cézanne :

> Pourquoi parlé-je à Aix-en-Provence ?
> J'aime la douceur de ce pays et de ses villages.
> J'aime la rigueur de ses monts.
> J'aime l'harmonie des deux.
> J'aime Aix, Bibemus, la montagne Sainte-Victoire.
> J'ai trouvé ici le chemin de Cézanne, auquel, de son début jusqu'à sa fin, mon propre chemin de pensée en une certaine mesure correspond.
> J'aime ce pays avec sa côte marine : il s'y annonce en effet la proximité du pays grec.

> J’aime tout cela parce que je suis convaincu qu’il n’y a pas une seule œuvre essentielle de l’esprit dont les racines ne plongent dans un sol original sur lequel il s’agit de se tenir debout [GA 16, 551].

L’évocation du pays étranger, comme celui du pays natal, n’a chez Heidegger rien d’une nostalgie passéiste : elle est ici portée par la méditation du travail du plus moderne des peintres. La « chère Provence » de Heidegger, « arche secrètement invisible qui relie la pensée matinale de Parménide au poème de Hölderlin » (texte en exergue de la traduction française d’*Acheminement vers la parole*), n’a rien à voir avec la région folklorisée, offerte à la consommation touristique, qui n’est d’ailleurs que l’autre versant de l’aménagement technocratique du territoire dont témoigne l’intégration de la Provence dans une « région PACA » (Provence - Alpes - Côte-d’Azur).

Qu’est-ce qu’un pays ? Que veut dire : aimer un pays ? Ces questions simples deviennent aujourd’hui pour beaucoup d’êtres humains de plus en plus confuses. La rencontre de Heidegger avec la Provence nous enseigne qu’elles ne sont pas étrangères à la pensée la plus exigeante.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983. – F. Fédier, *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger*, Paris, Gallimard, coll. « L’Infini », 1999.

→ Cézanne. Char. Contrée. *Heimat*. Mathieu. Séminaires du Thor.

Proximité et lointain

Nähe und Ferne

Nous regardons ordinairement, dit Heidegger au § 23 d’*Être et temps*, proximité et lointain comme des déterminations *catégoriales*, des qualifications portant sur l’étant là-devant *(vorhanden)*. Une chose est plus ou moins proche – ou loin – d’une autre. Mais dans une représentation « objective » des rapports spatiaux, il n’y a rien « en soi » de proche ou de loin. Est-ce alors seulement par rapport à nous que les choses « apparaissent » plus ou moins proches ? S’agit-il d’évaluations purement subjectives ? En fait, l’alternative du subjectif et de l’objectif ne peut rendre

compte de la manière dont notre monde quotidien, nos préoccupations et jusqu'à nos plus intimes pensées s'ordonnent spontanément selon le rythme de la proximité et du lointain. Le sens véritable de cette dualité ne se découvre qu'à un regard phénoménologique qui se tourne non vers ce qui est présent, mais vers ce qui en porte la présence : cette dimension inapparente que Heidegger nomme le *là*, où nous-mêmes nous *existons* selon le mode d'être singulier d'une ouvertude *(Erschlossenheit)* au sein de laquelle l'étant dans son entier se dévoile en un monde. Dans ce mode de considération *existential*, tout change : proximité et lointain puisent leur sens directement dans le déploiement du *là*.

Toute la difficulté est alors d'écarter la représentation d'une distance relative entre deux choses et de laisser surgir la proximité elle-même. Mais que veut dire alors proximité ? Heidegger l'envisage d'abord dans *Être et temps* sur la base de l'analytique du *Dasein*, comme *dé-loignement (Entfernung)* : « Le *Dasein* est déloignant, il ménage, en tant que l'étant qu'il est, chaque fois la rencontre de l'étant dans la proximité » (*ÊT*, 105). *Être le là*, c'est être projeté dans cet horizon où toutes choses, du plus lointain au plus proche, nous font face dans leur présence. La différence du lointain et du proche est alors la modalité même de toute venue en présence : « proximité et *présence*, voilà l'essentiel », ajoute Heidegger dans une apostille au même passage.

La proximité n'est donc pas la prééminence de l'immédiatement accessible sur l'éloigné, elle est ce qui embrasse et délivre l'horizon, toujours ouvert, où nous nous tenons, où nous sommes sans cesse en instance d'accueillir ce qui inépuisablement nous survient. Elle est le sens de la célèbre formule, à la fin du texte *Vom Wesen des Grundes*, selon laquelle l'homme est l'« *être des lointains* » (*Questions i*, p. 158), formule qui, correctement entendue, fait écho à celle qui dans *Être et temps* reconnaît au Dasein une « tendance essentielle à la proximité » (*ÊT*, 105).

Proximité et lointain renvoient ainsi l'un à l'autre, dans un rapport non mesurable. Car la proximité est tout entière habitée par la tension que suscite l'irruption possible de ce qui se réserve en un lointain. Et le lointain, réciproquement, est, dans son approche, plus présent que ce dont la proximité est d'ordre strictement spatial. Cette *proximité du lointain* n'est pas une simple formule paradoxale. Elle n'est pas non plus, comme le remarque Heidegger dans *Besinnung*, l'énoncé d'une relation dialectique. Proximité et lointain se laissent penser (ce qui ne veut pas dire :

conceptuellement établir) comme le jeu, se déployant de soi-même hors de tout fond (*ab-gründig*, GA 66, 116) où s'espace le *là*. Donc comme la vibration même de ce que Heidegger, en même temps que s'amorce le *tournant (Kehre)* qui le conduit à penser l'*ouvertude* en tant que déclosion abritante de l'être même, nomme *Lichtung*. Dans la *Lichtung* s'ouvre cette amplitude sans laquelle les choses ne peuvent justement pas entrer en rapport et se tenir dans une mutuelle proximité ; sans laquelle le lointain lui-même ne peut surgir comme tel. Cette amplitude où jouent proche et lointain est simplement nommée dans le texte intitulé *Zur Erörterung der Gelassenheit* (GA 13, traduit en français dans *Questions iii* sous le titre : *Pour servir de commentaire à « Sérénité »*), la « contrée » *(die Gegend)*.

La pensée du proche et du lointain, chez Heidegger, appartient à cette tentative de dire, d'une façon à la fois très simple et sans doute, à bien des égards, déconcertante, toute l'ampleur et la richesse du sens de ce qu'abrite le mot « être ». Une telle pensée remonte contre la pente qui a conduit à la fois à ne plus saisir l'être qu'abstraitement, à ne plus en entendre le sens à partir de ces rapports initiaux où, avant toute détermination ontologique de l'espace et du temps, se déploie le « surgissement de l'espace-et-temps du là » (GA 66, 116). Dans sa rigueur propre qui n'est plus conceptuelle, elle s'ouvre à la contrée dans son ampleur *et* son intimité, de sorte que se déploient librement les rapports où se dispose notre séjour. Ce qu'appelle cette pensée, Heidegger lui donne le nom de *Gelassenheit*. Dans le texte qui vient d'être évoqué, la *Gelassenheit* est mise en rapport avec la parole énigmatique d'Héraclite (frag. 122, Diels-Kranz) : *ankhibasiè*, « approche », ou encore, selon la traduction interprétative qu'il donne : *« In-die-Nähe-gehen »*, « aller dans la proximité » (GA 13, 73 ; *Questions iii*, p. 224).

Mais le sens de la véritable proximité ne peut pleinement apparaître qu'à travers le contraste qu'elle forme avec ce qui constitue l'un des traits les plus profonds du *Gestell*, de la mise à disposition totale de l'étant dans la technique moderne : la réduction de toute proximité et de tout lointain à une distance qui doit être réduite au minimum par des moyens techniques. « L'arasement des deux au niveau d'une différence purement numérique et quantitative » (GA 66, 115) a lieu quand tout est sommé d'être immédiatement accessible, représentable et productible, « en temps réel » comme dit curieusement la langue contemporaine. Injonction qui n'a aucun besoin de se justifier parce que sa nécessité surgit du plus profond de ce

destin de l'être qu'est la technique moderne, l'abolition du proche et du lointain, qui prend la forme de l'encombrement par les objets et les informations, accomplit cette uniformité indifférente qui est au fond déperdition du *monde*.

La perte de la proximité véritable ne fait qu'un avec le délaissement d'être *(Seinsverlassenheit)* qui règne dans le *Gestell*. Dans la conférence *La Chose*, Heidegger médite le sens de cette véritable proximité : elle maintient l'espace de toute rencontre et laisse irradier le *milieu (die Mitte)* où viennent se répondre le proche et le lointain, en ce jeu du monde qui porte secrètement l'être des choses. Car, dit Heidegger :

> Il ne peut être question de saisir l'être comme on saisirait une chose ou un objet : et ce non pas parce qu'il se tiendrait toujours trop loin par rapport à l'homme, mais parce qu'il est déjà au plus proche de lui, et que ce dernier n'obtient la distance nécessaire pour pouvoir le saisir que là où, en son propre aître *[Wesen]*, il fait place devant l'être, ce qui est tout autre chose que de se soustraire à l'être [GA 55, 293].

Guillaume Badoual.

→ Chose. Contrée. Déloignement. Espace. *Lichtung*. Monde. Ouvertude.

Psychanalyse

→ Binswanger. Boss. *Daseinsanalyse*. Freud. Lacan. Rêve.

Psychiatrie

Formation première de Karl Jaspers, la psychiatrie ne semble guère toutefois, assez curieusement, avoir fait l'objet de discussions approfondies dans les discussions de celui-ci avec Heidegger, dans la mesure où il est raisonnable de penser que leurs échanges épistolaires reflètent la teneur de leurs échanges de vive voix.

En tant que discipline médicale, la psychiatrie n'échappe pas aux présupposés ininterrogés sur lesquels repose la médecine moderne. Aujourd'hui tiraillée entre neurosciences et psychanalyse, entre le cérébral et le mental, la psychiatrie semble chercher sa voie, qui ne pourra toutefois se dégager tant que demeureront inélucidés les présupposés philosophiques

(et métaphysiques) sur lesquels elle repose, notamment quant à la distinction traditionnelle de l'âme *(psychè)* et du corps *(sôma)*. Une troisième voie se dessine toutefois avec l'ouverture de la psychiatrie à la phénoménologie, ouverture qu'illustrent, du reste assez différemment, les noms de Ludwig Binswanger et de Medard Boss. La rencontre, en 1947, de Heidegger et de Medard Boss donnera lieu aux séminaires de Zollikon (voir *Séminaires de Zurich*) et à l'élaboration, sous le nom de *Daseinsanalyse*, d'une nouvelle « analyse » fondée sur l'analytique existentiale du *Dasein* déployée dans *Être et temps*, autrement dit à une véritable refondation de la psychiatrie. Il est permis de regretter que la rencontre entre Heidegger et Lacan n'ait jamais eu lieu au fond, dans la mesure où l'entreprise de celui-ci aura notamment consisté à délivrer la psychanalyse de ce qu'elle gardait de scientisme et de biologisme chez Freud, tributaire qu'elle restait, chez le fondateur de la psychanalyse, des sciences de la nature. Le moins que l'on puisse dire est donc que la pensée de Heidegger aura ouvert des voies nouvelles à la psychiatrie.

Pascal David.

Bibliographie – I. De Gennaro, « Die Bedeutung des Ereignis-Denken Martin Heideggers für die Psychotherapie », *Daseinsanalyse, Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie*, n° 17, 2001, p. 143-154.

→ Binswanger. Boss. *Daseinsanalyse*. Maladie / Médecine. Maldiney. Psychologie.

Psychologie

C'est comme l'un des plus solides éléments du cadre traditionnel de la philosophie, et comme un des termes principaux des débats philosophiques de la fin du XIXe siècle, que la psychologie est récusée par Heidegger. Cependant, la « destruction » heideggerienne de la psychologie s'accompagne d'une tentative de repenser de façon entièrement nouvelle son objet. La radicalité de cette tentative éveilla vivement l'intérêt des psychologues, au point de susciter l'essor de nouveaux courants au sein de la psychologie même.

Si, à la façon de ses maîtres, Rickert et Husserl, Heidegger s'oppose dans ses premiers travaux universitaires au psychologisme qui prétend dissoudre toute autonomie du logique dans l'ordre des faits de conscience (voir en particulier *La Doctrine du jugement dans le psychologisme*, 1913 ; GA 1, 59-188), il n'en est pas moins rapidement convaincu de la nécessité d'articuler le logique et le psychique d'une manière nouvelle. C'est précisément cette possibilité qu'ouvre la « phénoménologie » husserlienne qui, dans le second volume des *Recherches logiques*, se présente explicitement comme une « psychologie » qui permettrait de penser tout à la fois la vie du sujet et son accès à un sens autonome.

À aucun moment toutefois Heidegger n'adopte pour sa part l'intitulé « psychologie ». Car son interrogation porte sur le fondement même de la psychologie : « Qu'est-ce que le psychique ? », cette question qui se pose à lui aussi bien dans les œuvres de jeunesse que dans celles de la maturité (voir GA 56/57, 60 et *Séminaires de Zurich*, p. 52) exprime la nécessité de se confronter non seulement aux grandes psychologies philosophiques de son temps (Dilthey, Natorp, Husserl), mais aussi et surtout à la psychologie comme telle. Ce qui implique de mettre au jour – démarche notamment ramassée dans le § 10 d'*Être et temps* – les soubassements ontologiques de l'anthropologie traditionnelle sur laquelle fait fond la psychologie : définition grecque de l'homme comme *zoon logon echon*, détermination théologique comme créature faite à l'image de Dieu, détermination moderne enfin, comme sujet et *res cogitans*.

C'est une telle prédétermination de l'objet des recherches psychologiques à titre de « conscience », héritée de Descartes, qui constitue aux yeux de Heidegger le principal obstacle à une véritable interrogation du psychique – limitation qui grève donc fondamentalement les possibilités d'une « phénoménologie psychologique ». Contre une puissante tradition « moderne », la réflexion de Heidegger, inspirée par sa redécouverte décisive d'Aristote, prend son point de départ non plus dans l'immanence de la conscience mais dans la « vie », en tant que celle-ci se comprend elle-même en un « monde ». C'est bien la *psychè* du Stagirite que Heidegger cherche désormais à penser sous le nom de *Dasein*.

Cette libération de la *psychè* de ses cadres subjectifs attira l'attention des psychologues sur la pensée de Heidegger, et amena certains d'entre eux (Medard Boss, Ludwig Binswanger) à fonder une *Daseinsanalyse* faisant écho à l'« analytique du *Dasein* » développée dans *Être et temps*. Les

célèbres séminaires de Zurich, organisés par Boss à sa maison de Zollikon dans les années 1960, témoignent de cet intérêt réciproque de la psychologie et de la « pensée de l'être ». La question de savoir si une psychologie « à la mesure du *Dasein* » *(Daseinsgemäß)* est possible est naturellement au cœur du dialogue des psychologues et du penseur, et abordée de part et d'autre avec une grande circonspection (voir *Zollikoner Seminare*, p. 279-280 ; *Séminaires de Zurich*, p. 309).

Car cette question renvoie à une interrogation « historiale » qui dépasse de loin le champ d'action de la psychologie. En effet, si l'âge technique met l'humanité en péril, la « psychologie en elle-même, y compris comme psychothérapie, ne peut rien pour l'essence de l'homme » (*Qu'est-ce qui s'appelle à penser ?*, GA 8, 93). Tout au contraire, elle peut être envisagée – aussi bien eu égard à sa base anthropologique qu'à ses usages sociaux – comme un aspect du nihilisme contemporain, où l'esprit humain n'est plus qu'un point stratégique du « dispositif ». Mais si les « sciences humaines » tendent à la mainmise sur l'humain comme « ressource humaine », l'objectivation théorique, gage de leur puissance, marque en même temps leur impuissance à accéder à leur « affaire » la plus propre – à ce qui leur est « incontournable » (voir « Science et méditation », *Essais et conférences*, GA 7, 37-65). Le point aveugle de la psychologie, le *Dasein*, lui indique la possibilité de s'ouvrir à une autre dimension, non subjective, de son savoir. De là, peut-être l'irréductible « domaine de la rencontre humaine » pourrait-il être envisagé comme foyer de transition vers une autre psychologie (voir la lettre à Binswanger du 24 février 1947).

Guillaume Fagniez.

→ Binswanger. Boss. *Daseinsanalyse*. Incontournable.

Publicité

Heidegger est, comme Kant, un grand penseur de la publicité – mais entre la publicité du *savant* s'adressant au *public des lecteurs*, qui est essentielle à la lente progression des Lumières, et la publicité caractérisée par la *distantialité*, l'*être-dans-la-moyenne* et le *nivellement* (*ÊT*, § 27), il y a le même genre de différence qu'entre la démocratie de Périclès (voir Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37) et celle de G. W. Bush. Un

abîme les sépare, qui est aussi un changement de monde. En allemand, le mot *die Öffentlichkeit*, forgé au XVIIIe siècle, désigne l'être public, au sens où c'est ouvert et découvert aux yeux de tous – avec toutes les nuances allant du bien connu à l'officiel. Dans *Être et temps*, Heidegger lui confère un sens ontologique existential, si bien que la publicité désigne l'« ouvertude spécifique du on » (p. 167), c'est-à-dire la dimension au sein de laquelle ce qui est se dévoile à l'homme quand il entretient un rapport impropre avec d'autres. Lorsque on n'est en fait plus personne, dans les mondanités publiques par exemple, la publicité « noie tout dans la grisaille » *(ibid.)*, c'est-à-dire surexpose tout indifféremment dans une lumière qui en devient obscurcissante, comme le souligne Hannah Arendt dans la préface de *Vies politiques (Men in Dark Times)*. C'est en ce sens que Heidegger parle dans la *Lettre sur l'humanisme* de la « dictature de la publicité » (GA 9, 317) – le génitif est subjectif et le mot *Diktatur* à entendre d'abord littéralement, à partir de la racine indo-européenne **deik*- qui veut dire « montrer ». La publicité est une modalité spécifique de domination dans la mesure où elle est une manière de montrer qui est en fait un voilement à l'aune duquel est d'avance dicté pour le public ce qui est accepté comme compréhensible ou doit être rejeté comme incompréhensible (GA 9, 317 ; *Questions iii*, p. 80). Le monde éditorial moderne, dit le Complément nº 3 de *L'Époque de la formatation du monde* (GA 5, 98), ressortit à cette « formatation du monde par la publicité », et nous pouvons y ajouter en général la « médiatisation ». L'*intermédiaire*, en effet, par lequel se fait le voilement entre ce qui est et ce qui apparaît dans l'espace quotidien de la publicité s'appelle précisément : *média* – dont le support principal est l'*écran* désormais *multi*forme. Or cette manière médiatrice de faire écran à laquelle est aussi acculée la parole, dit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, n'est autre que la publicité comprise ici comme la « manière – métaphysiquement conditionnée parce qu'elle a ses racines dans le règne qu'étend la subjectivité – d'organiser et de diriger l'ouverture de l'étant en lui conférant la puissance d'une objectivation inconditionnée » (GA 9, 317). Ainsi, la publicité n'est pas qu'une modalité de l'existence, mais ressortit à l'histoire de l'être, dans la mesure où elle désigne la manière dont, à l'époque des Temps nouveaux, tout est incessamment exploité et traqué en son aître au sein du dispositif, de sorte que tout ce qui est n'est plus en définitive que *réclame* de la subjectivité. « La ''publicité'' est bien ce qu'il y a de plus *fragwürdig* dans

la sphère de la ‘‘société’’ actuelle », écrit Heidegger à Erhart Kästner (26 octobre 1966) – *fragwürdig*, au sens courant (louche, équivoque), mais surtout au sens littéral qu’entend toujours Heidegger dans ce mot : digne de question.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – H. Arendt, *Vies politiques*, « Préface », trad. J. Bontemps, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986.

→ Gigantesque. Information. Journalisme. On. Radio-télévision. Rodin. Silence.

Pudeur

De la pudeur, *die Scheu*, Heidegger propose une approche délivrée des représentations psychologiques et de leurs possibles perversions : la provocation de la coquette affectant de cacher ce qu’elle brûle de montrer aussi bien que la rétention pudibonde affichant son dégoût ne vont pas sans ostentation ni impudeur. La pudeur dont il parle n’est pas le recul ambivalent du désir face à la nudité du corps, mais le mouvement de retrait propre à la pensée lorsqu’elle s’accorde à ce que le penseur n’ose plus nommer « être » et qu’il nomme, au milieu des années 1930, d’une manière hésitante en ménageant une place au silence : *das Ereignis*. La pudeur est ainsi évoquée, à partir du tournant des années 1930, dans le § 1 des *Questions fondamentales de la philosophie* (GA 45) comme dans les *Apports à la philosophie* (§ 5, § 115, § 249) où elle désigne cette *tonalité directrice* devant l’entrée en résonance de l’*Ereignis*. Distincte de l’effroi *(Erschrecken)* qui est rapport à l’étant dans sa manière immédiate d’être pressant et importun, la pudeur, dit Heidegger, se tient en retrait devant l’étant pour laisser s’y déployer l’estre même. Effroi et pudeur sont en ce sens les deux articulations en laquelle résonne la retenue *(die Verhaltenheit)* par laquelle Heidegger nomme la « tonalité fondamentale de la pensée dans l’autre commencement » (GA 65, 14), c’est-à-dire la « tonalité fondamentale du rapport à l’estre » (GA 45, 2).

En 1943, dans *Alèthéia*, rapprochant la pudeur de l’*aïdos* dont parle Homère, il montre que dans la parole grecque est nommé le sens encore impensé du mot « être » : irréductible à un présent offert en permanence au

regard, le mouvement de ce qui ne cesse de venir à la présence à partir de l'unité des trois dimensions du temps reste en retrait, et c'est à la lumière de ce retrait que se donne à penser la pudeur (GA 7, 271 ; *Essais et conférences*, p. 318). À la même époque, Heidegger revient à la parole de Hölderlin dans l'hymne « Souvenance » :

> Plus d'un
> À pudeur d'aller à la source.
> [GA 4, 131 ; *Approche de Hölderlin*, p. 167.]

Puissance possibilisante ne cessant de jaillir toujours neuve, la source se tient en amont d'un temps linéaire composé de moments successifs et paraissant s'écouler comme l'eau du fleuve. Demeurer dans la proximité de la source signifie alors maintenir le possible comme possible dans sa puissance initiale, sans prétendre atteindre une fois pour toutes une réalité donnée dans un présent figé. Aussi la proximité que la pudeur permet vient-elle de l'éloignement que maintient le mouvement retenu d'une approche ne cessant de revenir à ce qui n'en finit pas de commencer et qui demeure à jamais recherché. Les détours que la pudeur inspire ne se confondent donc pas avec la timidité qui reste mal assurée, avec la crainte qu'un rien effarouche et qui, dans un mouvement de repli défensif, cherche à préserver l'intimité d'un sujet soucieux de lui-même : libre des restrictions imposées par ce qui ne donne que sous réserve en retenant pour soi, la pudeur n'est retenue que par ce vers quoi elle incline. Le mouvement de se contenir en soi ne vise qu'à préserver le possible en le réservant pour un temps à venir, sans lui porter atteinte par une précipitation aussi violente qu'inopportune. Hésitante, la pensée se fait lente et consent à attendre avec patience que vienne à elle ce qu'elle sait ne pouvoir ni provoquer ni définitivement atteindre. En découle une pudeur de la parole que méconnaît la capture du concept, mais dont témoigne le poète lorsque sa parole suggère l'essentiel en une allusion discrète, *der Wink*, indice léger mettant en chemin plutôt que signe figé : en esquissant à peine et en préférant aux représentations explicites ce qui demeure inachevé, il donne à entendre chaque fois à neuf, en un clin d'œil, ce qui va se dispenser sans la moindre usure au lieu de s'épancher en platitudes vite épuisées. Cette pudeur propre au *Wink*, indiquée dans *Acheminement vers la parole* (p. 113 ; GA 12, 113), fait à sa manière écho au théâtre Nô où un geste minime suffit à faire apparaître quelque chose de prodigieux. Il y a de même une pudeur se déployant à

même la manière d’être la plus simple. Rendant hommage à Marcelle Mathieu qui l’avait accueilli en Provence, Heidegger honore en elle la pudeur qui fut la sienne lorsqu’un jour, venant à Fribourg et prévoyant de lui rendre visite, elle s’était arrêtée devant la maison, n’osant pas sonner et s’arrêtant sur le seuil avant de repartir : ainsi, dit-il, ce qui n’a pas été achevé se montre parfois plus puissant et plus durable que ce qui a été réalisé et qui n’est plus qu’une possibilité éteinte (« Le souvenir de Marcelle Mathieu », GA 16, 732 ; trad. F. Fédier dans René Char, *Œuvres complètes*, p. 1249).

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

Bibliographie – M. Heidegger, « La pudeur chez Pindare, *Odes Olympiques*, VII, v. 48 s., 43 s., et chez Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1267 s. L’ἀρετή (la résolution) en tant qu’être-décelé de l’homme, déterminé à partir de l’ἀλήθεια et de l’αἰδώς », *Parménide*, GA 54, § 5 b, trad. Th. Piel, Paris, Gallimard, 2010, p. 122-125.

→ Mathieu. Pindare. Possibilité. Retenue. Silence. Tonalités fondamentales. Signe ?.

Q

Question

Poser une véritable question ne relève ni de l'habileté rhétorique (qui, malgré la forme interrogative donnée à l'énoncé, est déjà une affirmation sûre d'elle-même), ni de la pesanteur historisante (qui reprend l'histoire des problèmes transmise par une tradition extérieure figeant les questions en problématiques scolaires). Ne demeurant pas extérieur à la question qu'il pose, celui qui questionne est compris en elle et mis en question par elle. Mais la *question directrice* de la métaphysique, qui demande *ce qu'est* l'étant et qui dirige chacune de nos questions (Qu'est-ce que le langage ? Qu'est-ce que la technique ? Qu'est-ce que l'homme ?, etc.) fut posée une fois pour toutes et est restée comme enfermée dans sa propre interrogation. Or une telle manière de questionner prescrit par avance le type de réponse à apporter, qui doit donner une *définition* dégageant une essence intemporelle figée dans un présent constant. Aussi la question doit-elle être mise en question pour que puisse apparaître la *question fondamentale* : celle de l'être même, qui est le plus digne de question et qui reconduit à la source du temps. En 1935, dans l'*Introduction à la métaphysique* (dont le premier chapitre est consacré à « la question fondamentale de la métaphysique »), Heidegger invite ainsi chacun à s'extraire de la paralysie empêchant « la passion de questionner » (GA 40, 151), et il souligne à la fin de l'ouvrage l'endurance requise par une telle passion : « Savoir questionner signifie savoir attendre, même toute une vie », sans se soucier de ce que cela rapporte (GA 40, 215 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 209). En 1944-1945, dans *Achèvement de la métaphysique et poésie* (GA 50, 143 s.), il indique en ce sens que ce qui est *fragwürdig* (digne de question et ayant à être sans cesse questionné à neuf) ne se réduit pas à ce qui est *fraglich* (indécis, incertain, inexpliqué, et laissé par suite en reste sans qu'il soit nécessaire de questionner encore). Naissant de ce qui est digne de question, les questions ne peuvent trouver de réponse si répondre signifie produire un énoncé qui clôt la question ; autrement dit, questionner *(fragen)* ne se réduit pas à interpeller bruyamment pour obtenir un renseignement *(anfragen)*, à interviewer avec insistance *(befragen)* comme y aspire un vouloir pressant, violent, et toujours inopportun : une question n'est pas une forme

d’inquisition visant à s’emparer d’un savoir pour exercer un pouvoir, mais elle témoigne d’« une manière de prendre garde à ce qui est digne et de lui garder sa dignité » en tâchant d’y correspondre et de s’en faire l’écho par une méditation dont Heidegger dit encore qu’elle est le « laisser-être allant vers ce qui est digne de question *[die Gelassenheit zum Fragwürdigen]* » (GA 7, 63 ; *Essais et conférences*, p. 77).

En suivant les précieuses analyses de François Fédier dans « Après la technique » (*Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, p. 88-90), il convient de rappeler que questionner se dit en allemand *fragen nach*, la préposition *nach* (après) dérivant de l’adjectif *nah* (proche) et indiquant un mouvement d’approche qui n’est pas une emprise. Et l’on peut commencer à comprendre la dernière phrase de la conférence de 1953 intitulée : *Die Frage nach der Technik* (publiée en français sous le titre *La Question de la technique*) : *« Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens »*, souvent traduite par « le questionnement est la piété de la pensée ». Mais cela suggère que le questionnement accomplit religieusement un rite ancestral ne souffrant justement pas d’être remis en question, et toute la phrase devient inintelligible. Et Heidegger a indiqué que *fromm*, d’où vient *Frömmigkeit*, est à entendre à partir de *fügsam* que l’on peut rendre par « docile », la *Frömmigkeit* signifiant ainsi, plutôt que la piété et comme le propose F. Fédier, « la disposition étonnante à se laisser apprendre, de ce qu’il s’agit de savoir, comment il convient de s’en approcher ». Revenant en 1957, dans *Acheminement vers la parole* (p. 160 ; GA 12, 165), sur cette phrase, Heidegger indique qu’elle « se meut déjà en un lieu où ce dont il s’agit se tient de telle sorte que le geste propre de la pensée ne peut être le questionnement » : le geste propre de la pensée est d’écouter ce qui se dit en silence, car il faut d’avance que s’adresse à une question ce vers quoi, en questionnant, elle s’avance.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – F. Fédier, *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, Paris, Le Grand Souffle, 2008.

→ Laisser. Question de l’être. Répondre.

Question de l’être (question directrice, question fondamentale, question du sens de être)

La question de l'être, autant dire *le chemin de Heidegger* : le travail d'interprétation des textes grecs en remontant jusqu'au *Poème* de Parménide, la question du sens de être comme celle d'un autre commencement de la pensée, l'interrogation sur la correspondance initiale d'une parole de la pensée et d'une parole poétique avec Hölderlin, la question de la technique, la réponse possible au visage de l'être comme *Gestell* (dis-positif), ainsi que l'analyse du péril sont autant de rayonnements, parmi d'autres encore, d'une même question, celle de l'être, sont autant de façons de « prêter l'oreille à l'énigme de l'être pour n'être attentif qu'à sa dictée » (GA 9, 373). Ainsi J. Beaufret traduit-il : *« am Rätsel des Seins dichten »* (*Dialogue avec Heidegger*, t. III, p. 185). Car le chemin de Heidegger, à la faveur de la pensée de la vérité de l'être, reprise après *Être et temps*, et développée, dès 1930, dans *De l'essence de la vérité*, découvre de plus en plus clairement ceci :

> Jamais nous ne parvenons à des pensées
> Elles nous parviennent [GA 13, 78].

Que nous le voulions ou non, que nous le pensions ou non, dans ce rapport que nous, en tant qu'être le là *(Dasein)*, en tant qu'ouvert à être, nous avons à être, être nous est destiné, être nous régit de part en part et il nous revient de le penser dans sa différence avec l'étant. Aussi pourrions-nous dire que Heidegger fait l'épreuve de la question de l'être, qu'il est traversé par la question de l'être comme encore personne ne l'avait jusque-là été, ce dont il aura à répondre : tel est son chemin.

Heidegger creuse la question de la métaphysique et découvre un autre lieu. Lycéen à Constance, où il reçoit entre autres un solide enseignement de grec ancien, Heidegger est aimanté par la question de l'être à la faveur de la dissertation de F. Brentano *De la pluralité de la signification de l'étant chez Aristote* (1862), qu'il travaille et relit dès 1907, essai riche de multiples et longues citations d'Aristote, que lui offre un ami de sa famille, Conrad Gröber, natif comme lui de Meßkirch et plus tard archevêque de Fribourg-en-Brisgau (voir GA 1, 55). En exergue la phrase d'Aristote : « L'étant se dit de plusieurs manières. » « Dans cette phrase, dira Heidegger, s'abrite la question qui a décidé du chemin de ma pensée : quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations ? Cette question éveille les suivantes » (*Questions iv*, p. 180 ; voir *ÊT*, § 7). Le fait de *reprendre* la question de

l'étant dans son être, question qui est celle d'Aristote, mais aussi celle de Platon, engage dans une autre pensée, celle qui porte attention à partir de la différence de l'être et de l'étant, à l'être *en tant que tel*. La langue grecque manifestant cette différence entre l'étant et l'être, éveille la question du sens de être *(Sinn vom Sein)*, c'est-à-dire de l'*être comme être* que Heidegger prendra soin de noter *Seyn (estre)* ou *Sein* (être) pour marquer visuellement la différence avec l'*être de l'étant*.

Depuis *Être et temps*, les termes « question de l'être » désignent en fait deux questions (GA 49, 69), la *question directrice* et la *question fondamentale*. La question de « l'étant par où il est », telle qu'Aristote la formule (en grec : *« ti to on hè on ? »*), va tenir Heidegger pendant quinze ans, durant lesquels commence à se dessiner pour lui – c'est le début de son enseignement à Marbourg – un autre visage de celle-ci : l'être (*ousia* en grec) se fait entendre en passant par l'écoute du mot allemand *Anwesenheit* qui le traduit à merveille, comme présence. Qui dit présence, dit temps. « Dans la question de l'être, comme *directrice* de la métaphysique [...] s'abrite une autre question qui, question *fondamentale*, s'annoncerait peut-être comme celle du temps » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 90-91). Dans un cours de 1930, Heidegger explique :

> La question directrice : qu'est-ce que l'étant ? doit nécessairement se muer en la question fondamentale qui s'enquiert du « et » d'être et temps, et ainsi du fondement *de l'un et l'autre*. La question fondamentale s'énonce : *quelle est l'essence du temps pour que l'être se fonde en lui, et que la question de l'être comme problème directeur de la métaphysique puisse et doive être déployée dans un tel horizon ?* [*De l'essence de la liberté humaine*, GA 31, 116].

Le développement de la question fondamentale a ainsi pu être nommé « ontologie fondamentale » (*ÊT*, 13), ce qui n'est juste que du point de vue métaphysique, qui voit l'être dans la perspective de l'étant comme son « fondement » (le terme « fondement » renvoyant à une perspective encore métaphysique sur l'être). Or quand c'est Heidegger qui s'engage dans la question de l'être, « le ''fond'' ne devient accessible que comme sens » (*ÊT*, 152). Poser la question du sens de être ce n'est pas « s'abîmer dans des rêveries » ou « ruminer de découvrir ce qui se tient derrière l'être » (*ÊT*, 152). C'est travailler sur le sens, sur la vérité de l'être. En outre, cette question du sens de être ne devrait même plus se nommer ontologie car celle-ci interroge l'étant dans son être (GA 9, 380) et retient déjà pour décidée et hors de doute l'essence de l'être (GA 49, 160). Or c'est un saut qu'il faut entreprendre pour aborder la question du sens de être du point de

vue de l'être et non du point de vue de l'étant. Cette formule « ontologie fondamentale » pour désigner cette autre pensée est bien un pis-aller provisoire.

Le temps apparaît comme « horizon » de l'être ; il n'est pas le temps tel que le pense Aristote ainsi que toute la métaphysique à sa suite, et qui nous est devenu à nous-mêmes tout naturel : *« Passent les jours et passent les semaines... »* – le temps comme succession de maintenant. « Le temps est d'une tout autre essence, essence qui non seulement n'a pas encore été pensée par le concept de temps de la métaphysique, mais ne saurait jamais l'être » (*Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? »*, GA 9, 377). Le temps devient « l'horizon rendant possible l'entente de être » (GA 9, 378, apostille). J. Beaufret explique :

> Présent, passé et avenir, loin de se faire suite, sont bien plutôt *ek-statiquement* contemporains à l'intérieur d'un monde dont le présent n'est pas l'instant qui passe, mais s'étend aussi loin qu'un avenir répond présentement à un passé [*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 91].

Ce temps ne se réduit pas à celui qui pourrait permettre la sensibilité d'un sujet, horizon de la perception ou de la conscience, ce qu'il est dans la pensée de Kant et dans celle de Husserl où l'homme est présupposé être un sujet. Le temps demeure bien celui de l'homme, du *Dasein* en sa temporellité (« phénomène unificateur », « de l'avenir lui vient un passé » – voir *ÊT*, 326 et note du traducteur), mais seulement parce qu'il lui revient d'être ou encore d'entendre être ! Traversant de part en part l'homme, lui donnant son histoire, l'être se dispense dans sa vérité en ses saisons : temporalité de l'être (*ÊT*, 19). Le temps ne concerne pas seulement l'homme mais avant tout et du même coup l'être. Cela doit s'entendre de façon double. L'être se manifestant en l'histoire de la métaphysique comme l'être qui fait l'unité de celle-ci, est aussi l'être qui demeure en retrait. Telle est sa vérité, telle est sa temporalité. « Temporalité de l'être signifie que l'être se retire tandis qu'il se déclôt dans l'étant ; le temps n'est clairière de l'être que comme reposoir, asile de son propre retrait. Ce retrait de l'être est le trait fondamental de l'histoire elle-même » (J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 93 s.). Aussi l'homme a-t-il bien une temporellité, mais traversée par l'histoire de l'être. C'est en cela qu'il est Dasein, être-le-là, ce qui lui donne la possibilité s'il le souhaite de se voir ensuite comme sujet, conscience, animal raisonnable..., être de pulsions ou que sais-je encore. Le cœur d'*Être et temps* est l'énoncé de cette double ouvertude tant de

l'homme que de l'être (voir la note du traducteur se rapportant à la page 38 d'*Être et temps*). De même que « le sens de être du Dasein est la temporellité » (*ÊT*, 17), de même l'« élaboration de la question de l'être doit s'aviser qu'il lui faut orienter son questionnement vers sa propre histoire » (*ÊT*, 21) et « renouer avec les expériences originales dans lesquelles avaient été atteintes les premières et désormais directrices déterminations de être » (*ÊT*, 22). Ce serait une façon de commencer à comprendre comment aujourd'hui le « dispositif *[Ge-stell]* est l'être même » (Heidegger, *Le Péril*) et comment nous préparer à y répondre.

Dans cette façon dont se dessine la question de l'être sous l'horizon du temps, il n'y a pas une nouvelle thèse sur l'être qui s'ajouterait à celles développées par la philosophie ou la métaphysique dans son histoire de Platon à Nietzsche. « Il n'y a plus là trace de métaphysique, mais un tout autre commencement » (GA 49, 160). La question de l'être a pris un autre tour. Au cours de l'histoire de la métaphysique, il n'est jamais question d'autre chose que de l'être certes – mais comme le suprêmement étant de l'étant (c'est la « structure onto-théologique » de la métaphysique) ; l'essence de l'être déjà décidée à l'avance, ne fait pas question. « Nous nous mouvons dans une entente préconceptuelle », dit Heidegger (GA 31, 43-4). En revanche il n'y est jamais question du *sens* de être (*Questions iv*, p. 310). La question de l'être avec Heidegger se trouve dirigée sur la question du sens de être. Cet autre commencement, cette autre pensée, permet un rapport initial au premier commencement en un long travail de remémoration de ce commencement. C'est pourquoi la question du sens de être implique une désobstruction de la métaphysique, ou une relecture de celle-ci dans le but de questionner et de se réapproprier sa propre histoire (*ÊT*, 22-23) : « ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant » (GA 11, 20 ; *ÊT*, § 6 ; *Questions ii*, p. 29). Dans le cadre du livre *Être et temps*, ajoute Heidegger, la désobstruction ne peut être opérée que « pour certaines étapes décisives de cette histoire » (*ÊT*, 23). Ainsi, Heidegger résume :

> Que veut dire « question en quête de l'être » *[Seinsfrage]* ? Cela veut dire : question en quête du sens d'« être ». Heidegger précise : après *Être et temps*, l'expression « sens » fera place à « vérité » – si bien que la question de l'être, entendue comme question en quête de la vérité de l'être, ne peut plus du tout être entendue comme une question métaphysique [*Questions iv*, p. 310].

À la faveur d'une relecture de la métaphysique, l'être apparaît dès lors à Heidegger comme ce qui est en retrait.

En un sens, la question de l'être est bien la *question directrice* de la métaphysique : s'interroger sur l'étant dans la mesure où c'est un étant, c'est déjà être au sein de la question de l'être. Quand Socrate demande *qu'est-ce que ?*, c'est à partir d'une entente de être qu'il n'interroge pas et pourtant par son questionnement il dérange déjà les habitudes. Socrate demande : qu'*est*-ce que le beau ? Il le souligne car Hippias, sourd à la question, confond les étants beaux et la beauté. Interroger l'être du beau demande déjà une tournure d'esprit particulière ou un « retournement de l'âme tout entière (*psychès periagôgè*, Platon, *République*, VII, 521c 5). Alors qu'Hippias s'en tient à une description des étants qu'il reconnaît comme beaux, Socrate lui demande d'où vient cette beauté, ce qu'elle est dans son caractère unitaire. C'est bien l'être des étants que le philosophe pousse à interroger. L'allégorie de la caverne montre combien la question dérange. On s'intéresse aux étants qui se présentent. Mais pourquoi faudrait-il tourner le regard vers ce qui les met en lumière ?

C'est à Heidegger qu'il revient de découvrir que l'unité de la philosophie tient à cette question de l'être et qu'être reçoit au travers des diverses philosophies des déterminations différentes : Platon voit l'être à la fois comme la lumière de toute vue et comme lumière éclairant le monde (il la nomme « idée » donnant la préséance tantôt à l'idée du bien tantôt à l'idée du beau). Aristote voit l'être comme ce qui porte à l'œuvre *(énergéïa)*, Descartes comme évidence de la lumière naturelle ou de la raison, Hegel comme dialectique de la raison (esprit)... Aussi la métaphysique ou son histoire a-t-elle une unité, celle d'être ontologie. Avant Heidegger, qui relit Aristote et toute la philosophie, il ne nous était pas donné de voir véritablement en quoi consistait la philosophie dans son essence.

Deuxièmement mais conjointement, Heidegger découvre qu'au cours de l'histoire de la philosophie, l'être reçoit des nominations variées sans que soit pourtant explicitement pensée la différence entre l'être et l'étant (« la pensée métaphysique demeure engagée dans la différence sans que celle-ci soit pensée comme telle », GA 11, 76). Être se confond avec ce qui est (l'étant) au plus haut point, à savoir le suprêmement étant. Cette structure reconnaissable comme unité au sein de ses différentes variations, Heidegger la nomme onto-théologique (*Questions i*, p. 277-308). La question de l'être

entendue par la philosophie est celle formulée par Aristote, la question de « l'étant par où il est », la question de l'être de l'étant.

Heidegger remarque dans l'*Introduction* (1949) à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (GA 9, 365-7) que si l'être est bien le sol en lequel s'enracine la métaphysique, elle n'y prête pas attention, occupée qu'elle est par exemple depuis les Temps nouveaux (Galilée et Descartes) à en faire sortir les sciences, branches bien utiles de la philosophie. Ainsi son regard est tourné vers ce qu'elle prend en vue pour le connaître dans son évidence, se faisant un devoir de faire fructifier l'arbre qu'est, selon Descartes, la philosophie. Heidegger montre qu'il y a là « oubli de l'être ». N'est-ce pas ce que faisait déjà remarquer Socrate à Hippias ? Oui en un certain sens... (c'est pourquoi Heidegger dit de Socrate qu'il se tient dans le vent de la pensée [GA 8, 20]). Pourtant, Heidegger voit davantage encore. Premièrement, c'est la philosophie elle-même qui dès Platon va oublier l'être à la faveur d'un recouvrement de la question de l'être par les diverses déterminations de l'être qu'elle propose. La question de l'être va rester non développée. La métaphysique dit l'être, sans le dire ; elle ne le porte pas à se dire lui-même.

> *Die Metaphysik spricht das Sein notwendig aus und darum ständig. Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache.*
> La métaphysique dit nécessairement l'être et de ce fait ne cesse de le dire. Mais la métaphysique n'amène pas l'être à ce qu'il se dise en tant qu'être [GA 9, 370 ; *Questions i*, p. 29].

Deuxièmement, et c'est aussi sa temporalité, son sens ou sa vérité, il revient à l'être lui-même d'être en retrait. À la faveur de ce retour jusqu'au sol de la métaphysique, Heidegger va creuser le sol lui-même et en découvrir les strates géologiques, ce qui n'aura pas été de saison d'un bout à l'autre de la philosophie.

D'où vient cet oubli de l'être ? Cet « oubli » de l'être, qui caractérise paradoxalement la philosophie qui est onto-théologie, tient à la fois de l'homme qui oublie et de l'être qui demeure en retrait. Il provient du sens de être, de la vérité de l'être lui-même, de sa temporalité. « Le temps appartient sur un mode inapparent à la vérité de l'être » (GA 9, 377 ; *Questions i*, p. 38). Ce ne sont pas seulement être et temps qui sont repensés, mais aussi la vérité. Même si en tant qu'être-le-là nous sommes d'emblée dans une intelligence de l'être et qu'il nous revient de le penser, aujourd'hui nous restons sourds à cette injonction. Nous ne comprenons pas en quoi il y a urgence à penser l'être, urgence à poser la question de l'être.

C’est là notre détresse *(Not)*, c’est de ne même plus voir l’urgence qu’il y aurait à être à nouveau touchés par la question de l’être. « Dans cette détresse de l’absence de détresse, l’oubli de l’être ne nous lâche pas » (GA 9, 238, apostille en complément de la fin de « La doctrine de Platon sur la vérité », *Questions ii*, p. 163). Mais cela tient autant à l’être qu’à nous-mêmes.

À l’inverse, poser la question du sens de être, c’est « questionner l’être lui-même dans la mesure où il se tient au cœur du Dasein qui est d’intelligence avec lui » (*ÊT*, 152). Qui dit « ne pas prêter attention à être » dit aussi « capacité à l’entendre », ce que développe le § 44 d’*Être et temps*. Le Dasein est *dans* la vérité en tant qu’il est constitué par l’ouvertude (*ÊT*, 226). C’est ce que Heidegger appelle « y être » *(Inständigkeit)*. Le Dasein est ouvertude. Il est « dans » la vérité ne veut pas dire qu’il ne serait pas capable d’erreur, mais qu’il serait incapable d’erreur ou d’exactitude, de mensonge ou de franchise ou même encore de rapport ou non à la divinité, s’il n’était d’abord en cette dimension de vérité (*ÊT*, 221). « Découvert en son ‘‘là’’ [autrement dit dans l’ouvertude], il [l’être-le-là qu’est le Dasein] se tient co-originalement dans la vérité et la non-vérité » (*ÊT*, 298). Il n’est pas non plus ici question de savoir si la vérité est absolue ou relative. Tout simplement, la vérité nous est ouverte. De cela, la pensée de la subjectivité ne disait rien et ne pouvait rien dire, car le phénomène de l’ouvertude lui demeurait invisible, obstrué qu’il était par le fait de savoir si la vérité était dans le sujet ou dans l’objet, ou par le fait d’essayer de comprendre comment le sujet devait se rapporter à l’objet pour être en adéquation avec lui, c’est-à-dire pour pouvoir en énoncer la vérité. C’est pourquoi, n’ayant pas creusé plus la question de la vérité que la question de l’être dont elle gardait une entente non interrogée, elle ne pouvait penser l’homme à fond, ce que va pouvoir entreprendre Heidegger, à la faveur de la question de l’être, en le pensant comme Dasein, être le là.

Quant à la vérité de l’être, elle se montre comme *a-lètheia* (non-retrait), dont Heidegger remarque au cours de l’explication de l’allégorie de la caverne qu’il faut penser le retrait non plus comme quelque chose qui lui ferait défaut, mais comme ce qui le caractérise en propre de façon positive. Si ce qui est découvert surmonte sans cesse un retrait, le retrait demeure l’abri salutaire qui préserve l’être. « Pour les Grecs à l’origine [Héraclite, fr. 123], l’abritement comme un s’abriter, règne entièrement sur l’essence de l’être » (GA 9, 223 ; *Questions ii*, 143). Être demeure encore ce qui pourrait

nous toucher de façon salutaire, ce serait trouver le lieu d'une habitation. Il faudrait déjà comprendre que la question de l'être nous concerne ! Mais nous sommes encore très loin de nous en douter !

Heidegger se retournant sur le chemin pouvait dire en 1941 :

> Ce que sait celui qui s'engage dans l'horizon d'une pensée qui tente de penser l'être, ce n'est jamais qu'une lumière pressentie, la lumière qui vient se poser sur ce dont l'emprise dépasse largement le penseur [GA 49, 27].

« Il faut d'abord qu'il y ait événement au sein de l'être pour qu'une pensée s'efforce de se tenir à sa hauteur [...]. Penser, c'est se mettre en chemin pour une pensée qui ne nous appartient pas, qui s'appartient à elle-même », écrit Bernard Sichère (*Seul un Dieu peut nous sauver*, p. 54). *Être et temps* et par conséquent la question du sens de être sont bien eux-mêmes comme le signe d'un tremblement de terre au sein de l'être, dont Heidegger serait tout à la fois le correspondant et le porte-parole.

Cécile Delobel.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III et IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1974, 1985. – B. Sichère, *Seul un Dieu peut nous sauver*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

Bibliographie – M. Heidegger, *Les Positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale*, séminaire de 1937-1938, GA 88, 5-148.

→ Abritement. Aristote. Autre commencement. Brentano. Désobstruction. Destruction. Différence ontologique. Estre. Être. *Être et temps*. Finitude. Métaphysique. Ontothéologie. Oubli de l'être. Ouvertude. Philosophie. Question. Temporellité. Vérité.

Quotidienneté

Il y a, comme dit Philippe Jullien, une vraie « réhabilitation de la quotidienneté chez Heidegger » (*Je suis déjà là*, p. 74). Cette place de la quotidienneté dans un ouvrage de philosophie n'a pas manqué de marquer tous les lecteurs, voire de les exaspérer, comme cet adversaire, parmi les plus irascibles, qu'est le nazi Ernst Krieck écrivant, en 1934, dans la revue *Volk im Werden* au milieu de tout un tas d'insanités : « Dans *Être et temps*,

Heidegger philosophe consciemment et volontairement autour de la ‘‘quotidienneté’’ – rien là-dedans du peuple et de l’État, de la race et de toutes les valeurs de notre conception nationale-socialiste du monde » (*Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der National-Sozialismus. Dokumente*, p. 193-194).

La réhabilitation de la quotidienneté tient à des raisons philosophiques de fond qu’il s’agit de saisir et qui permettent de comprendre pourquoi c’est seulement en 1927 que le « déroutant phénomène » de la quotidienneté (*ÊT*, 371) accède explicitement à la dignité de question philosophique, alors qu’« elle a été et sera toujours franchie d’un saut ». Franchie d’un saut... par la métaphysique : *übersprungen* – l’expression revient dans *Être et temps* (p. 100) à propos du saut par-delà le phénomène du monde et cela indique d’emblée qu’avec la quotidienneté, c’est le *phénomène* du monde qui fait son apparition. L’expression revient encore dans *Qu’est-ce qu’une chose ?* (p. 219 ; GA 41, 214) pour dire comment Kant, ainsi que la tradition qui le précède et qui le suit, « a d’emblée franchi d’un saut ce domaine des choses au sein duquel nous nous savons immédiatement à demeure, domaine des choses telles que le peintre également nous les montre : la simple chaise de Van Gogh, avec la pipe qui vient justement d’être posée là ou oubliée ».

Heidegger nous aura cependant montré (*ÊT*, 138) qu’il existe un ouvrage dans lequel la quotidienneté est au premier plan, à savoir la *Rhétorique* d’Aristote (à condition toutefois qu’elle soit « comprise comme la première herméneutique systématique de la quotidienneté de l’être-en-compagnie »), et dans le cours qu’il lui a en partie consacré en 1924, il écrit : « La rhétorique n’est rien d’autre que l’explicitation du *Dasein* concret, l’herméneutique du Dasein lui-même » (GA 18, 110). Nous comprenons ainsi ce qui est en jeu avec la quotidienneté : il s’agit d’atteindre le *Dasein* dans ce qu’il a de plus *concret*, pour reprendre un adjectif que Heidegger ne cesse d’employer dans ses premiers cours en l’opposant à *théorique*. Il ne faut donc pas confondre quotidienneté et impropriété, comme une lecture trop rapide d’*Être et temps* peut le laisser croire en raison du lien spécifique qu’établit Heidegger entre la « manière quotidienne d’être soi et le on » (*ÊT*, § 27). Heidegger écrit lui-même :

> Les choses et les êtres humains du monde quotidien n’ont pas nécessairement ce trait de l’impropriété et de l’habituel ; seulement ils l’ont le plus souvent [GA 52, 65].

Bien que dans la quotidienneté nous ne soyons *le plus souvent* pas nous-mêmes (GA 64, 113), rien n'empêche ontologiquement que nous le soyons et il existe donc d'innombrables manières d'être proprement soi au quotidien, car : « Même l'existence propre du *Dasein* se tient dans ce type de préoccupation » (*ÊT*, 352) qu'est la préoccupation quotidienne. Ontologiquement, en outre, ce « caractère phénoménal positif » du *Dasein* (*ÊT*, 43) est d'une richesse que Heidegger a formulée selon un paradoxe typiquement aristotélicien (voir *Physique* 184 a 19) : « Ce qui ontiquement est le plus proche et bien connu est ontologiquement le plus éloigné et inconnu, il est constamment perdu de vue dans sa signification ontologique » (*ÊT*, 43). Rien n'est plus courant en effet, du point de vue de l'étant, que la quotidienneté, puisque c'est en elle que « d'abord et le plus souvent » (*ÊT*, 16) nous existons ; mais sa richesse ontologique est restée jusque-là insoupçonnée alors que Heidegger en fait la voie d'accès privilégiée à l'être du *Dasein* :

> C'est uniquement en élucidant ontologiquement [...] le genre d'être de l'être-au-monde quotidien que nous arrivons à la détermination existentiale satisfaisante de la constitution fondamentale du *Dasein* [*ÊT*, 177 ; voir aussi p. 16-17].

Quelle est donc cette richesse ontologique de la quotidienneté ? Un passage du cours de 1929-1930 sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* peut nous le faire entendre :

> À présent, nous apercevons enfin ce qui est décisif dans toutes nos considérations de méthode. Il ne s'agit pas, justement, de préparer une région de vécus *[Region von Erlebnissen]*, de nous faire entrer dans une couche de connexions de conscience *[Schicht von Bewußtseinszusammenhängen]*. Il nous faut précisément éviter de nous perdre dans une sphère spéciale, expliquée artificiellement ou imposée par des directions traditionnelles du regard qui se seraient solidement durcies. À la place, il nous faut maintenir et fixer le caractère immédiat du *Dasein* quotidien. Ce qui importe n'est pas l'effort de nous faire entrer dans un point de vue *[Einstellung]* particulier. Ce qui importe, tout au contraire, c'est *la sérénité [Gelassenheit] du libre regard quotidien* – libéré des théories psychologiques et autres de la conscience, des vécus, etc. Mais parce que nous en sommes pénétrés – souvent déjà pour comprendre au sens le plus immédiat et pour expliquer la signification des mots – il est assurément beaucoup plus difficile de semer en soi les germes de cette sérénité que de s'initier à une ou à plusieurs théories et de les inculquer [p. 143 ; GA 29/30, 137-138].

Ce passage essentiel est en fait aussi une explication de fond avec Husserl, car hormis *Gelassenheit*, les expressions signalées en allemand appartiennent à la langue du fondateur de la phénoménologie. En concevant la phénoménologie comme science réflexive de la constitution des vécus de

conscience, Husserl a d'une part maintenu l'assise *théorique* de la pensée philosophique, et d'autre part consolidé la position souveraine qui est celle de la subjectivité depuis Descartes. Parce qu'il s'affranchit du primat de la visée catégoriale pour ancrer sa pensée dans l'existence, Heidegger s'empare à l'inverse de la quotidienneté comme méthode, c'est-à-dire comme chemin d'accès à cette dimension d'ouvertude non théorique et en amont de toute conscience qu'est l'expérience factive d'avoir à être le là *(Dasein)*. C'est à partir de là qu'il faut comprendre la tournure « d'abord et le plus souvent » qui caractérise la quotidienneté (voir *ÊT*, 370). *D'abord* – comme le montre amplement le grand cours sur Aristote de 1924, cela vise le *Dasein* tel qu'il existe ensemble avec les autres dans la sphère publique et indique ainsi cet essentiel être-ensemble-les-uns-avec-les-autres qui est une manière pour le *Dasein* d'être originalement ouvert par la parole partagée. Quant à *le plus souvent*, cela caractérise la manière dont nous sommes en règle générale, mais précisément *pas toujours*. C'est dire qu'être-le-là, au sens *verbal* que Heidegger souligne chaque fois dans le mot Das*ein* qui n'est pas un substantif, n'a pas la permanence ontologique de la subjectivité métaphysique qui est essentiellement substance. Avec sa manière libre de sereinement laisser être le monde dans sa plénitude immédiate de sens, la quotidienneté révèle ainsi la portée du virage existential qui s'amorce dans l'histoire de la pensée en 1927 après les 2500 ans du règne de l'ontologie catégoriale de l'étant là-devant. Ce virage est aussi la première étape en vue d'un dépassement de la métaphysique.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009. – Ph. Jullien, *Je suis déjà là. La structure de la relation entre homme et être dans « Être et temps » de Martin Heidegger*, Berne, Peter Lang, 2007.

→ Athéorique. Factivité.

R

Racisme

Le mot « race » a d'abord brillé par son absence dans l'œuvre de Heidegger, en particulier au moment précis où les nazis s'attendaient à ce qu'il l'employât. Cette absence n'a pas manqué de lui être aussitôt remontrée ; H. W. Petzet rapporte ainsi une discussion avec le penseur :

> Une fois, lorsque la conversation en vint au Discours de rectorat qui lui a valu tant d'injures, il me raconta qu'au cours du repas qui avait fait suite à la cérémonie, le ministre qui était assis à côté s'était aussitôt tourné vers lui : « Monsieur le recteur – vous n'avez donc rien dit du tout sur la question des races ? » Là-dessus, réponse caustique de Heidegger : « Alors, vous l'avez remarqué ? » Le repas s'est poursuivi dans une atmosphère plutôt glacée. En effet, Heidegger n'approuvait pas les théories raciales nationales-socialistes – et encore moins leur application [*Auf einen Stern zugehen*, p. 35].

La première fois que Heidegger parle de race, il semble que ce soit dans le premier cours qu'il a prononcé après sa démission, lors du semestre d'été 1934, dans des pages qui s'apparentent à un bilan de l'échec du rectorat et qui donnent lieu à une sorte de règlement de compte avec le mouvement national-socialiste. L'enjeu est clair : lorsqu'il évoque ce cours *(La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage)*, Heidegger écrit dans la lettre du 4 novembre 1945 au Rectorat académique de l'université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgau : « Comme la vision du monde nationale-socialiste durcissait toujours plus, et penchait de moins en moins à ne serait-ce que s'engager dans un débat philosophique, le seul fait d'exercer à ma manière mon métier de philosophe était déjà de la résistance » (*Écrits politiques*, p. 199). Dans des termes voisins de ceux de cette lettre, Heidegger dit aussi à F. de Towarnicki à propos de ce cours :

> Voyant se cristalliser de plus en plus les théories nazies [...], je me mis à traiter, sous le titre « Étude du Logos », de l'essence du langage, essayant de montrer que le langage n'est pas le produit de la pensée humaine sous son aspect biologique et racial, mais au contraire que l'essence de l'homme est fondée dans le langage considéré comme réalité fondamentale de l'esprit. Tous les étudiants attentifs ont compris l'intention profonde de ce cours et sa portée. Mais les allusions directes n'ayant point manqué, il fut aussi bien compris des observateurs et des espions qui dressèrent un rapport sur mon activité de professeur, pour Krieck à Heidelberg, Bauemler à Berlin, et pour le Ministère de l'Éducation à l'office de Rosenberg [*Les Temps modernes*, nº 4, p. 720].

En guise d'allusion directe, Heidegger dénonce par exemple comme « entreprise ridicule » les « expertises caractérologiques » et les « mensurations crâniennes » pour mettre biologiquement la population en fiche. Heidegger montre aussi ce qu'a d'indigent une pensée du peuple comme corps et ironise sur la notion de race en distinguant un premier sens alors en vogue (*rassisch*, « racial » en rapport au sang) et un emploi non biologique : *das Rassige*, « ce qui est racé » (comme une voiture peut l'être, dit-il), pour conclure avec insolence (GA 38, 65) : « Ce qui est racial au premier sens n'est pas du tout nécessairement racé, cela peut très bien au contraire être fort peu racé. »

Ce genre de cynisme ne tardera pas à ne plus être possible en public, même si Heidegger ne baisse pas les bras. C'est dans le même esprit que, scandalisé, il écrit à Kurt Bauch le 30 octobre 1936 à propos du « peintre » nazi H. A. Bühler, qui a développé une théorie *völkisch* de l'art et à qui on avait demandé une fresque pour l'université de Fribourg :

> Je trouverais cela insensé si en plus des hommes-liges de Fribourg qui sont peints, on venait badigeonner une théorie des races sur le mur.
> Nous ne pouvons tout simplement pas laisser faire ça.

Cela étant, même s'il doit mettre une sourdine en public, Heidegger précise sa pensée à mesure que le régime nazi durcit sa politique raciale qui finira par atteindre son criminel achèvement dans la Solution finale de la question juive, conçue par les nazis comme programme biologiquement organisé d'« éradication » de tous « microbes » déterminés comme *Rassefremd*, c'est-à-dire étrangers et incompatibles avec la race aryenne. Dans un cours sur Nietzsche rédigé en 1940, mais finalement non prononcé, Heidegger explique ainsi que « c'est seulement là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient vérité de l'étant en entier qu'est possible, et donc métaphysiquement nécessaire, le *principe* sur lequel s'instaure une sélection raciale » (GA 50, 56-57) ; « la *pensée* de la race qui se sait elle-même », c'est-à-dire le fait que l'homme en soit venu à avoir conscience de lui-même comme race correspond donc au stade extrême du nihilisme où la subjectivité se déploie comme puissance totale et où s'accomplit dans la plus violente dévastation le « délaissement de l'être ». La page la plus claire à ce propos se trouve dans le traité sur *L'Histoire de l'Estre*, rédigé entre 1938 et 1940, mais soigneusement gardé par Heidegger sous le boisseau et paru en 1998 ; on trouvera de ce paragraphe intitulé :

« Puissance et race », une traduction à la page 27 du numéro 23 des *Études heideggeriennes*. Dès la première moitié des années 1930, il avait déjà écrit dans un livre également gardé secret, dans les *Apports à la philosophie* qui ont paru en 1989 :

> Les gens d'aujourd'hui [les nazis], quant à eux, qu'il ne convient de mentionner que pour s'en écarter, sont hors d'état de savoir quoi que ce soit de la voie de la pensée ; ils se réfugient dans le « nouveau », et se donnent ou plutôt se procurent, en mobilisant les thèmes du « politique » et de la « race », un accoutrement jusqu'ici inconnu dans l'ancienne panoplie de la philosophie classique [GA 65, 18-19].

En montrant en quoi la « pensée de la race aussi, et précisément elle, n'est possible que sur le sol de la subjectivité » (GA 90, 38), Heidegger n'est pas seulement contre le racisme ; l'originalité de sa pensée est de montrer à quelle époque de l'être appartient le racisme (ainsi que le biologisme qu'il ne cesse de dénoncer publiquement depuis les années 1920), et de faire apparaître par quel dévoiement proprement métaphysique le nihilisme occidental en est arrivé jusqu'à cet extrême. Par là, il donne aussi à penser comment nous est réservé, si nous nous préparons à penser en dehors de la métaphysique, de quitter enfin pour de bon le terrain sur lequel s'est peu à peu constitué – selon une généalogie complexe qu'a admirablement retracée notamment Léon Poliakov – le « pré-racisme » des Lumières, le racialisme scientifique dans la « situation historique et intellectuelle confuse et embrouillée du milieu du XIXe siècle » (GA, 6.1, 84), et le racisme biologique idéologiquement criminel de la vision du monde nazie. Faut-il ajouter, pour notre temps, un « post-racisme » d'inspiration génétique, dont un James Watson (prix Nobel de médecine en 1962 pour sa codécouverte de l'ADN), entre autres, illustre les perspectives en cherchant non seulement à établir des différences de QI entre des races (Blancs et Noirs en particulier), mais à en rendre raison génétiquement ? ! Au début des années 1970, le titulaire de la chaire de génétique fondamentale de la faculté de Médecine de Paris avait pour sa part émis l'hypothèse de l'existence d'un « chromosome d'Abraham », permettant de reconnaître les « hommes d'origine sémitique »... Sans doute sont-ce là des cas extrêmes ; mais si la génétique moderne a bien établi la caducité du concept de race, elle ne résout pas les problèmes que pose en tant que tel le *biologisme* (dont le racisme hitlérien est la plus monstrueuse variante) avec la détermination de l'humain à partir du biologique qui en découle, ni ceux

qui ont trait à ce que Michel Foucault appelle « une ‘‘biopolitique’’ de l’espèce humaine » (*« Il faut défendre la société »*, p. 216).

On est choqué par le racisme polygéniste de Voltaire dans l’*Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, les remarques de Hume sur la supériorité naturelle des Blancs dans ses *Essais politiques*, celles de Hegel sur « le nègre » dans les *Leçons sur la philosophie de l’histoire*, ou encore par la façon dont Husserl en 1935 exclut spirituellement de l’humanité européenne les « Esquimaux, les Indiens des ménageries foraines ou les Tziganes qui vagabondent en permanence dans toute l’Europe ». On trouve à la fin du premier chapitre de *Science et méthode* de Henri Poincaré un parfait résumé de cet européocentrisme qui plonge directement ses racines dans l’articulation métaphysique du sensible et de l’intelligible :

> [...] si les Grecs ont triomphé des barbares et si l’Europe, héritière de la pensée des Grecs, domine le monde, c’est parce que les sauvages aimaient les couleurs criardes et les sons bruyants du tambour qui n’occupaient que leurs sens, tandis que les Grecs aimaient la beauté intellectuelle qui se cache sous la beauté sensible et que c’est celle-là qui fait l’intelligence sûre et forte.

Le scientisme positiviste étant allé en s’aggravant, on s’indigne plus encore – à juste titre – contre les théories de Gobineau, d’E. Haeckel, contre le délire « anthroposociologique » de Vacher de Lapouge et l’essor en Europe de l’hygiène raciale à la fin du XIXe siècle. Heidegger lui-même dénonce, en 1937-1938, la « science des races » (avec le folklore, la préhistoire, les investigations géopolitiques, bref : toutes les disciplines dont les nazis s’emparaient pour asseoir leur propagande dans l’université) comme « continuation du positivisme en direction de nouveaux objectifs positivistes » (*Écrits politiques*, p. 185). Mais philosophiquement, l’essentiel reste à faire : voir en quoi ces conceptions ne sont possibles que sur le sol de la métaphysique occidentale, comme dérives de celle-ci, selon des modes différents et à des degrés divers (les philosophes fondent leur hiérarchie sur une vision européocentriste de l’*esprit*, les autres cherchent à classer scientifiquement des propriétés *corporelles* et à en déduire des traits spirituels). C’est ce travail que Heidegger permet d’entreprendre. Songeons par exemple au fait que la métaphysique s’articule selon une dichotomie entre le sensible et l’intelligible, ce qui, appliqué à l’homme, devient la distinction d’un corps et d’un esprit. Or, là où *n’*était *pas* ainsi faite cette distinction (en Extrême-Orient, en particulier), n’était pas possible l’essor, comme en Europe à partir du XVIIIe siècle, d’une anthropologie physique

dont on sait la fortune qu'elle aura au moins jusqu'en 1945, par exemple avec l'Institut de l'empereur Guillaume d'Anthropologie, de génétique humaine et d'eugénisme fondé en 1927 à Berlin-Dahlem. Mais là où cette distinction *n*'est *plus* faite, là où l'être humain n'est plus pensé comme sujet doté d'une âme et d'un corps, mais à partir du *Dasein* en lui – depuis *Être et temps*, donc, n'est plus possible la dérive d'origine métaphysique de l'anthropologie, du racisme, ni le « fourvoiement lié à un angle d'attaque biologique » (lettre à Blochmann du 24 mars 1932), dont notre époque ne s'est qu'en apparence débarrassé.

Ainsi, avec la pensée de la factivité de l'existence humaine telle que Heidegger l'expose dès le § 9 d'*Être et temps*, nous sommes d'emblée libérés de toute la métaphysique de la nature et de la naturalité de l'homme, de tout ce qu'il faut bien appeler la zoologie (étude du vivant) qui pose l'homme comme espèce parmi d'autres. La factivité n'est pas de l'ordre du fait, mais du *à faire*, au sens de « donner lieu à ». C'est le mouvement propre de toute existence humaine (ni les animaux ni les dieux n'ont à faire quoi que soit pour être pleinement ce qu'ils sont). En tant que *Dasein*, l'être humain n'a pas de nature : il *a à être*, à faire être son être qu'aucune détermination naturelle ne saurait par avance constituer. Penser l'homme à partir du *Dasein* signifie penser de manière factive l'*être* humain, comme manière chaque fois singulière d'avoir à donner lieu à l'être – en d'autres termes : non pas simplement être-là (la facticité sartrienne), mais avoir à être le là ouvert à l'être. C'est aussi sortir de la logique catégoriale du genre et de l'espèce sur laquelle se fondent tous les mécanismes de classification-exclusion (voir *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 45).

D'un point de vue phénoménologique, toute anthropologie physique est dès l'abord irrecevable : l'homme n'a pas un corps dont nous pourrions classer racialement les propriétés comme on le fait pour les animaux ; il a chaque fois à être son corps, qui n'est dès lors plus simplement un corps physique, mais un corps factif que chaque être humain a à habiter et dont le propre est d'abord d'avoir un sens et une tenue : un port.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1997. – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-

Verlag, 1983. – H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1927. – Fr. de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps modernes*, nº 4, 1946.

Bibliographie – *Le Genre humain*, *La science face au racisme*, nº 1, Paris, Éd. du Seuil, 1988. – *Revue d'histoire de la Shoah*, nº 183 *(Classer/penser/exclure. De l'eugénisme à l'hygiène raciale)*, juillet-décembre 2005. – H. Arendt, « La pensée raciale avant le racisme », « Race et bureaucratie », dans *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme*, trad. M. Leiris, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1984. – H. France-Lanord, « Être – autrement plus – humain. Heidegger et la critique de la métaphysique, de l'anthropologisme, du racisme et du nazisme », *Études heideggeriennes*, nº 23, Berlin, Duncker & Humblot, 2007.

→ Anthropologie. Biologie. Corps. Factivité. Génétique. Kolbenheyer. Krieck. Nazisme. Organisation. Peuple. Shoah.

Radio-télévision

La radiodiffusion est explicitement thématisée par Heidegger (voir notamment GA 79, 38-39) comme un élément stratégique du *Ge-Stell* (dispositif) – thématisation valable *a fortiori* pour la télévision, par quoi Heidegger anticipa les développements contemporains du « paysage audiovisuel ». Ce qui se produit à la faveur de l'apparition de ces « médias », c'est une abolition forcée de toutes les distances, déjà notée par *Être et temps* (§ 23). Mais ce rétrécissement de tout l'étant – à la mesure d'une petite lucarne qui prétend convoquer le monde devant son spectateur – ne procure aucune proximité avec quoi que ce soit : ni proche ni lointain, ce qui est télévisé ou radiodiffusé est seulement réquisitionné aux fins d'une mise à disposition – à première vue celle du détenteur d'un appareil de réception *(on/off, zapping)* – et dans une telle réquisition, nivelé dans le neutre d'une équivalence universelle. C'est pourquoi la transparence intégrale de l'étant, y compris l'exhibition totale de l'homme, devient une exigence légitime de l'Argus médiatique – qui justifie l'insensé, et jusqu'à la complète vacuité de la diffusion (prétendument) brute de la banalité du quotidien.

Mais le spectateur n'est pas plus libre que ce qui se trouve présenté sur les ondes ou les écrans dans une traque sans fin. Bien au contraire, aux

médias « de masse » correspond – plus que jamais s'il est isolé devant son poste – un « homme de masse » *(Massenmensch)* : Heidegger identifie en effet dès les années 1930, la capacité d'in-formation de l'opinion publique propre à la radiodiffusion, dont la propagande « totalitaire » n'est qu'un cas extrême, et la « dictature du On », la formule la plus générale. À travers un « loisir » comme une « information » standardisés en fonction du dis-positif, le spectateur s'intègre parfaitement à un processus de travail, au circuit de la production et de la consommation dont les médias entretiennent le mouvement incessant. Il n'est donc lui-même qu'un relais, voire un *médium*, du dis-positif. En tant qu'être de masse, il peut et doit recevoir la forme la plus adaptée à cette « mobilisation » qui réquisitionne du « temps de cerveau humain disponible » – comme a pu le dire sans ambages un patron de grande chaîne de télévision.

Dès lors apparaît la fonction éminente que reçoivent radio et télévision dans le mouvement de « planétarisation » du monde : il importe de fluidifier et de dissoudre tout ce qui pourrait faire obstacle au processus de mobilisation totale, en produisant une épure de monde soumise au fonctionnement du dis-positif. Avec radio et télévision, c'est donc le « non-monde » ou l'« immonde » *(Unwelt)* qui gagne sur le monde, en tant précisément que tout phénomène y est préparé ou « dis-posé » à une apparition tournée vers l'activité, le travail.

Rappelons enfin que, pas plus qu'il ne diabolise la technique en général, Heidegger ne « démonise » les médias en particulier. Lui-même accorda plusieurs entretiens à la télévision, donna lecture de textes pour la radio ou l'enregistrement sonore, probablement du reste sans trop d'illusions quant à l'« écoute » et à la « proximité » que permettait le médium. Anecdotiquement, on pourra mentionner l'exemple qu'il donne à ses étudiants dans son séminaire du semestre d'été 1939 (GA 85, 121), afin de mettre en tension la distance et l'écoute : « Ici Londres ! »

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – Günther Anders, qui fut un élève de Heidegger avant de s'éloigner de lui et de le critiquer, a écrit une belle étude sur la radio et la télévision comme figures du *Gestell* : « Le monde comme fantôme et comme matrice. Considérations philosophiques sur la radio et la télévision », *L'Obsolescence de l'homme*, t. I, trad. Ch. David, Paris, Éd. de l'Encyclopédie des nuisances - Ivrea, 2002.

→ Information. Journalisme. Musique. Proximité et lointain. Publicité.

Raison

« La pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 322) – l'*adversaire* de la pensée, son contrechamp, rappelait Jean Beaufret, celle avec qui le dialogue devrait être possible, même si la chose est difficile, la raison étant « obstinée », et non l'ennemie ou la rivale, comme le serait la foi. Non que la raison soit exonérée de toute pensée, mais la raison pense en calculant, elle incarne la pensée comme calcul ; or, la pensée, telle que la discerne Heidegger, n'est que la réponse à l'appel de l'être ; c'est l'être et rien d'autre qui nous appelle à penser – voir le cours : *Was heißt Denken ? (Qu'est-ce qui appelle à penser ?)*.

Aussi toute l'entreprise de Heidegger va-t-elle consister en un pas en arrière *(Schritt zurück)* allant de la figure la plus moderne de la métaphysique, la raison, qui bouche l'horizon de la pensée, jusqu'à un tout autre plan, celui de la pensée proprement dite.

Il n'y a donc, de la part de Heidegger, aucune relation avec l'irrationalité, mais un « retour amont » par lequel il s'agit de « se désintoxiquer du calcul jusqu'à l'origine de celui-ci dans le domaine de la pensée », écrit J. Beaufret (*Entretiens avec F. de Towarnicki*, p. 65). Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger évoque ainsi l'objection absurde qui lui fut parfois faite d'irrationalisme :

> Si on voulait retourner les objections, ce qui est assurément stérile, on pourrait alors dire avec plus de raison encore : l'irrationalisme, en tant que refus de la *ratio*, règne en Maître inconnu et incontesté dans la défense de la « logique », puisque celle-ci croit pouvoir esquiver une méditation sur le λόγος et sur l'aître de la *ratio* qui a en lui son fondement [GA 9, 349 ; *Questions iii*, p. 129].

La raison vient du mot latin *ratio* dont Heidegger explique le sens dans *Le Principe de raison* :

> *Ratio* veut dire « compte » *[Rechnung]* au sens large, au sens où l'on dit, à propos d'une chose, que l'on compte avec ceci ou sur cela [...] sans que des nombres interviennent ici. Dans le compte, quelque chose est supposé, ni arbitrairement, ni conjecturalement ; on suppose ce à quoi tient précisément qu'une chose est telle qu'elle est. Ce qui est ainsi supposé, calculé, est ce « à

> quoi tient » une chose : ce qui est là devant nous, ce qui soutient, le résultat du compte ; ainsi la *ratio* est la base, le sol, c'est-à-dire le fond *[Grund]*. Le compte, en supposant, représente ainsi une chose comme telle chose. Représenter une chose comme telle chose, c'est alors la produire devant soi, c'est prendre chaque fois devant soi *[vor-nimmt]* une chose qui est sous nos yeux et, l'entreprenant ainsi, percevoir *[vernimmt]* l'aspect et la figure de ce sur quoi l'on compte et avec quoi l'on compte. En tant qu'il est un tel percevoir *[Vernehmen]*, le compte, la *ratio*, est la raison *[Vernunft]*. La *ratio* est, en tant que compte, fond et raison [p. 225 s. ; GA 10, 155 s.].

Heidegger écrivait un peu avant ce passage : « Quand nous comptons avec ou sur quelque chose, ce qui entre ainsi en ligne de compte est produit pour la représentation. » La méthode cartésienne qui d'avance délimite du réel ce qui peut en être traité comme objet d'une recherche (scientifique) l'atteste, comme la préface de la 2e édition de la *Critique de la raison pure* tout entière dont Kant dit qu'elle est un « traité de méthode » :

> La raison, déclare Kant, ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans [...]. Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.

Dans *Le Principe de raison*, Heidegger rappelle ainsi comment, avec Leibniz, l'être est assimilé à Dieu, « raison » du monde, son fondement ou sa cause, tandis que l'homme, en tant que sujet qui se représente et qui est certain de lui-même, rend raison ou rend compte :

> Dans le *reddendum*, la pensée de Leibniz perçoit un appel qui, du point de vue de la dispensation de l'être, offre un tout autre caractère. Car ici la *ratio* est le *principium*, l'appel qui régit l'être de tout l'étant et qui lui donne sa mesure. Cet appel exige que compte soit rendu de la possibilité d'un compte général, qui calcule tout ce qui est en tant qu'il est. La *ratio sufficens*, la raison qui proprement suffit et est seule à suffire, la *summa ratio*, le compte suprême rendant compte de la calculabilité universelle, du calcul embrassant l'univers, cette raison suffisante et suprême est *Deus*, Dieu [GA 10, 150].

Mais ce n'est pas tout. La *ratio*, en effet, est censée traduire le mot grec *logos*. Or, le *logos*, c'est le rapport (chez Pythagore, par exemple), le rassemblement, le langage aussi. Comment alors a-t-on pu faire de *ratio* la traduction de *logos* ? *Logos*, c'est le langage, au sens, certes, où par le langage ce qui est (dit) entre en présence, étant rassemblé sur son aître. Pourtant, s'il s'agit bien de laisser la chose apparaître, c'est-à-dire être d'elle-même devant nous, il s'agit également de constituer, à l'avance, un sol capable de porter cette chose. Le *logos* est donc d'abord, d'une part, une façon de dire l'être comme entrée en présence ; et d'autre part, le *logos* a le sens du fondement : à la fois principe d'explication, ce sur quoi repose quelque chose *(Grund)*, et faculté grâce à laquelle peuvent être liées des propositions *(Vernunft)* ; de là, la logique comme détermination de la

pensée et, de nos jours, la logistique. Or, c'est ce sens de fondement qui prime avec la fonction qu'assigne Aristote au *logos* : *« légein ti kata tinos »*, « dire quelque chose sur quelque chose qui est là-devant sous nos yeux », à savoir « catégoriser ». Aussi a-t-on traduit la définition aristotélicienne de l'homme, *« zôon logon ekhon »*, « un vivant ayant le *logos* », par « animal rationale ».

Logos paraît donc désigner la mêmeté de l'être et de la raison. Le travail de Heidegger va consister à distinguer précisément ce qui se joue là. Assimiler le *logos* à la raison, c'est poursuivre ce que la philosophie grecque initie en privilégiant l'être de l'étant. Cette réduction de l'être à la raison va commander l'histoire de la métaphysique jusqu'à son achèvement dans la technique, et ce en passant par le règne du sujet rationnel, à savoir l'humanisme et sa consolidation par l'anthropologie. Ici aussi se trouve l'origine de la confusion de ceux qui croient devoir s'appuyer sur la raison pour contrer le « danger » totalitaire (et l'extermination qui l'accompagne) ou aménager la « technique ». Que la raison se donne à voir comme ce qui peut libérer d'un état d'esprit auquel au contraire elle appartient est un signe de la duplicité propre à l'être, que Heidegger appelle le *péril*.

La raison appartient en effet à l'état d'esprit marqué par l'obnubilation devant l'étant et consistant à le rationaliser en totalité et totalement – on dirait aujourd'hui à le « gérer » –, à lui faire rendre raison, au nom de l'efficience. Elle ressortit au destin de l'être, au point d'être un élément moteur de l'aître de la technique, le *Gestell* (l'Arraisonnement, le Dispositif), et du nihilisme qui lui est concomitant ; elle gère ainsi la dévastation à l'échelle planétaire.

> Qu'en est-il de la méditation de l'être même, c'est-à-dire de la pensée qui pense la vérité de l'être ? Cette pensée est la première à atteindre l'aître initial du λόγος qui, chez Platon et chez Aristote, le fondateur de la « logique », est déjà enseveli et manqué. Penser contre la « logique » ne veut pas dire batailler en faveur de l'illogique, mais seulement : en pensant, remonter au λόγος et à son déploiement tel qu'il apparaît au matin de la pensée, c'est-à-dire s'atteler à préparer une telle remontée en pensant,

dit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, 348 ; *Questions iii*, p. 129). Cela le conduira à interpréter le *logos* tel qu'il se trouve chez Héraclite : ce en quoi la présence des choses présentes se produit *(sich ereignet)* – à savoir comme *alèthéia*, ou *physis*, ou *aiôn*, ou *cosmos*.

Non seulement ne plus s'arrêter à la compréhension du principe de raison suffisante (« rien n'est sans raison ») comme détermination de l'être à partir

de la raison, mais entendre que l'être est lui-même sans raison, c'est-à-dire sans fond *(Ab-grund)* ou sans pourquoi. « Notre méditation est alors un saut », un saut, conclut Heidegger (*Le Principe de raison*, p. 240), qui fait entrer la pensée dans le Jeu suprême où l'homme est lui-même en jeu et dans l'appartenance mutuelle de l'être et de la raison, de l'être et du fond, à l'adresse du destin.

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984.

→ Animal rationnel. Atome. Computation. Fondement. Humanisme. Jeu. Logique. *Logos*. Péril. Saut.

Raphaël (1483-1520)

Heidegger connaissait les travaux de l'historien d'art Theodor Hetzer (notamment son livre sur la *Madone Sixtine*) qui était son ancien camarade de lycée et pour qui il dit avoir gardé de l'estime ; mais c'est à l'invitation de son ancienne élève Marielene Putscher qu'il écrivit, en 1955, une postface pour son livre intitulé : *La Madone Sixtine de Raphaël*. *L'œuvre et son influence*. La contribution de Heidegger « Sur la Sixtine » consiste en trois pages difficiles (GA 13, 119-121) dont le penseur est conscient qu'elles restent « un balbutiement insuffisant ». Traduites par Matthieu Mavridis dans la revue *Po&sie* (n° 81), ces pages au premier abord déconcertent, parce que Heidegger se démarque de toute considération esthétique du tableau de Raphaël, pour accomplir la dé-struction phénoménologique de la notion de *Bild* commencée dans *Kant et le problème de la métaphysique* (§ 19). *Bild*, au sens premier, n'est pas image (du latin *imitari*), mais *forma* (Grimm) ou *Gestalt* (Adelung), c'est-à-dire forme, figure ou stature. « L'essence de ce qui est *Bild*, écrit J. Beaufret, est de donner à voir ce qu'il manifeste, à quoi place est laissée pour qu'il se manifeste, et non de faire écran devant lui en recouvrant l'original d'une simple image de celui-ci » (*Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 103). Heidegger regarde ainsi la *Madone Sixtine* en tant que *Bild* (figuration) et s'interroge sur son site *(Ort)*, c'est-à-dire la dimension à partir de laquelle l'*événement* qu'est la figuration peut *avoir lieu*.

Heidegger dit lui-même que ces remarques restent des *spéculations* (« *speculari*, certes, c'est voir, mais un voir qui n'est pas sensible », précise-t-il) et elles ne disent rien du style de Raphaël et de son « don de la grâce dans la grandeur de la forme, du sentiment mélodique, tout de charme et de musicalité », dont parle en revanche si bien Henri Focillon *(Raphaël)* – mais il faut tenir compte du contexte : la postface d'un livre dont le centre est la question du rapport entre la figuration, l'espace et le site. Cependant, le regard historial que jette ici Heidegger offre la possibilité d'une expérience unique où la peinture n'est plus considérée métaphysiquement pour son aspect *(eïdos)*, mais *vue* comme advenue d'une figure en train d'instituer un espace. *Das Bild*, la figuration, n'est alors plus seulement ce que nous voyons, mais quelque chose qui nous arrive et nous regarde – *« Antlitz im Sinne von Entgegenblick als Ankunft »* : « La face d'une figure au sens d'un regard qui fait face en tant qu'il advient. » Ainsi font face et se rassemblent Marie et l'Enfant Jésus dans leur stature *(Gestalt)*. Le tableau comme figuration n'est donc « ni une copie ni seulement une symbolisation de la sainte transsubstantiation », mais : « la manière dont paraît le jeu d'espace-et-temps, en tant que paraître du site où le sacrifice de la messe est célébré ». C'est peut-être ce balbutiement qui en définitive libère enfin la peinture de la fonction représentative dont elle s'est historiquement chargée, pour la laisser historialement advenir comme ce miracle que, littéralement, elle est.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973. – M. Putscher, *Raphaels Sixtinische Madonna. Das Werk und seine Wirkung*, Tübingen, Hopfer Verlag, 1955. – H. Focillon, *Raphaël*, Paris, Press-Pocket, coll. « Agora », 1993.

→ Image. Lieu. Peinture.

Rapport

Das Verhältnis

Dans le cours intitulé : *Introduction dans la philosophie*, Heidegger pose la question : « Comment le monde est-il référé *[bezogen]* à être-le-là, et inversement, comment être-le-là se rapporte-t-il *[verhält sich]* au monde ? »

(GA 27, 240, trad. dans F. Fédier, *Le Temps et le Monde*, p. 268). Le mouvement par lequel le monde est référé à l'être-le-là (au *Dasein*) et celui par lequel celui-ci se « rapporte » au monde paraissent symétriques, et pourtant les termes allemands qui les nomment l'un et l'autre (*Bezug* et *Verhältnis*) sont distincts. C'est là bien plus qu'une nuance, et la compréhension du sens spécifique donné au mot *Verhältnis* nous renvoie au cœur même de ce dont Heidegger, dans les années qui précèdent *Être et temps*, ne cesse d'affiner la pensée : le trait propre de l'étant que nous sommes en existant est d'être au monde. Être au monde, c'est être ouvert à la présence de l'étant – aussi bien l'étant que nous ne sommes pas, dit Heidegger, que celui que nous sommes. Mais ici menace le danger toujours renaissant de ne plus voir, sous la forme apparemment simple d'un « rapport » à l'étant là-devant *(vorhanden)*, la dimension d'*ouvertude* au monde où ce rapport est seulement possible, et que nous ne constatons pas mais comprendrons herméneutiquement, parce que nous y sommes toujours d'avance compris. Autrement dit, le danger est de concevoir le « rapport » entre *Dasein* et monde comme une *relation* établie entre deux « réalités », selon le schéma qui domine toute la philosophie moderne, celle du rapport du sujet à l'objet *(Subjekt-Objekt-Beziehung)*.

Le monde, nous n'entrons pas en relation avec lui, comme avec quelque chose qui se tiendrait « en face » ; nous y sommes, de telle sorte qu'*y être*, c'est être soi-même présent, selon le vocabulaire d'*Être et temps*, en cette « entièreté de conjointure » *(Bewandtnis)* où toute chose se dévoile en son être à la mesure des rapports qui en rassemblent et en déploient l'entièreté. Être-le-là, c'est précisément soutenir cette entièreté de rapports. Tel est bien le sens du mot *Verhältnis* où parle directement la tenue *(Haltung)*, le maintien : il signifie donc cette possibilité, qui habite tout comportement *(Verhalten)* humain, de soutenir et de maintenir cet espace d'un *là* où *tout* entre en rapport, de façon à la fois inépuisablement nouvelle et toujours même.

Ce qui nous ouvre au monde et à nous-mêmes, Heidegger le nomme : entente de l'être. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, où Heidegger rassemble tous les cheminements qui l'ont conduit à abandonner le vocabulaire encore en partie métaphysique d'*Être et temps*, pour dire « plus simplement la vérité de l'être » (GA 9, 313), il pose la question : « Comment l'être se rapporte-t-il donc à l'existence ? » Réponse : « L'être lui-même est le rapport » *(« Das Sein selber ist das Verhältnis »)*. Ici, toute tendance de

penser l'être comme terme d'une relation intellectuelle (tendance qui règne y compris et surtout lorsqu'on fait de Heidegger le penseur du « rapport à l'être »), est nécessairement prise de court. L'être est le rapport : il n'est rien d'autre que la venue à soi de ce jeu où tout ce qui est s'accorde mutuellement présence, jeu dont l'intelligence nous ouvre à nous-mêmes. Dans *Le Jour et la Nuit*, Braque dit : « Oublions les choses, ne considérons que les rapports. » Les choses nous masquent la dimension où vient jouer leur présence, cette dimension qui nous tient et nous porte, dimension dont la reconnaissance est, dès *Être et temps*, l'unique vocation de la pensée de Heidegger. Rompant avec cette « disposition inquisitrice » de la philosophie, comme dit Jean Beaufret, pour laquelle penser revient à ramener toute chose au cadre qui en permet la représentation, le travail de Heidegger s'attache à laisser venir jouer les « rapports *[Verhältnisse]* les plus simples, ceux qui ne cessent de se dire de multiples manières » (GA 69, 54) et que la parole porte ensemble dans leur unité inapparente (GA 12, 203 ; *Acheminement vers la parole*, p. 201).

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – G. Braque, *Le Jour et la Nuit*, Paris, Gallimard, 1985. – F. Fédier, *Le Temps et le Monde. De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2010.

→ Éthique. Monde. Rythme. Tenue.

Rapport Jaensch

Le rapport, en date du 16 février 1934, qu'Erich Jaensch – professeur de psychologie à Marbourg et nazi convaincu depuis 1931 – a rédigé contre Heidegger compte parmi les documents les plus éloquents pour apprécier la manière dont les idéologues du NSDAP considéraient Heidegger au moment même où celui-ci avait de son côté déjà saisi l'impossibilité de s'entendre avec le parti et la nécessité de démissionner du rectorat. Ce rapport de 17 pages sur la « personne et les agissements du professeur Heidegger » fut adressé à l'Office d'Alfred Rosenberg pour empêcher une éventuelle nomination du penseur à l'Académie prussienne des professeurs. À partir de cette date, Heidegger est clairement dans le collimateur des nazis. Voici quelques brefs extraits du rapport :

> La philosophie de Heidegger se fait un rempart de son incompréhensibilité et de son obscurité même, ce qui la met d'une certaine façon hors d'atteinte. Sa manière de penser, en dehors d'une touche de scolastique catholique surajoutée, est exactement la même que celle de la chicanerie talmudique de sinistre réputation ; laquelle a toujours été ressentie par l'esprit allemand, du fait de la manière vaine et stérile qu'elle a de couper les cheveux en quatre, de jouer du langage et de son ambiguïté, enfin de son manque de contenu réel, comme lui étant particulièrement étrangère et comme répugnant à la vie de l'esprit allemand. La philosophie de Heidegger va même encore beaucoup plus loin dans le sens de la vacuité, de la confusion et de l'obscurité talmudique, que les productions du même genre d'origine *authentiquement* juive qu'il nous a fallu supporter de voir passer sur nous à une époque maintenant révolue. [...] Ce mode de penser talmudique, propre à l'esprit juif, est aussi la raison pour laquelle Heidegger a toujours exercé et continue d'exercer la plus grande force d'attraction sur les juifs et les demi-juifs. [H. Ott, *Martin Heidegger*, p. 261 s.].

Craignant une aggravation de la « débilité des sphères supérieures de la vie intellectuelle », le psychologue nazi parle encore de Heidegger comme de l'« un des plus grands hurluberlus et des plus singuliers originaux que nous ayons dans l'enseignement supérieur ; un homme à propos de qui on se demande, chez des hommes très raisonnables, avisés et fidèles au nouveau régime, si, dans la zone limite entre la santé et la maladie mentales, il relève *encore* de l'une ou *déjà* de l'autre ».

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

→ Antisémitisme. Parti nazi.

Rashomon (1950)

En donnant au lecteur français, dès janvier 1967 (*Cahiers du cinéma*, n° 186), la première traduction, accompagnée d'une remarquable présentation, d'un extrait d'*Acheminement vers la parole* où Heidegger se risque à un « entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande », le regretté Patrick Lévy montrait Heidegger, à la faveur du film *Rashomon* d'Akira Kurosawa, s'ouvrant à toute la profondeur du cinéma et le défendant même de n'être qu'une copie réifiée de l'objectivité.

Loin d'incorporer tout le réel en y ajoutant un surcroît de simulation, de « déraciner » le spectateur, en le livrant à l'avidité de son voir et de ses émotions, et de l'arracher à la « proximité » du « plus proche », il y a un

cinéma qui fait toute sa place à l'« inapparence » du phénomène et au « Rien », qui réinstalle le mystère de l'incompréhensible au cœur de l'existant, et respecte le secret de la proximité.

En allant voir *Rashomon*, qui avait été primé au festival de Venise en 1951, Heidegger *rencontre* le cinéma dans un sens tout nouveau pour lui, et fait avec ce film une *expérience*, équivalente à celle que fait au Japon un spectateur de théâtre Nô. Aussi nous faut-il faire retour vers l'étrangeté de cette rencontre.

Cette rencontre a été suffisamment forte pour nourrir un texte, qui dû être achevé en 1954, après la visite fin mars, à Heidegger, du professeur de littérature allemande de l'université impériale de Tokyo, Tomio Tezuka.

Ce dernier a, plus tard, en 1955, publié dans le *Tokyo-Shinbun* un article (« Une heure avec Heidegger ») résumant l'essentiel de leur conversation. Le nom du metteur en scène, Akira Kurosawa, n'apparaît pas. À un moment, Heidegger demande quelle est la source littéraire du film *Rashomon*. T. Tezuka le renvoie aux nouvelles d'Akutagawa, puis ajoute :

> Lorsque je lui demandais comment il avait perçu ce film, le vieux professeur me répondit avec un accent marqué de sincérité : « C'était intéressant. » J'avais le sentiment qu'une sorte d'indétermination en ce qui concerne la perception du réel dans ce film avait peut-être éveillé son intérêt en tant qu'élément oriental [*Philosophie*, nº 69, p. 27].

De fait, la recherche par chacun de son être propre, à partir de la rencontre de l'autre, est bien le thème central de ce dialogue entre Orient et Occident.

Kurosawa n'est pas nommé, disions-nous ; mais quand T. Tezuka évoque *Rashomon*, « bien connu dans le monde entier », Heidegger répond que « par bonheur » il a vu le film, « malheureusement une seule fois ». Il ajoute : « J'ai cru y éprouver ce qu'il y a de fascinant dans le monde japonais, ce qui vous emporte en plein secret. »

Grâce au livre écrit en 1982 par Kurosawa, *Comme une autobiographie*, nous pouvons mieux comprendre, maintenant, le scénario complexe de *Rashomon*.

S'il est question du rapt de la femme d'un samouraï par un bandit luxurieux, de la mort, cruelle ou sacrificielle, du mari, si la progression du film est scandée par les témoignages, tous différents, des personnages, Kurosawa ne cherche pas du tout, par-là, à brouiller la « perception du réel », *en présentant plusieurs versions d'un même événement*, et Heidegger n'est pas attiré par ce genre de leurre qu'il prendrait pour un trait

« oriental ». Il est atteint à un niveau beaucoup plus profond. Il est sensible à la façon dont l'invisible même peut se donner à voir.

Ce n'est pas un hasard si Akira Kurosawa termine son « Autobiographie », entreprise à 72 ans, par un chapitre sur *Rashomon*, tourné en 1950, quand il a 40 ans. Dans ce film, profondément bouddhiste, chacun ne témoigne pas d'un événement, mais de son hallucination la plus propre, qui est, de fait, pour lui, le « réel » (« réel » auquel il ne « comprend rien », comme le répète le bûcheron dans la séquence d'ouverture).

« L'introduction du film [...] conduit le spectateur à travers les ombres et les lumières d'une forêt dans un monde où le cœur humain perd son chemin. »

Pourquoi ce dévoiement ? « Parce que les êtres humains ne savent pas parler d'eux sans embellir le tableau. » Ils ne peuvent, dit Kurosawa,

> [...] vivre sans entretenir des mensonges qui les font se sentir meilleurs qu'ils ne sont en réalité. Ce qui montre que le besoin condamnable de flatter le mensonge perdure par-delà la mort, c'est que même le fantôme du personnage mort, quand il parle au vivant par le truchement d'un médecin, ne peut pas non plus renoncer à mentir. L'égocentrisme est une faute que l'être humain porte avec lui depuis sa naissance... Le film est comme une étrange peinture sur rouleau que l'ego humain a déroulée et qu'il exhibe.

L'errance des personnages « qui s'égarent dans les fourrés de leur cœur » est exprimée « en utilisant une façon très élaborée de composer l'ombre et la lumière », c'est-à-dire en revenant à la beauté du cinéma muet dont A. Kurosawa déplore la perte.

Nous arrivons ici à ce que M. Heidegger a cru « éprouver » comme la venue du plus « secret ».

L'histoire est censée se passer au XIe siècle, à la porte principale d'accès à l'ancienne capitale (Kyoto). Mais, par le portail immense, à moitié délabré, sur lequel une pluie presque noire se déverse, passe le vent de l'histoire contemporaine. « Nous vîmes un nuage qui ressemblait à un champignon se former dans le ciel à l'est... » Sommes-nous le 6 août 1945 à Hiroshima ? Non, mais nous sommes au cœur de la *peur*, au centre de l'expérience traumatique vécue par le jeune Kurosawa (il a 13 ans) à Tokyo, le 1er septembre 1923.

Un terrible tremblement de terre détruit la ville ; l'incendie qui suit achève la destruction :

> Pour moi, le grand séisme de Kantô fut une expérience terrible, effrayante, mais d'une importance capitale. Il ne me révéla pas seulement la puissance incroyable des forces naturelles,

mais aussi les abîmes extraordinaires du cœur humain [...]. Ce qui est terrible, c'est cette capacité qu'a la peur de perturber totalement le comportement humain [...]. C'est une terreur qui annihile toute raison.

L'incendie apaisé, son frère aîné l'oblige, pendant une journée, à voir les ruines : « À perte de vue, le paysage brûlé avait pris une teinte d'un rouge brunâtre [...]. On aurait dit un désert rouge. Dans cette étendue d'un rouge à en avoir la nausée gisaient toutes sortes de cadavres imaginables... » Plus tard, Kurosawa comprend ainsi le sens de cette journée : « Nous étions partis en expédition pour vaincre la peur. »

Ces images terribles sont la source de son tempérament comme de son œuvre future – une œuvre toujours au bord du tremblement. Le réel est instable, la raison, toujours, proche de la folie ; « le cœur humain reste incompréhensible ». Comment vivre tout en endurant de la façon la plus vivante la peur de la mort ?

Rashomon nous fait entrer avec brutalité dans cette expérience sauvage, deux ans avant *Vivre* (1952), cinq ans avant *Vivre dans la peur*, le film sur la peur atomique.

De cette expérience de fond, que devra, peut-être aussi, vivre l'humanité future, Heidegger a eu, en rencontrant *Rashomon*, une perception très aiguë, qui va l'obliger à penser le cinéma depuis ce point extrême, qui « emporte en plein secret ».

Pierre Jacerme.

Ouvrages cités – *Philosophie*, n° 69, Paris, Éd. de Minuit, 2001. – A. Kurosawa, *Comme une autobiographie*, Paris, Cahiers du Cinéma, coll. « Petite Bibliothèque », 1997. – P. Lévy, « Martin Heidegger : sur le cinéma, le Japon et le Nô », *Cahiers du cinéma*, n° 186, 1967.

→ Atome. Japon. Tezuka.

Rectorat

Heidegger, depuis 1928 professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau où il a succédé à Husserl, est élu presque à l'unanimité au poste de recteur le 21 avril 1933. Cette nouvelle situation administrative l'amène à adhérer au parti nazi, le 3 mai. Le 14 avril 1934, il demande que soit nommé un nouveau recteur (GA 16, § 149) et la démission est entérinée le 27 avril

1934. Dans la lettre du 4 novembre 1945 au rectorat académique de l'université de Fribourg-en-Brisgau, il précise : « Depuis le nouvel an 1934, j'étais décidé à démissionner de ma fonction en fin de semestre » (*Écrits politiques*, p. 198).

Heidegger s'engage à prendre en charge le rectorat de l'université non sans hésitation. N'avait-il pas tracé déjà, en 1919, les contours d'une « réforme de l'Université » pour laquelle, ajoutait-il alors, « nous ne sommes pas mûrs aujourd'hui » (GA 56/57, 3 s.) ? Le rectorat, dès lors, pour quoi faire ? L'insistance de ses collègues, à laquelle s'ajoute le contexte politique, l'accession de Hitler à la chancellerie, offrent peut-être l'occasion de ne pas refuser. « N'y a-t-il pas aussi une faute, un essentiel manquement, à laisser passer l'occasion ? » (*Écrits politiques*, p. 221). Mais encore une fois : pour quoi faire ? La réponse se trouve dans le *Discours de rectorat*. C'est lui qui donne son ton au rectorat. Il expose dans quel esprit Heidegger s'engage à accepter une telle responsabilité.

Le *Discours de rectorat* est prononcé le 27 mai 1933, pour célébrer officiellement l'intronisation de Heidegger au poste de recteur de l'université de Fribourg-en-Brisgau. Ce qui l'anime d'un bout à l'autre, c'est l'idée que l'Occident craquant « de toutes ses jointures » (*ibid.*, p. 109), il revient à l'université (et à Heidegger comme à toute la communauté universitaire) de régénérer ce qui fonde l'université : le *savoir*.

Au départ, il y a un constat : « La force spirituelle de l'Occident fait défaut et [...] l'Occident craque de toutes ses jointures » *(ibid.)*. À l'origine de ce constat, il y a la parution, en 1930, de *La Mobilisation totale* d'Ernst Jünger, puis, en 1932, celle du *Travailleur* qui donne lieu aussitôt à deux séminaires privés. Jünger y décrit la « mobilisation du monde par la Figure du Travailleur » et l'émergence de « constructions organiques » où la Figure du Travailleur s'exprime de façon organisée et en organisant le milieu humain, soit une nouvelle humanité fondée sur la capacité d'adhérer à la Technique, c'est-à-dire à la « Domination » totale et planétaire du Travailleur comme Figure. C'est sans nul doute pour contrer cette « nouvelle réalité » en train de se mettre ainsi en place que Heidegger accepte l'offre qui lui est faite par ses collègues de prendre en charge le rectorat.

Le titre du discours cependant, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, témoigne de ce que cette acceptation eut lieu en connaissance de cause : l'université allemande *envers et contre tout elle-même* – « dans

une lutte où il y va de sa propre existence, tout faire pour rester soi-même ». Ainsi F. Fédier explique-t-il sa traduction de *Selbstbehauptung* et l'incohérence qui consiste à y entendre une « autoaffirmation » (*ibid.*, p. 40 s.). Heidegger sait que la marge de manœuvre est très étroite. Il n'ignore pas devoir se heurter à l'opposition des conservateurs comme à celle des nazis, d'autant qu'il paraît convaincu aussi qu'il faut s'avancer en termes de rupture : « Nous sommes dans une situation où il n'y a que la rupture qui soit de mise, car aucun infléchissement ne saurait plus suffire », déclarait-il dès 1930.

Sur la lancée d'*Être et temps* (sur un tout autre plan, donc, que celui d'un désenchantement ou d'une réaction conservatrice), le *Discours de rectorat* s'inscrit entièrement dans cette résolution de rupture.

La rupture ici s'entend sur le terrain de l'université, elle doit être le fait de la « communauté en lutte des maîtres et des élèves » (*ibid.*, p. 108). Il s'agit d'une « mission spirituelle » (*ibid.*, p. 99). Par là, Heidegger entend, dans la continuité d'*Être et temps* : « un accord au ton de l'origine, savoir s'être résolu pour l'aître de l'être » (*ibid.*, p. 104). Sur ce plan, la science n'est pas une « occupation sans péril, celle de contribuer au simple progrès des connaissances » (*ibid.*, p. 103). (Que serait-elle ? Dans *Être et temps*, les sciences sont définies comme des « manières d'être du Dasein dans lesquelles il se rapporte [...] à l'étant qu'il n'a pas par ailleurs lui-même à être » – ce qui, soit dit en passant, écarte de la science toute possibilité d'anthropologie.)

Si la communauté universitaire veut saisir la science dans son aître, il lui faut se placer « à nouveau sous la puissance du *commencement* de notre *Dasein* historique par l'esprit. Ce commencement est la rupture par laquelle s'ouvre la philosophie grecque » (*ibid.*, p. 101). Or, « toute science reste imbriquée dans ce commencement de la philosophie » *(ibid.)*. Régénérer la science consiste donc à la ressaisir en son aître philosophique. Ce qu'est initialement la science, les Grecs l'appelèrent *théoria* : le comportement qui consiste à « tenir debout au milieu de l'étant en entier constamment en train de s'abriter dans le retrait » (*ibid.*, 102). Loin d'en rester là, Heidegger appelle à interroger encore ce qui fait la grandeur de ce commencement. Le commencement est grand, non parce qu'il est premier chronologiquement, mais parce qu'il n'est peut-être pas épuisé (*ibid.*, p. 103) ; ce que signifie « savoir » est peut-être encore à venir. C'est donc en deçà des Grecs qu'il nous faut aller. Point commun avec eux : la reconnaissance que le savoir

demeure sous l'astreinte du destin de l'être. Mais tandis que les Grecs restent passionnément attentifs à l'étant dans son échappée, nous n'avons peut-être pas d'autre choix, à l'époque de l'« abandonnement de l'homme d'aujourd'hui au milieu de l'étant » (*ibid.*, p. 103), c'est-à-dire du nihilisme, que d'entrer au contact de ce destin, de nous exposer « à ce qui est en retrait et incertain, c'est-à-dire digne d'être mis en question. Questionner, alors, n'est plus seulement la phase dépassable qui précède la réponse, laquelle ne serait autre que le savoir. Questionner au contraire devient en soi-même la figure où culmine le savoir. Le questionnement déploie alors sa force la plus grande, celle d'ouvrir et de découvrir l'essentiel de toute chose. Questionner force alors à simplifier à l'extrême le regard portant sur l'incontournable » (*ibid.*, p. 104). – Encore faut-il rappeler que ce changement sans précédent du sens de la science suppose le « plus tranchant *retour méditatif sur nous-mêmes »* (*ibid.*, p. 100), non comme individu mais comme Dasein, être humain exposé à l'aître de la vérité.

En 1929, au début de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger remarquait déjà l'émiettement des sciences en disciplines spécialisées, dû à la fin de leur enracinement dans leur fondement essentiel. Voir et savoir, maintenant, ce en quoi s'enracinent unitairement toutes les sciences doit donc mener la « communauté des chercheurs, des enseignants et des étudiants », à laquelle Heidegger s'adressait en 1929, à une redéfinition de sa tâche, face à ce qu'il advient d'essentiel « avec nous au fond du Dasein, pour autant que la science est devenue notre *passion* ».

En tant qu'elle est le lieu du savoir véritable, l'université redéfinie par le *Discours de rectorat* ne peut alors que mettre fin à l'émiettement des sciences en des spécialités de plus en plus cloisonnées, dont l'objectif est « une formation superficielle qui ne vise qu'à déboucher sur une profession » (*ibid.*, p. 107).

La signification de l'autonomie de l'université découle aussi du rapport à ce savoir. Il ne s'agit pas d'une autonomie platement administrative, économique ou politique ; l'autonomie renvoie à la pleine conscience de la communauté universitaire de sa responsabilité « spirituelle » ; la liberté ne peut être entendue qu'à partir de cette responsabilité assumée. À ce titre d'ailleurs, l'autonomie ne signifie pas du tout l'isolement. Au contraire. L'université sauvegarde le savoir qui va conduire le peuple à répondre de son destin, à être soi. Les sciences, réenracinées dans l'essentiel, se retrouvent au contact des « puissances configuratrices-de-monde du

Dasein », « nature, histoire, langue ; peuple, mœurs, État ; poésie, pensée, foi ; maladie, folie, mort ; droit, économie, technique », ce dont il s'agit à chaque fois qu'il y a humanité. Chacun, en assumant ce qu'il peut être – une affaire de métier, c'est-à-dire de savoir –, met en mouvement ces « puissances » qui, regardées elles-mêmes depuis l'être, nous enjoignent en retour d'être ceux que nous avons à être.

C'est pourquoi, à côté du « service du savoir » qui du point de vue du sens a la première place (*ibid.*, p. 246), Heidegger insiste tant aussi sur la place du « service du travail » : le travail, qu'il soit intellectuel ou manuel, est « spirituel », il est l'expression de la singularité humaine d'y entendre quelque chose à être, quel que soit le rang social. « Il repose sur le libre règne d'une connaissance qui sait de quoi il s'agit, et sur une entente en bonne et due règle de ce que l'ouvrage requiert – bref, il est fondé sur un véritable savoir. Le travail d'un terrassier ne relève, au fond, pas moins de l'esprit que ce que fait un savant » (*ibid.*, p. 140 s.). Tout homme, en tant qu'il « sait », est un travailleur. Par le « service du travail », les étudiants apprendront précisément la dignité du travail manuel (cependant que, symétriquement, des ouvriers viendront les rencontrer à l'université). Mus par ce qui est en question, les uns et les autres apprendront que diriger est fonction de la capacité à obéir à l'« incontournable », et jamais fonction d'un choix arbitraire ; et que ne peut suivre les directives que celui qui, chaque fois, a la capacité de résister. L'obéissance n'est pas soumission ou assujettissement. Suivre comme diriger, chacun à l'épreuve de l'autre, sont orientés par l'« exigence absolue d'assumer soi-même ses responsabilités » (*ibid.*, p. 122). Chaque Dasein, en tant que travailleur, s'engage alors résolument, de là où il se tient, à partir d'un véritable savoir, lequel n'est pas au service des professions, à répondre du destin de la communauté du peuple auquel il appartient. « Par le travail, le peuple reconquiert son enracinement », déclare Heidegger en novembre 1933 (*ibid.*, p. 121).

L'imbrication de la science, du savoir et de l'université avec le travail, le peuple, l'État même ; la lutte, la volonté, l'enracinement, le commencement, ce que signifient suivre et diriger – rien, ici, ne peut être entendu comme il faut si l'on néglige que Heidegger, comme il le rappelle lui-même (*ibid.*, p. 207), ne cesse de parler depuis les acquis d'*Être et temps*, et d'abord depuis le Dasein, c'est-à-dire jamais depuis le sujet ; que partant de là, « toutes les représentations et toute la pensée qui ont eu cours jusqu'ici doivent aussi devenir autres » (*ibid.*, p. 139) ; enfin, que cette

« révolution » du savoir et cette « révolution » du travail répondent à une urgence : comment sauvegarder l'aître de l'homme à l'heure de la planétarisation du nihilisme décrite par Jünger ?

« Digne de question » reste à proprement parler l'erreur de Heidegger, qui consista à essayer de faire aller ensemble, durant l'année de son rectorat, la pensée engagée dans *Être et temps* comme dans le *Discours de rectorat* et ce dont cette pensée est encore à présent l'unique contre-jour, la plus violente « immondation du monde » *(Entweltlichung der Welt)* – et c'est ce qu'une considération étriquée de l'erreur ne doit surtout pas nous masquer.

Dominique Saatdjian.

Bibliographie – J.-M. Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Paris, Éd. de L'Herne, 1968. – Cl. Strube, « Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform », *Études heideggeriennes*, nº 19, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

→ Allemand. *Führer*. Möllendorff. Organisation. Parti nazi. Peuple. Révolution. Savoir. Science. Université. Wolf.

Refus (refusement, refusance)

Die Verweigerung (Weigerung)

C'est des tréfonds du nihilisme qui caractérise notre époque au sens où, contrairement à ce qu'il en aura été depuis l'Antiquité grecque, il n'en est désormais plus rien de ceci « *que* l'étant *est* » et donc de son *être* (voir GA 65, 15, et aussi GA 45, 195), qu'au temps des *Apports à la philosophie*, c'est-à-dire au cours de la première moitié des années 1930, Heidegger a entendu sonner le « rappel de l'estre en tant que rappel du refus » (GA 65, 9), autrement dit le « rappel de l'estre en tant que refus » (GA 65, 22). Cette écoute s'accompagnant en l'occurrence du « pressentiment » que ledit estre pourrait un jour, sinon déjà à notre époque, parvenir à « déployer sa pleine essence *[Wesen]* en tant que refus » et à « être gardé en tant que refus » *(ibid.)*. Cela même exigeant toutefois que, pour notre part à nous, les êtres humains d'aujourd'hui, nous parvenions au moins à nous tenir dans cette disposition qui consiste « être prêt pour le refus » *(ibid.)*. À charge pour

nous autres, les lecteurs de Heidegger, de comprendre de quoi il s'agit dans ce qui vient d'être évoqué.

À cette fin, il faut d'abord savoir que telle que Heidegger a été amené à la penser depuis qu'il s'est mis à rédiger les *Apports à la philosophie*, cette époque, la nôtre, dans laquelle il entend sonner le rappel de l'estre comme refus, n'est pas tant celle du susdit nihilisme que, au fond, celle où « l'empire du se-faire *[Machenschaft]* », soit l'« inconditionnelle installation de soi de la puissance *[Macht]* dans la direction préétablie de l'être-fait de tout étant » (GA 69, 195), est parvenu à un stade d'expansion tel qu'avec cette puissance qu'il s'avère ainsi être lui-même, l'être de l'étant se retrouve « disséminé par l'étant dans le pleinement efficient » (GA 69, 63) ; cela de telle sorte que, du coup réduit « au nul *[zum Nichtigen]* qui n'a plus aucune valeur », ce même être « n'est dès lors plus qu'à proprement oublier » (voir GA 66, 190) – de sorte qu'il ne saurait en effet plus rien en être de lui. Et savoir ensuite que la disposition dans laquelle Heidegger voit qu'il nous faudrait nous tenir en vue du déploiement de la pleine essence et de la garde de l'estre *en tant que* refus est celle que, à la fin des années 1930, Heidegger en viendra à penser sous ce nom de *Armut* qu'en français, il est malheureusement inévitable de rendre par « pauvreté ». Ainsi peut-il apparaître que si nous voulons vraiment comprendre de quoi il retourne dans ce que, s'agissant dudit refus, nous ne pouvions pas manquer d'évoquer pour commencer, c'est en tout premier lieu audit *empire du se-faire* ainsi qu'à la *puissance* qui trouve à s'y déployer, puis à ladite *pauvreté*, qu'il nous faudrait prêter attention. Or, au vu de l'ampleur des explications qu'une telle démarche impliquerait, il ne saurait s'agir de cela ici. Aussi le présent article ne saurait-il avoir d'autre visée, qui a cependant sa nécessité, que de préciser en quel sens il convient d'entendre que l'estre est refus, et d'indiquer à partir de là comment, sur quel(s) mode(s) il l'aura été jusqu'à ce que puisse être pressentie la possibilité qu'il parvienne à déployer sa pleine essence et à être gardé en tant que ce refus.

Tel que Heidegger a eu à le penser depuis le début des années 1930, l'estre, c'est-à-dire non pas l'être de l'étant seulement, mais l'être lui-même, comme tel, est *das Ereignis*, soit l'Événement de son appropriante avenance dans ce qui, faute de cette dernière, ne saurait être à proprement parler, autrement dit être proprement étant. Et l'Événement de son avenance, en l'occurrence, en tant que « le rien *[das Nichts]* ». Soit non

seulement rien d'étant. Et cependant nullement le rien d'étant qu'à l'envisager à partir du seul étant, les anciens Grecs, et toute la philosophie traditionnelle depuis, ont été amenés à penser comme cette pure et simple négation de l'étant qu'aura été pour eux « le non-étant *[to mè on]* », autrement dit le néant. Rien, en somme, qui soit de l'ordre de quelque négatif ou négativité. Mais le rien, le rien lui-même, que l'estre est en tant que ce « vide d'espace-temps *[zeit-räumliche Leere]* » (voir GA 65, § 242) dont nous pouvons pressentir la pleine essence à l'épreuve de la « plus éminente et extrême attestation » que Heidegger lui voit dans la mort (voir GA 65, 284) – cette « Arche du rien » qui, sans être elle-même le rien, est « l'Abri de l'être » (GA 7, 180 ; *Essais et conférences*, p. 212-213). Lequel rien, c'est-à-dire l'estre lui-même, justement, ne saurait déployer sa pleine essence hors de cette avenance sienne qui, en l'occurrence, survient en la guise de ce que Heidegger entend par la « vérité de l'estre », et c'est dire : en la guise de la spatio-temporellement ouvrante parce que dimensionnante, autrement dit de l'« allégissante mise à couvert *[lichtende Verbergung]* » du rien qu'est l'estre en tant que vide d'espace-temps, dans ce qui alors seulement *est* à proprement parler en tant qu'il se retrouve spatio-temporellement situé et situable, et donc d'une manière ou d'une autre « *présent [anwesend]* », et *en ce sens*, soit en ce sens le plus propre de être qu'est « la présence *[das Anwesen]* », *proprement étant*. Tel étant alors justement ce en quoi cette avenance de l'estre est tout aussi bien « ap-propriement *[Er-eignis]* » et « ap-propriation *[Er-eignung]* » : elle « ap-proprie *[er-eignet]* » à « leur propre *[ihr Eigenes]* » en même temps qu'à l'estre qui trouve ainsi à se les approprier, c'est-à-dire à en faire sa « propriété *[Eigentum]* », et l'étant en somme, et ce singulier étant qu'est l'être humain. Le propre de l'étant en somme étant de déployer sa pleine essence d'étant-présent au sein de « l'allégie *[die Lichtung]* » ouverte dans l'entier de l'étant par la vérité de l'estre. Quant au propre de l'être humain, il est de s'ouvrir tant à l'étant en somme qu'à l'étant qu'il est lui-même – et cela de concert, parce qu'au sein de la parole, avec les autres êtres humains –, eu égard à leur être. Et d'être ainsi le Là de l'être de l'étant et, en cela, le Là de l'estre lui-même. Ce qu'il a de plus propre demeurant cependant d'être et avoir à être le Là de l'estre *en tant que tel* ; cela en le gardant, lui et sa vérité, dans sa pensée et en se retrouvant ainsi en mesure de les fondamenter *comme tels* dans l'entier de l'étant.

Cela étant, nous pressentons bien qu'en tant que ledit rien, l'estre ne saurait être que refus. Mais en quel sens au juste ?

Dans le n° 107 de *Die Geschichte des Seyns (L'Histoire-destinée de l'estre)*, Heidegger donne à entendre, en particulier, que « comme ap-propriement », et donc en son appropriante avenance, l'estre « s'abandonne à se dispenser *[ver-schenkt sich]* sur le mode du refus » au sens où, dans cette « dispensation *[Schenkung]* » de lui-même dans l'étant qui est du coup dispensation de l'étant en son être même, il « déploie sa pleine essence contre tout étant » (GA 69, 123). Et dans *Über den Anfang (Pour en passer par le commencement)*, il écrit dans le même sens : « L'*Ereignis* est l'entre-scission de l'ap-propriement contre ce qui, dans l'approprié, peut s'ériger jusqu'à devenir patent, contre l'étant » (GA 70, 18). De quoi nous pouvons déjà tirer ce qui devrait d'ailleurs paraître évident : si l'estre est refus, ce n'est nullement au sens où il (se) refuserait (à) toute proximité avec l'étant pour se cantonner à l'écart – dans quelque au-delà ou quelque en deçà, peu importe – de ce dernier. Que c'est au contraire en son appropriante avenance *dans* l'étant elle-même que l'estre est refus. Et cela, pouvons-nous comprendre, en se refusant *là* 1) à y être quoi que ce soit d'étant au sens de quelque chose qui est à proprement parler – cela dit parce qu'en un autre sens, il a pu apparaître à Heidegger qu'aussi « dépaysant » que cela puisse être, « c'est seulement l'estre qui *est* » (GA 66, 201), – et 2) à y être quoi que ce soit de l'ordre de l'être même de cet étant, et donc 3) à y être quoi que ce soit de l'ordre de cela même que Heidegger a vu être constitutif de cet être en tant que présence de l'étant-présent, quoi que ce soit de l'ordre de l'espace et du temps. Mais comment entendre alors, au juste, que l'estre y est refus au sens où il y déploie sa pleine essence *contre* ledit étant ? Car être contre quelque chose peut être entendu de façons différentes : comme une simple opposition et, le cas échéant, une opposition qui entraînerait une séparation, voire une rupture, ou une opposition qui ne porterait nullement atteinte au lien avec ce à quoi elle s'oppose, ou alors comme une lutte, ou encore un combat, etc.

Or, il est heureux que dans l'étude éponyme du poème de Hölderlin « Mémoire » *(« Andenken »)* qui fut publiée, en 1943, Heidegger l'indique clairement au fil de cette espèce d'hypotypose métaphorique qu'il tisse à partir des vers « Rare qui / Par respect va à la source ; / Elle commence en effet, la richesse, dans la mer » :

> La richesse est le surflux *[der Überfluß]* de ce qui [en clair : l'estre] accorde la possession en propre de sa pleine essence en ceci qu'elle ouvre le chemin de son appropriation et qu'intarissablement, elle commande de mûrir pour le propre. Mais le surflux n'est pas le superflu, l'énorme masse de ce qui reste encore et toujours à la disposition du repu. De par son statut, le surflux est le débordement du flux qui flue par-dessus lui-même et ainsi se surpasse lui-même. Lors d'un tel surpassement, le surfluant reflue sur lui-même *[fließt das Überfließende zu sich selbst zurück]* et éprouve que, parce toujours déjà surpassé, il ne se suffit pas à lui-même. Mais ce ne-jamais-se-suffire-à-soi dans son surpassement, c'est l'origine. La richesse est, en son aître, source, et source telle que c'est uniquement auprès d'elle que le propre devient propriété. La source est le dépliement de l'un dans l'inépuisable de son être-un. [...] Mais cela demande à être appris. Il faut qu'apprendre commence là où la richesse se montre de la manière la plus accessible. C'est le cas là où elle s'étale et où la pleine essence du simple, c'est-à-dire de la source, peut encore se mettre à couvert dans l'immédiatement pleine profusion de ce qui est là richement offert. Étalée, la richesse, qui est elle-même la source, l'est là où le fleuve qui a jailli d'elle et ne cesse d'être par-dessus tout poussé par elle, s'est tant élargi qu'alors *d'ampleur marine*, il est prêt pour la mer et à déboucher dans elle. Le fleuve « est » la source de telle manière qu'ensuite de son débouché dans la mer *[in das Meer]*, c'est la source elle-même qui est à couvert dans la mer *[im Meer verbirgt]*. Mais ces *rares* qui par respect prennent sur eux d'aller à la source, il faut qu'en raison de ce respect, ils aient reconnu que le chemin vers la source est le détour qui passe par la mer [GA 4, 132-133 ; *Approche de Hölderlin*, p. 169-170].

Passage qui devrait en effet nous aider grandement dans la compréhension du refus de l'estre pour peu qu'en renonçant, évidemment, à lui trouver la moindre pertinence géomorphologique, nous le traduisions dans la langue des livres des années 1930-1940. *La source ?* – L'estre... là et dès l'instant où le rien qu'il est en tant que vide d'espace-temps, se met à fluer dans ce qui devient ainsi proprement étant ; mais avec ceci que dès cet instant, l'estre ne saurait jamais plus être suffisamment le rien qu'il est ; telle étant précisément l'origine de son surflux en ce sens qu'il faut alors qu'intarissablement, le rien qu'est l'estre, et qui ne saurait en effet tarir, flue par-dessus son flux qui va du coup aller s'élargissant dans ce qui va par suite devenir toujours plus amplement étant ; tout cela à ceci près, cependant, que tandis que la source et le fleuve alimentent la mer en la *remplissant*, c'est en *allégissant* la sinon toute compacte et impénétrable masse de ce qui ne serait pas spatio-temporellement dimensionné et ainsi ouvert, que l'estre permet à l'étant de déployer sa pleine essence d'étant-présent. *La mer ?* – La propriété de l'estre, soit l'étant et, dans toute son ampleur, ce monde que Heidegger sera finalement amené à penser comme l'« appropriant jeu de miroir dans la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels » (GA 7, 181 ; *Essais et conférences*, p. 214). Et alors cette *richesse* dont l'appropriant surflux finit par se retrouver étalé dans la mer ? – Comme le donne à entendre le préfixe *reich-* de *Reichtum* (richesse), il s'agit de l'appropriante extension de la tout inapparente

« seigneurie *[Herrschaft]* » de l'estre (voir GA 66, 193) à l'entier de sa propriété – de sa riche propriété au sens où justement, l'estre y étend sa seigneurie. – Maintenant, *quid* de cet être à couvert de la source et donc du fleuve, ensuite du mouvement par lequel le fleuve, et avec lui cette source dont il a jailli, cette source qu'il est lui-même, se sont abîmés dans la mer ? – L'indication de ceci que la vérité de l'estre, soit la mise à couvert de cet estre, du rien qu'il est, etc., dans l'étant, déploie à vrai dire sa pleine essence non pas à partir de l'extérieur, mais au sein même de cet étant. Quant à la démarche de ceux qui prennent sur eux d'aller à la source en reconnaissant que le chemin qui y mène est le détour qui passe par la mer, c'est la manière, pour Heidegger, d'évoquer les tours et détours du « chemin de pensée » d'une phénoménologie à laquelle il s'est constamment dit et redit être resté fidèle – soit ce chemin qu'il a en effet tracé en s'enquérant de l'être, et de l'être lui-même, autrement dit de l'estre (la source), à partir du rapport qu'au sein de son être au monde, l'étant qu'est l'être humain entretient avec son propre être et ainsi avec l'être de l'étant en somme (la mer), avant que ce ne puisse être, eu égard à ce rapport lui-même (la mer encore), à partir de l'estre en tant que l'*Ereignis* (la source) et, partant, eu égard au « déferlement de la pleine essence *[Wesung]* » de cet estre dans l'étant (le fleuve). – Mais cela étant, il ne faudrait alors pas manquer de nous aviser de ce que ce passage peut nous apprendre quant à ce qui nous importe ici au premier chef : le refus de l'estre. Et de remarquer, à cette fin, que le mouvement de s'abîmer dans la mer par lequel, après avoir débouché en elle, le fleuve entraîne sa source avec lui au fond de celle-ci, est à l'évidence le prolongement du mouvement par lequel, en amont de son embouchure dans la mer déjà, ce fleuve ne cesse, en tant que le surflux de la richesse vers la mer, de *refluer sur lui-même*. Au vu de quoi nous pouvons comprendre ce qui suit.

Étymologiquement, *weigern* et *verweigern* remontent, selon Robert Grandsaignes d'Hauterive, à la racine **weigh-*, « combattre » d'où sont issus le latin *vincere* comme, entre autres, le français « vaincre », et précisément, signale l'auteur, l'allemand *weigern (sich)*, « se défendre ». Et le dictionnaire des frères Grimm fait, lui, remonter ces deux verbes à l'adjectif du moyen haut allemand *weiger* qui signifie *widerstrebend* et désigne ainsi, littéralement, ce qui « se tend *[strebt]* contre *[wider]* », par quoi nous pouvons entendre « ce qui s'op-pose (à quelque chose) ». Quant à notre « refuser », il est issu, d'après le *Grand Robert*, « d'un latin populaire

refusare (repousser), croisement des verbes du latin classique *recusare* (récuser) et *refutare* (réfuter) » ; ce *refutare* qu'en lui attribuant le sens de « faire tomber en repoussant », Grandsaignes d'Hauterive fait pour sa part remonter à la racine **gheu-*, « verser » qui, en latin, se retrouve dans le verbe *fundere*, « verser » (d'où, entre autres, *profundere*, « répandre en abondance »), et l'adjectif *futilis*, « qui fuit (en parlant d'un vase) » – au vu de quoi *refutare* paraît d'ailleurs signifier plus exactement « renverser en repoussant ». – Or, nous pouvons maintenant comprendre d'abord que si, comme Heidegger le donne à entendre, c'est à l'image du susdit reflux sur lui-même que l'estre est refus, qu'il se refuse en déployant sa pleine essence contre l'étant, ce n'est alors évidemment pas au sens où l'estre combattrait l'étant pour le vaincre, autrement dit l'abattre, le renverser, etc. Et que s'il est néanmoins possible de dire que l'estre combat l'étant, c'est tout au plus au sens où l'estre se défend contre l'étant en le repoussant. Il convient donc plutôt d'entendre son refus comme une opposition à l'étant, et une opposition qui ne porterait nullement atteinte à son lien avec celui-ci. Mais en comprenant bien qu'en s'opposant ainsi à l'étant, l'estre ne se tend pas pour autant lui-même, ni ne tend quoi que soit – ses forces, pourrait-on s'imaginer – contre lui. En tant que le rien, l'estre (contrairement à un fleuve, soit dit en passant) est en effet « le *sans-puissance [das Macht-lose]* » au sens où, « *par-delà puissance et non-puissance [Unmacht]*, mieux, à l'écart de la puissance et de l'impuissance *[Ohmacht]* » (GA 66, 187-188), « il est libre de tout lien avec la puissance » (GA 66, 192-193) – et donc avec une quelconque force qui n'est jamais que le moyen nécessaire à l'exercice de la puissance. Aussi ne reste-t-il finalement que ceci : si l'estre se refuse en déployant sa pleine essence contre l'étant, et donc en s'y opposant, c'est au sens où il s'avance – « s'abandonne à se dispenser », avons-nous lu, – dans l'étant tout en ne cessant de *se replier* sur le rien qu'il est ; et plus précisément au sens où il s'y avance *sur le mode* de ce repli ; et plus précisément encore au sens où c'est justement en ne cessant de se replier sur le rien qu'il est, qu'il parvient à s'avancer à la fois dans et contre l'étant.

Mais au vu de l'image désormais parlante que nous en avons, nous pouvons alors également comprendre ensuite que le refus de l'estre est à l'origine de ce dans quoi Heidegger voit consister la toute pleine essence du rien qu'est cet estre, à savoir : non seulement le vide d'espace-temps, mais ce vide en tant que ce qu'il appelle *der Abgrund*. Et cela même en ayant à

l'esprit que « *der* Ab-*grund ist der Ab*-grund » (GA 65, 379). Par quoi il faut entendre que cet *Abgrund* est ce sans-fond abyssalement en retrait *de* en même temps que *dans l'étant* – et donc en retrait de tout ce que la philosophie a traditionnellement voulu trouver comme « fondement [*Grund* en ce sens-là] » à l'être de ce dernier (*archè* et *aition*, ou *aitía*, *causa* et *principium*, et autres supports, appuis, mesures ou finalités), – que dit le préfixe *Ab-* ; et cependant aussi, et même *surtout* – voir, entre autres, GA 66, 99 : « En tant qu'*Ab-grund*, l'être est le rien et surtout le fond » – le *Grund* au sens du fond à la fois pour et contre le déploiement de la pleine essence de l'étant en son être. Eu égard à quoi il paraît alors possible de traduire *der Abgrund* par le « hors-fond », à condition toutefois de bien voir dans ce nom que s'il s'agit là de quelque chose comme « (vide d'espace-temps) > hors ↔ fond < (pleine essence de l'étant en son être) », c'est justement de telle manière que « le (vide d'espace-temps) > *hors* → fond est le hors ← *fond* < pleine essence de l'étant en son être ».

Cela étant, il reste encore un point, et des plus importants, à relever. Qui est qu'au vu de ce qui précède, le refus de l'estre s'avère appartenir en propre au déploiement de la pleine essence de ce dernier depuis les temps immémoriaux où, à la faveur de sa vérité, il aura permis à l'être humain d'être au monde et de s'y retrouver en y ayant affaire à des choses spatio-temporellement situées, sur la terre et sous le ciel, tout en se comprenant lui-même comme le mortel au regard des divins. Et que ce n'est donc jamais qu'une certaine tournure de ce même refus au sein de la pleine essence de l'estre – sa tournure *historiale*, dirons-nous (laquelle ne saurait toutefois être exposée ici) – qui a permis qu'à ce que Heidegger entend par « la fin du premier commencement de l'histoire-destinée de l'estre », l'être de l'étant trouve à déployer sa pleine essence sur le mode d'une puissance de l'empire du se-faire devenue à ce point surpuissante, puisque opérant alors exclusivement – à la différence, par exemple, de cette Toute-Puissance du Dieu Créateur des médiévaux qui, elle, transcende l'étant créé par Lui comme cause efficiente de celui-ci, – à même l'étant en tant qu'il est lui-même l'efficient, que l'appel à être entendu du refus de l'estre et, avec lui, de cet estre lui-même et de sa vérité, se mette à y résonner avec tant de force qu'il lui devienne pour ainsi dire impossible de ne pas l'être en effet, entendu.

Alexandre Schild.

→ Abîme. Abritement. *Lichtung*. *Machenschaft*. Nihilisme. Oubli de l'être. Pauvreté. *Physis*. Présence. Rien. Vérité.

Reichenau

Leibniz écrit dans les *Nouveaux essais* :

> *Auwe*, *Auge* chez les Germains est aujourd'hui un lieu que l'eau inonde souvent, propre aux pâturages, *locus irriguus pascuus* ; mais bien plus particulièrement il signifie une île comme dans le nom du monastère de Reichenau *[Augia dives]* et bien d'autres [III, 2, 1].

L'île-monastère de Reichenau se trouve dans le lac de Constance à quelques kilomètres à l'ouest de la ville du même nom. L'arrivée de saint Pirmin venu y fonder un monastère bénédictin remonte à 724. L'endroit allait devenir en quelques siècles un des hauts lieux de la chrétienté illustré par le rayonnement de grands et saints personnages comme Walahfrid Strabon ou Hermann le paralytique auquel est attribué le *Salve Regina*. Dans son état actuel, l'île compte trois églises romanes, l'abbatiale Sainte-Marie et Saint-Marc dont le trésor contient des chasses ouvragées, de précieuses pièces d'orfèvrerie, des évangéliaires..., l'église Saint-Pierre-et-Saint-Paul dont l'abside conserve des fresques remontant à l'édifice primitif, et l'église Saint-Georges dont l'intérieur est presque entièrement couvert de peintures murales de l'époque ottonienne illustrant le message biblique et témoignant du haut niveau de l'école de peinture de Reichenau. « Sans la petite église Saint-Georges, disait Hans Jantzen, nous n'aurions aucune idée de ce que représente la peinture murale allemande du xe siècle. » L'île-monastère est un lieu de prière, de réflexion, d'enseignement sur lequel vient maintenant empiéter le tourisme. À Constance, à Bamberg, à Munich et dans maintes autres bibliothèques on admire des manuscrits issus du scriptorium des moines. Le tropaire de Reichenau est pour la musicologie médiévale un trésor comme seules les bibliothèques de Saint-Gall, Saint-Martial de Limoges ou du Vatican offrent l'équivalent. Les contributions de l'abbé Bernon (arrivé vers 1008) et de Hermann le paralytique (Hermanuus Contractus) à la théorie musicale sont notoires. Aujourd'hui, l'organiste de Constance, Konrad Philipp Schuba, s'y fait entendre dans des sonates d'orgue de F. A. Maichelbeck (Reichenau, 1702 - Fribourg-en-Brisgau, 1750), à moins qu'il n'improvise sur l'*Alma*

redemptoris Mater ou le *Salve Regina*. C'est avec l'évangéliaire d'Othon III que le fond d'or fait son apparition dans la peinture occidentale. Les abbés de Reichenau ont joué dans l'histoire de l'Empire *(Reich)* un rôle éminent de conseillers et d'éducateurs, ils ont été parmi les premiers à mettre en œuvre le programme pédagogique carolingien. On ne compte pas les évêques, abbés et hauts personnages qui ont dû leur formation aux écoles de Reichenau. L'île a été pour la poésie de langue latine un foyer particulièrement fécond. Son nom souligne sa richesse (*reich* veut dire riche) :

> Reichenau, île verdoyante, que de bénédictions t'ont privilégiée,
> Riche tu l'es du très précieux savoir et du sens sacré de tes habitants,
> Riche, tu regorges d'arbres fruitiers et de vignes aux lourdes grappes,
> Sans cesse brillent sur toi les lis dont le lac renvoie le reflet,
> Ta gloire retentit au loin et jusque dans les brumes du pays des Bretons.

C'est en ces termes que l'abbé Ermerich d'Ellwangen salue l'île et son monastère vers 850.

Reichenau, c'est un peu le Mont-Saint-Michel des Allemands du Sud. Élève dès son plus jeune âge du petit séminaire de Constance (lycée Henri-Suso), dont le bâtiment se trouve juste derrière la cathédrale, Heidegger a été élevé dans la vénération de ce haut lieu – lieu historial, s'il en est – qui a longtemps été pour lui un lieu d'excursion, de séjour et de retraites, ses études de théologie (il a été l'élève du chanoine Sauer, grand spécialiste de l'archéologie religieuse) n'ayant pu que le confirmer dans cet esprit. Heidegger aimait profondément Reichenau. Il y retournait régulièrement, il y conduisait volontiers amis et visiteurs (de Meßkirch on y est en une demi-heure de voiture). En 1916, l'année de ses fiançailles et alors qu'il est soldat, il profite durant l'été d'une permission pour aller y faire un séjour en compagnie d'Elfride Petri. Un poème, « Marche, le soir, dans Reichenau », date de ce séjour (GA 13, 7). Il fait écho, à plus de mille ans de distance, à ceux de Strabon ou d'Ermenrich d'Ellwangen. Au terme d'une lumineuse journée d'été, il médite, tandis que tombe la nuit, le don, riche comme un fruit lourd mais dérobé aux sens, que, venu du fond des âges, lui apporte, île et monastère, Reichenau.

François Vezin.

Ouvrage cité – G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990.

Bibliographie – *Reichenau*, photographies de T. Keller, texte (en allemand) de I. Schroth, Constance - Stuttgart, Jan Thorbeck Verlag, 1956 et 1963. – W. Brambach, *Die reichenauer Sängerchule* (L'école des chanteurs de Reichenau), Leipzig, Harrassowitz, 1888. – Voir aussi S. Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*, Paris, Éd. du Seuil, 2008. – C. Gröber, *Reichenauer Kunst*, Karlsruhe, C. F. Müller, 1992.

Reinhardt, Karl (1886-1958)

Qui fut Karl Reinhardt ? Il naquit à Detmold, d'un père ancien étudiant de Hermann Usener à Bonn et de Burckhardt et de Nietzsche à Bâle. D'abord étudiant en histoire de l'art et en archéologie, il découvre, en 1906, sa vocation de philologue classique suite à une rencontre avec Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. *« Totum me tenuit Wilamowitz »*, dira-t-il plus tard (*Vermächtnis der Antike*, p. 365). Académiquement, Karl Reinhardt fut un professeur de philologie classique occupant successivement des chaires à Marbourg, Hambourg, Francfort et Leipzig. Ses écrits sur les penseurs et les poètes grecs, auxquels il s'est principalement consacré, et notamment ceux sur Parménide, Héraclite et Sophocle, ont trouvé en Heidegger un lecteur attentif et admiratif.

C'est dans l'examen de la question de la vérité, centrale dans la pensée de Heidegger, que celui-ci sait gré à Karl Reinhardt, dans une note d'*Être et temps*, d'avoir pour la première fois « compris et résolu » le problème de l'articulation entre les deux parties du *Poème* de Parménide (*ÊT*, § 44 b, p. 223, n.) Quant à l'interprétation de la tragédie de Sophocle *Œdipe-Roi*, en 1933, comme « *la* tragédie de l'apparence » (*Sophokles*, p. 108), où on lit plus précisément : « *d i e Tragödie des menschlichen Scheins* », « *la* tragédie de l'humaine apparence »), et non plus la tragédie du destin ou de la fatalité, elle fut saluée dès 1935 par Heidegger comme « quelque chose de grandiose », si parasitée fût-elle encore par divers avatars du subjectivisme et du psychologisme modernes (GA 40, 115 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 116). *Schein* n'est pas seulement « apparence » en allemand, mais non moins brillance ou resplendissement. La tragédie visée ici est celle de l'apparaître comme lutte entre apparition et apparence. L'opposition être/apparaître, dont le cours de Heidegger de 1935 fait précisément l'une des quatre grandes oppositions où entre l'être dans

l'histoire de la philosophie, se trouve portée ainsi à sa dimension tragique, elle est faite tragédie. Au sujet de la tragédie encore, dans la lettre à Hannah Arendt du 6 février 1951, Heidegger sait gré à Reinhardt d'avoir « pour la première fois fourni une clef ouvrant ce qui nous demeurait obscur dans les *Remarques* de Hölderlin accompagnant sa traduction » – ce qui n'est pas peu dire quand on sait l'importance de ces *Remarques* de Hölderlin pour la pensée de Heidegger. Et le penseur n'avait non plus manqué de saluer le traducteur de Sophocle que fut lui-même Karl Reinhardt, en évoquant « la souveraineté et la beauté » de sa traduction d'*Antigone* (GA 55, 63).

C'est dans le séminaire du semestre d'hiver 1966-1967, organisé par Eugen Fink, que Heidegger rend un hommage appuyé, avec une élégante sobriété, au philologue Karl Reinhardt :

> S'il n'était pas un philosophe de profession, Reinhardt était quelqu'un qui savait penser et qui savait voir [GA 15, 48 ; *Héraclite*, p. 41].

Ou plus sobrement encore, après avoir évoqué de longues conversations trente ans auparavant avec Karl Reinhardt « dans sa mansarde » au sujet d'Héraclite : « Karl Reinhardt ne fut pas, il est encore. »

Pascal David.

Ouvrage cité – K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 ; *Sophokles*, Francfort, Klostermann, 1976[4].

Bibliographie – K. Reinhardt, *Sophocle*, trad. E. Martineau, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1971 ; *Eschyle*. *Euripide*, trad. E. Martineau, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1972 ; *Les Mythes de Platon*, trad. A.-S. Reineke, Paris, Gallimard, 2007 ; « La philologie classique et le classique », trad. P. David, *Po&sie*, nº 13, Paris, Belin, 1980, p. 64-90 ; « Hölderlin et Sophocle », trad. P. David, *Po&sie*, nº 23, Paris, Belin, 1982, p. 16-31 ; « La doctrine héraclitéenne du feu », trad. M. Marcuzzi, *Philosophie*, nº 24, Paris, Éd. de Minuit, 1989, p. 37-71.

→ *Antigone*. Eschyle. Sophocle.

Religion

Formé par la religion chrétienne avec laquelle il a ensuite pris ses distances sans pour autant lui devenir hostile, Heidegger, qui avait consacré un cours des années 1920-1921 à une *Phénoménologie de la religion* (GA 60, 3-156) où l'accent porte sur l'expérience factive de la *vie* religieuse, insistera plus tard sur le fait que le mot « religion » ne permet pas de penser toutes les formes de rapport au divin : on ne saurait donc en faire inconsidérément usage sous peine d'anachronisme, voire d'ethnocentrisme. « Religion » vient en effet du latin *religio* que Cicéron, dans *De la nature des dieux* (II, 28, 72), fait dériver du verbe *relegere*, « recueillir ». Religieux sont ceux qui recueillent ce qui a rapport au culte des dieux : à la différence des pratiques superstitieuses, la religion associe, au maintien des rites ancestraux, l'admiration pour l'ordre d'un monde dirigé par la droite raison. Sous l'empereur Constantin, l'auteur chrétien Lactance, dans ses *Institutions divines* (IV, 28, 12), reconsidère l'étymologie proposée par Cicéron pour faire dériver, à tort selon E. Benveniste, le terme *religio* du verbe *religare*, « relier », unir l'homme par un lien de piété à un Dieu unique qu'il doit servir comme un maître et auquel il doit obéir comme à un père. Unifiant les usages variés du mot, le christianisme romain met ainsi l'accent sur les devoirs liés à la reconnaissance d'un lien juridique.

C'est de cet aspect juridique que Heidegger va s'éloigner surtout. En 1962, lors d'un voyage en Grèce, faisant une halte au monastère orthodoxe de Kaisariani, il note dans *Séjours* :

> Ce que la petite église a de chrétien reste encore en consonance avec le grec antique, il règne ici un esprit qui ne se courbera pas devant l'esprit juridique et étatique qui domine l'Église romaine et sa théologie [p. 71].

Et il poursuit :

> Le rapport grec à la divinité du dieu ou des dieux n'était ici ni une foi ni une religion au sens romain de *religio*.

La langue grecque n'offre en effet aucun mot dont le champ sémantique soit l'équivalent de celui qui porte le terme *religio*, et en 1944-1945, dans *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Heidegger indique que les « Grecs n'avaient pas de ''religion'', parce qu'ils étaient et sont encore ceux qui sont regardés par les dieux » (GA 50, 108). C'est en partant de la parole grecque elle-même que l'on peut alors indiquer la différence entre les dieux

grecs et les autres conceptions du divin : les mots *theos-theân* et *daimôn-daiôn* nomment « ce qui, ne devant qu'à soi-même son propre surgissement, foudroie du regard » (*Parménide*, GA 54, 163). *Thea*, « la déesse », d'où vient *theatron*, « théâtre », aussi bien que *theatai*, « spectateur », indique l'aspect sous lequel une chose apparaît et se montre. Le regard grec n'est pas celui du sujet qui se tient à distance d'un objet qu'il inspecte pour d'autant mieux le maîtriser : il s'agit bien davantage du regard émerveillé de qui est saisi par la splendeur et l'étrangeté du monde. *Theôn Orân* signifiait « voir le dieu dans la cérémonie des mystères », et pour Homère, la *théoria* était ce voir admiratif des hommes auxquels un dieu apparaissait, et dont ils devaient supporter l'éclat.

Le regard étincelant des dieux est la manière dont la lumière de l'être fait soudain irruption dans l'existence en certains instants fulgurants, et le divin grec est d'abord chanté par le poète. Dans son essai de 1796 *Sur la religion*, Hölderlin a ainsi montré que toute religion est en son fond poésie. On ne saurait donc, précise Heidegger en 1943 dans *Approche de Hölderlin*, entendre la poésie de Hölderlin et sa manière de préparer une nouvelle disponibilité pour le divin à partir de la façon romaine d'interpréter les rapports entre hommes et dieux : le poète n'est pas un prophète annonçant la venue d'un Dieu garantissant le salut (GA 4, 114). En amont de toute religion constituée, par-delà l'opposition – d'origine chrétienne – du christianisme et du paganisme et loin également de toute espèce de néopaganisme, le poète dit le sacré.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – Fr. Hölderlin, « Fragments de lettres philosophiques » *[De la religion]*, trad. D. Naville, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

→ Augustin. Beuron. Christ. Christianisme. Dieu(x). Paul (saint). Philosophie chrétienne. Théologie.

Remerciement / merci

« Rien ne sied mieux à la vie que le remerciement. » C'est le mot de Goethe que cite Heidegger dans *Acheminement vers la parole* (p. 247 ; GA 12, 248).

Les hommes, quand ils y pensent, ont coutume de remercier : ils le font les uns vis-à-vis des autres, certains en une louange s'adressent à Dieu. Enfin, le remerciement s'envole aussi de la bouche de ceux qui, comme Camus, ont « le sens du ''sacré'', mais ne croient pas à la vie éternelle » : « indiquer le merci à la vie qu'il faut maintenant crier comme un défi », écrit-il à René Char le 21 juillet 1956.

Heidegger, en sa vie, n'a pas été sans remercier. Le tome 16 de l'édition intégrale est en grande partie constitué de textes de remerciements, d'hommages, de pensée amicale et fidèle... H. W. Petzet raconte que ce fut aussi son dernier mot. Char, dès sa première rencontre avec Heidegger, avait vu cette capacité à remercier : « J'ai été conquis par l'homme et par le philosophe, si ouvert à la Poésie ; si avisé de son cœur et de ses drames. Sa simplicité, l'attention qu'il met à recevoir comme à donner sont fort rares aujourd'hui... », écrit-il à Paul Celan, le 30 août 1955. Le remerciement, plus qu'une politesse (GA 8, 145), donne à l'homme sa tournure. Le remerciement n'a pas lieu sans métamorphoser et il appelle à penser. La poésie le requiert aussi pour mieux le dire : « Dans mon pays on remercie. » Cette parole de Char, placée par Heidegger en tête de la traduction française d'*Acheminement vers la parole*, qu'il dédie à Char, « témoigne dans le remerciement, de la proximité de la poésie et de la pensée » (GA 15, 418).

Heidegger remercie « littéralement et dans tous les sens ». Il pense le remerciement à partir de la parole. Parler, on l'entend habituellement dans le fait de dire quelque chose sur quelque chose. Mais remercier est une parole d'un autre registre, un geste sans commune mesure avec le jugement. Parole proche de la parole poétique, le remerciement laisse l'homme demeurer dans la dimension de la vérité qui est la sienne, comme être-le-là. Comme parole, remercier c'est aussi, tout à l'écoute de ce qui s'adresse, « nommer en saluant, nommer en amenant ce qui est salué à enfin être tout entier » (F. Fédier et J. Hervier, préface à la traduction du cours de Heidegger sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*). Le monde dès lors se donne à voir. En écho à Hölderlin chez qui le remerciement est un terme essentiel, Heidegger écrit :

> C'est dans le remerciement pour les dons que sont le pain et le vin que trouve son repos et sa consistance le savoir qui, en son insistante tenue, a connaissance du vis-à-vis en lequel se font face la bénédiction du ciel et l'épanouissement de la terre, l'éclair de la nuée et le fruit de la vigne [GA 75, 53].

Dans des pages essentielles de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, Heidegger pense le remerciement à partir de la langue, dont c'est l'« occasion de recevoir un signe » (GA 8, 142). La langue allemande et la langue grecque lui donnent ses registres qui, sans se recouper, s'enrichissent l'un l'autre. Entendant le mot allemand « remerciement » *(Dank)* dans les mots allemands « pensée » *(Gedank)*, « cœur » *(Gedanc)* et dans la « mémoire » *(Gedenken)*, il puise à la source du phénomène (GA 8, 142 à 152). C'est en son cœur le plus intime que la pensée a trait au remerciement – comme l'écrit par exemple Heidegger à E. Jünger en octobre 1964 :

> *Was heißt Denken ? Heißt es :*
> *Bringen den Dank ?*
> Que veut dire penser ? Est-ce à dire :
> Merci ?

Prenant la parole à Brême en 1958, Paul Celan commencera son allocution ainsi :

> *Denken* (penser) et *Danken* sont dans notre langue des mots d'une seule et même origine. En suivant leur sens on parvient dans l'aire sémantique de *gedenken* (rappeler le souvenir), *eingedenk sein* (garder le souvenir), *Andenken* (pensée qui garde mémoire), *Andacht* (recueillement). Permettez-moi de partir de là pour vous remercier [*Le Méridien et autres proses*, p. 55].

De ces échos, la langue anglaise est aussi porteuse (*to thank*, *to think*).

Le grec parle quant à lui à partir de *charis* que Hölderlin traduit par *Freundlichkeit* en ce vers que F. Fédier propose d'entendre ainsi en français : « Tant que l'aménité, elle qui est si pure, encore auprès du cœur persiste... », écrit Hölderlin, « est-ce avec bonheur que l'homme se mesure avec la divinité », poursuit Heidegger en suivant le vers de Hölderlin (GA 7, 208 ; *Essais et conférences*, p. 245). Dans le remerciement s'ouvre notre mesure d'homme.

Un tel remerciement se fait-il encore entendre ? *« aber es lebt stille noch einiger Dank »*, « mais à peine bruit-il quelque merci encore », dit Hölderlin dans « Pain et Vin » (IV, 123, v. 136). Et dans « Rentrée » *(Heimkunft)*, le poète demande : « Comment apporterais-je le remerciement ? » Heidegger répond en pensée au poème de Hölderlin :

> Le remerciement est la pensée qui, avec la pudeur de la révérence et dans la tonalité de l'assentiment, garde mémoire de ce qui est octroyé, quand bien même cela ne serait qu'un signe pour se rendre plus proche la fuite des dieux qui nous ménagent [GA 4, 196].

Heidegger adressant à René Char *Gedachtes (Pensé*), en quelques mots demeure en écho... de même lorsqu'il écrit pour Erhart Kästner :

> Instituant, plus, que le dire poétique,
> Fondant, plus aussi, que la pensée, demeure le remerciement [GA 13, 242].

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – P. Celan, *Le Méridien et autres proses*, trad. J. Launay, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », Paris, 2002.

→ Économie (grâce à la gratuité). Humanisme. Liberté. Pauvreté. Penser.

Rencontre

Die Begegnung

Le terme « rencontre » est présent dans une phrase souvent citée d'un cours de 1935, publié en 1953, sous le titre : *Introduction dans la métaphysique*. Heidegger y dit que la « prétendue philosophie » nationale-socialiste « n'a tout simplement rien à voir avec la vérité et la grandeur internes de ce mouvement (nommément : la rencontre de la technique dans sa détermination planétaire et de l'être humain des Temps modernes » (GA 40, 208, dans la traduction donnée par F. Fédier dans *Regarder voir*, p. 285). Contre une interprétation aussi malveillante que hâtive, il faut comprendre que la « grandeur du mouvement » est ici rapportée – sur un ton absolument sobre et tranchant qui n'est pas celui de la célébration – à un phénomène dont la magnitude est hors d'atteinte de l'idéologie (comme de la polémique, d'ailleurs) et ne peut être mesurée que dans l'optique de ce travail philosophique de fond que Heidegger entreprend justement de façon solitaire, au milieu des années 1930, après avoir quitté toute fonction officielle à l'université et s'être ainsi placé, comme il l'explique à S. Zemach, traducteur de *L'Origine de l'œuvre d'art* en hébreu, dans une lettre du 18 mars 1968, dans :

> [...] une position par rapport au national-socialisme qui à cette époque était déjà clairement une opposition. Les auditeurs qui avaient une entente de ce cours ont donc également saisi comment la phrase devait être entendue. Il n'y a que les mouchards du parti qui – comme je le savais – étaient assis à mes cours, qui comprirent la phrase autrement et c'est d'ailleurs ainsi qu'il fallait qu'ils la comprennent. Il fallait ici et là lancer un os à ces gens pour se préserver la liberté d'enseignement et de parole [GA 40, 233].

Ce phénomène a la forme d'une *rencontre*. Quel sens prend ici ce mot ?

Remarquons d'abord qu'il n'est pas un hapax dans l'œuvre de Heidegger. Il est en fait présent dès les travaux qui ouvrent la voie à *Être et temps*, par exemple dans le cours du semestre d'été 1923, où Heidegger initie une pensée libérée de la représentation, qui domine toute la pensée moderne, d'un monde constitué de choses données objectivement (*gegenständlich*, GA 63, 91). Non que cette représentation soit fausse ; mais elle est dérivée. Car les choses ne sont pas d'abord là, pour ensuite être rencontrées par nous dans une visée perceptive ; ce qu'elles sont, et la manière dont elles sont présentes n'apparaît qu'à la mesure d'un monde qui nous est d'emblée présent dans sa significativité *(Bedeutsamkeit)* d'ensemble. Le monde n'est pas l'espace neutre où les choses se rencontrent, il est l'ouverture même du présent en une rencontre, où nous-mêmes ek-sistons dans et par cette rencontre, qui est notre vie factive dans sa temporellité. Heidegger parle du *Begegnischarakter der Welt*, du caractère d'encontre du monde : le terme *Begegnis*, où résonne l'aspect foncièrement temporel de l'apparition, donne ainsi au mot *gegen* (contre), qui dans l'objectivité *(Gegenständlichkeit)* ne parle que de manière oppositive, une tout autre dimension : celle du rassemblement autour d'une venue en présence.

La rencontre ne peut donc être pensée ici comme conjonction factuelle entre deux choses. Ce que Heidegger nous invite à voir (invitation qui ne fait qu'un avec l'exercice du regard phénoménologique) est, selon les termes employés bien des années après au séminaire du Thor, la dimension où « ce qui entre en présence et l'étant dont le mode de présence est de s'ouvrir pour accueillir cette présence » (*Questions iv*, p. 225-226 ; GA 15, 297) – cet étant qui est le *Dasein* – viennent s'appartenir mutuellement. Dans la dimension d'ouvertude où il se tient, il revient au *Dasein* de laisser s'ouvrir le lieu de manifestation où tout se rencontre, y compris, d'une certaine manière, ce qu'il a à être lui-même. En ce sens, Heidegger est le penseur pour qui la rencontre est le cœur de notre existence.

Mais le jour sous lequel les choses viennent à l'encontre, et sous lequel le *Dasein* les accueille, n'est pas un milieu intemporel. Heidegger fait voir qu'il ne peut se comprendre dans toute son ampleur que dans son caractère *historial*. Il est le trait fondamental *(Grundzug)* où se décide et se destine la vérité de l'être, la modalité sous laquelle, dans sa déclosion, l'être laisse se rencontrer l'étant et, conjointement, requiert l'homme en son aître. Ainsi,

dans le monde médiéval chrétien, où l'étant est créature, règne un tout autre mode de rencontre que dans le monde grec. De même à notre époque où l'étant ne se rencontre plus que comme fonds disponible pour une maîtrise technique, répond une certaine figure de l'homme, celle de la subjectivité au regard de laquelle plus rien ne vaut que comme affirmation de puissance. Dans le national-socialisme, cette rencontre a pris la forme, comme le dit J. Beaufret à Fr. Towarnicki, d'une « collision » : « celle de la technique planétarisée et de l'homme des temps modernes » (*À la rencontre de Heidegger*, p. 192), et Heidegger de préciser :

> Ce n'est pas en tant que mouvement que le mouvement est grandeur et vérité, mais bien plutôt en tant que rencontre *[ibid.]*.

Dans cette collision, en effet, éclate la « première figure criminelle du nihilisme achevée », comme le dit F. Fédier dans les pages qu'il consacre au sens de cette « rencontre » évoquée par Heidegger (*Regarder voir*, p. 287) en une formule qui n'est en rien hasardeuse, mais mène droit au cœur de sa pensée.

Guillaume Badoual.

Ouvrages cités – F. Fédier, *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres - Archimbaud, 1995. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Athéorique. Contrée. Gigantesque. Nihilisme. Totalitarisme.

Répondre

En parvenant à voir, à la lumière de l'avenance, qu'être et être humain sont dans un rapport tel qu'il n'y a pas d'être humain sans être ni d'être sans être humain, nous comprenons du même coup que l'être humain se doit de *répondre* de l'être (comme il lui revient aussi de répondre du temps ou de l'espace). C'est d'ailleurs parce qu'il répond de l'être que l'être humain est à même de parler.

En français « répondre » parle à partir du latin *respondeo* qui veut dire « s'engager en retour ». La racine est celle de la libation sacrificielle, Ernout et Meillet expliquant qu'il s'agit d'un « terme qui a appartenu

d'abord à la langue religieuse et qui s'est dit des réponses des oracles [...] obtenues contre un engagement précédemment pris ». Ce contretemps propre à l'engagement et à *la parole donnée*, nous le retrouvons également dans *Antwort*, le mot allemand pour « réponse », qui parle pourtant tout autrement. Heidegger ne se prive jamais de mettre l'accent sur le sens élémentaire de *Antwort*, par exemple dans la conférence de Cerisy : « Le mot allemand *antworten* (répondre) a exactement le même sens que *ent-sprechen* » (GA 11, 19 ; *Questions ii*, p. 28). *Ent-sprechen*, c'est littéralement *anti-parler*, au sens grec d'« anti » : être en face, de telle sorte que puisse se déployer l'espace du face-à-face, celui de l'encontre (aux deux sens du terme) ; *ent-sprechen*, c'est donc parler en venant directement face à ce qui est en question, ce qu'on traduit par « correspondre ». Le foyer à partir duquel peut se déployer une réponse n'est donc pas la question, mais cette *cor-respondance* qui n'est rien d'autre que la parole elle-même.

Répondre consiste donc à « dire le contre » en allant à l'encontre de la parole – littéralement et dans tous les sens, à commencer par le sens d'opposition dialectique. La plupart du temps, en effet, le propre de la réponse est d'accomplir ce qu'on lui demande en épuisant la question. Comme le souligne Heidegger dans un cours de 1930 : « L'essence d'une réponse, c'est de mettre de côté la question » (GA 31, 113). Mettre de côté, c'est *erledigen*, qu'il faut entendre au sens dialectique d'« exécuter ». Ceux par conséquent qui attendent des réponses épuisant leurs questions devraient plutôt méditer le conseil du Rabbi Nahman de Bratslav : « Ne demande jamais ton chemin à quelqu'un qui le connaît, car tu ne pourrais plus t'égarer. »

Lorsque la réponse épuise la question, c'est d'abord parce qu'elle ne l'a pas écoutée, qu'elle n'a pas laissé la question questionner ce qu'elle mettait en jeu :

> Répondre vise un dire qui correspond à ce qui est en jeu dans la question qu'il s'agit de penser [...]. Si ce qui est en jeu interdit qu'on parle de lui dans le langage de l'énonciation, il faut alors que nous renoncions à l'énoncé attendu par l'intitulé de la question. Mais cela signifie : reconnaître son incapacité à penser ce qui est ici à penser à l'aune de ce qui y est en jeu [GA 14, 25 ; *Questions iv*, p. 41].

Heidegger fait ces remarques dans sa conférence *Temps et être* au moment où il demandait « Qu'est-ce que l'*Ereignis* ? ». Cette question en quête d'un être de l'*Ereignis* ne peut donc aboutir, puisque c'est de lui que l'être reçoit sa détermination. Il n'y a ici cependant aucun renoncement, ou

plutôt il faut pouvoir penser le renoncement comme *Entsagen*, le fait littéralement de *dé-dire* ou de *contre-dire*, qu'il faut là aussi entendre comme *dire le détachement*. C'est en disant ce détachement que l'homme peut entrer dans la cor-respondance et écouter ce que la parole a à dire. Dans l'espace de l'*Entsagen*, les rapports entre question et réponse commencent alors à se libérer, comme le montrent les vraies belles questions : « Et la question posée par Hölderlin *où bruit le grand destin ?* se manifeste en être elle-même la réponse, si tant est que ce que dit sa poésie demeure la mémoire de l'être été *[Gewesene]* et dispense aux cœurs une confiance pleine de mystère » (GA 75, 225 ; *Séjours*, p. 24).

C'est dans *Acheminement vers la parole* que Heidegger ira le plus loin dans la formulation de cette cor-respondance en la reformulant à partir de ce qu'il nomme la *Zusage*, la parole telle qu'elle s'adresse *(zu)* à l'être humain pour se dire *(sagen)* et l'engager en retour à répondre, le don de la parole, la parole comme promesse :

> Tout questionnement qui va questionner auprès de l'enjeu de la pensée [...] est d'avance porté par un dire – la parole donnée –, le dire de ce qui viendra en la question. Voilà pourquoi c'est prêter l'oreille au don de la parole qui est le geste proprement dit de la pensée à présent urgente, et non pas questionner. Mais comme aller écouter c'est écouter en direction du mot venant à la rencontre, écouter le dire de ce qu'il y a à penser à même la parole donnée se développe toujours en un questionnement en vue de la réponse [p. 163 ; GA 12, 169].

À dire – en se mettant à l'écoute de la parole – le détachement propre à tout encontre, la réponse n'est plus du tout l'attendu de la question. Elle survient toujours *contre toute attente* – ce qui en allemand est le sens propre du *présent*, *Gegen-wart :* ce qui attend que nous venions à sa rencontre. Dans son *Dialogue hespérique* traduit en français sous le titre *La Dévastation et l'attente*, Heidegger met explicitement en avant cette parenté originelle entre la réponse *(Ant-wort)* et le présent *(Gegen-wart)*, pour montrer – à l'écoute de la parole – à quel point « le temps et la parole sont encore beaucoup plus intimement apparentés que n'a pu le pressentir jusqu'ici l'être humain » (GA 77, 228).

Philippe Arjakovsky.

→ Attente. Entente. Justice. Langue maternelle. Présent. Promesse. Question. Responsabilité. Signe ?. *Sprache*.

Représentation

« Représentation » vient du latin *repraesentatio*, rendre présent, et traduit *die Vorstellung*, du verbe *vortellen*, « poser *(stellen)* devant *(vor)* ». En 1955, lors de la décade de Cerisy, Heidegger a salué les possibilités pensantes de la langue française en soulignant que le mot « représentation » était aussi riche de sens que *Vorstellung*, « bien qu'il recelât en lui, indique J. Beaufret, une tout autre richesse, vibrant qu'il est de la parenté secrète de l'être et du temps » (*Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 11). Dès *Être et temps*, Heidegger montre que la représentation a un caractère dérivé, le monde étant d'abord découvert sur le mode de la préoccupation (§ 15), et cette critique de la représentation prendra ensuite place dans le cadre d'une histoire de l'être. De la représentation, Heidegger montre alors qu'elle a été le trait fondamental de la pensée tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale, qui débute avec Platon : l'*idéa*, unité d'une multiplicité changeante, nomme en effet l'aspect sous lequel ce qu'est une chose se donne d'elle-même à voir, être voulant dire être constamment présent sous le regard. Préparée par le monde grec, la représentation moderne n'en montre pas moins des traits singuliers : en 1938, dans « L'époque des conceptions du monde » *(Chemins qui ne mènent nulle part)*, Heidegger souligne que la représentation, devenue l'activité d'un sujet placé au centre, est objectivation et signifie désormais poser devant soi, à partir de soi et en ramenant à soi. L'acte de représenter devient ainsi un *se* représenter, la représentation étant fondée sur la réflexion. Pour Descartes en effet, nous ne connaissons des choses que les idées que nous en avons, lesquelles sont représentatives en ce sens qu'elles ne ressemblent pas aux choses dont elles sont l'idée : elles « sont *comme* les images des choses » *(Troisième Méditation)* sans être identiques aux « images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle » et s'imprimant dans le cerveau *(Réponses aux Cinquièmes Objections)*, et peuvent être comparées à des tableaux s'ordonnant au point de vue du spectateur se tenant à distance de ce qu'il regarde pour en avoir une perception claire et distincte. S'installe ainsi avec Descartes un rapport au monde tel que ce dernier se ramène à une image du monde *(Weltbild)*, non au sens d'un simple décalque mais au sens de ce dont nous pouvons nous faire une idée déterminée, arrêtée et fixée, en nous représentant une chose comme ceci ou comme cela. Garantissant la certitude, l'acte de se représenter devient l'acte

de mettre en sûreté *(sicherstellen)* grâce auquel la volonté s'assure d'elle-même : dans la mesure où cette dernière n'est pas une impulsion aveugle, elle exige en effet la représentation de ce vers quoi elle tend. Les métamorphoses de la position cartésienne qui se produiront dans la pensée allemande à partir de Leibniz ne surmonteront pas, estime Heidegger, cette position fondamentale mais en déploieront au contraire la pleine portée métaphysique, créant ainsi les conditions du XIXe siècle (qui verra la publication de l'ouvrage de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*). Avec Husserl, le primat de la représentation est au XXe siècle réaffirmé, comme le montre l'application de l'analyse intentionnelle aux vécus affectifs et volitifs : rien ne peut être jugé, désiré, espéré ou craint, s'il n'est pas représenté (*Recherches logiques*, V, § 10). Désormais générale, la domination de la représentation s'impose dans tous les domaines sans que soit interrogé le privilège qui y est dévolu au présent, alors qu'il engage une compréhension déterminée du temps et de ce qu'être signifie. Dire que le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore revient à dire que l'un et l'autre ne sont pas l'objet d'une perception présente et qu'ils échappent à notre emprise, laquelle ne peut plus s'exercer qu'en ramenant le passé ou l'avenir au présent en se les représentant. En réduisant ce qui est à un présent sur lequel avoir prise, la représentation, montre Heidegger dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, est une manière de pourchasser et de traquer *(nachstellen)* où se fait jour le ressentiment de la volonté contre le temps (GA 8, 97). Si le *Vorstellen* culmine désormais dans le *Gestell* où se rassemblent les différents modes du *stellen*, tout l'effort de Heidegger est de nous en dégager en interrogeant l'impensé sur lequel repose la pensée conçue comme représentation.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973.

Bibliographie – Fr. Dastur, « La critique de la représentation chez Heidegger », *Philosophie* nº 71, Paris, Éd. de Minuit, 2001, p. 48-57.

→ Atome. Chose. Computation. Conscience. Descartes. *Gestell*. Sécurité. Substance. Sujet. Traque. Volonté.

Résistance / dissidence

Si Heidegger a manifestement commis une erreur d'appréciation sur la nature véritable du régime qui se met en place en Allemagne fin janvier 1933, il n'a pas tardé toutefois à prendre ses distances avec ce régime dès qu'il a commencé à en percevoir, de plus en plus nettement au cours des années 1930, le caractère criminel. C'est d'abord, dès février 1934, la démission du rectorat – décision qui ne semble pas avoir été fort répandue à l'époque à ce niveau de responsabilités. Sans entrer en conflit ouvert avec le régime (on n'imagine que trop ce qu'il serait alors advenu de lui-même et de sa famille), sans non plus prendre la voie de l'exil comme certains de ses compatriotes, considérant au contraire qu'il était de son devoir de rester en Allemagne, Heidegger s'est livré, dans le cadre de ses cours, à une critique à peine voilée du régime, en mettant au jour de manière impitoyable la grossièreté de ses présupposés, notamment la trivialité du biologisme prêché par Rosenberg, au point de passer pour prendre des risques inconsidérés aux yeux d'un certain nombre d'auditeurs de l'époque. Sans oublier les textes écrits durant cette période, que Heidegger ne destinait pas à la publication, c'est surtout dans ses cours et conférences sur Nietzsche, entre 1936 et 1945, que Heidegger a entendu opposer au nazisme ce qu'il a appelé rétrospectivement, dans sa lettre du 4 novembre 1945 au rectorat académique (*Écrits politiques*, p. 200), une « résistance spirituelle » *(geistiger Widerstand)*. On peut glaner par exemple, dans tel cours sur Nietzsche de 1940, des remarques acerbes sur les « cinémas kitsch et la lamentable musique radiophonique » visant à « conforter les masses dans leur propre médiocrité » (GA 48, 154). Par-delà telle ou telle remarque cinglante, et elles ne manquent pas, c'est la récupération de Nietzsche par le régime dont ces cours soulignent l'ineptie, notamment en réinscrivant la pensée de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique.

Le terme « résistance », employé par Heidegger, fût-il assorti de l'épithète *spirituelle*, dont on se gardera de minimiser la portée même si son importance a été largement sous-estimée jusqu'à présent, évoque en général des actes héroïques et souvent suicidaires, voire des attentats, à quoi il faut ajouter une homonymie avec cette forme de résistance qui s'est appelée en France la Résistance. Or la manière dont Heidegger s'est opposé au national-socialisme n'a pas été *politique*, ce qui n'a pas peu contribué à la rendre presque inaudible ou incompréhensible en France, terre de tradition jacobine. Elle a été *spirituelle*, en une sorte d'exil intérieur comme d'incomparable éveil, chez ses auditeurs, aux sommets de la pensée

occidentale. Elle vise moins à contrer diamétralement qu'à approfondir, à sonder et débusquer les conditions de possibilité du national-socialisme. La manière dont Heidegger a assumé *à sa façon* une attitude réfractaire au régime, à ses présupposés, à sa « vision du monde » *(Weltanschauung)*, à ses exactions et à ses crimes, relève en ce sens d'une essentielle dissidence.

Pascal David.

→ Gigantesque. Kolbenheyer. Nazisme. Nietzsche. Parti nazi. Racisme.

Résolution

Die Entschlossenheit

Pour entendre ce que c'est que la *résolution* dont il est question dès *Être et temps*, et qui se nomme en allemand *Entschlossenheit*, il est bon de commencer en soulignant à quel point ce mot est proche de celui *Erschlossenheit* (l'état d'*ouvertude*, au sein duquel, précise Heidegger, se tient l'être humain – ou plutôt : au sein duquel il a à se tenir). Or ce que disent chacun de ces deux mots ne devient pleinement intelligible que si l'on saisit à quel point ils renvoient l'un à l'autre. Alors seulement s'éclaircit comment, chez Heidegger, doit être comprise la *résolution*.

Le mot dont dérivent aussi bien *Entschlossenheit* qu'*Erschlossenheit*, à savoir le verbe *schließen*, représente le pendant, en germanique, du grec *kleiô* et du latin *claudere*, soit : « serrer, fermer à clef ». D'où peut se tirer l'acception exacte d'*erschließen* : « découvrir », au sens de parvenir à connaître ce qui était caché. *Erschließen* parle ainsi comme notre mot « détecter », lequel dit bien plus que le simple fait d'ôter un couvercle ; détecter, en effet, comme déceler, c'est avoir commencé par d'abord pressentir qu'il y avait, là même où personne ne le soupçonnait, quelque chose à découvrir. Autrement dit, *erschließen*, c'est prendre les dispositions et faire ce qu'il faut pour que cesse de se dérober ce que vous cherchez à découvrir. Le féminin *Erschlossenheit* est simplement la dérivation du participe passé *erschlossen*, qui désigne l'état où se trouve désormais découvert ce qui a été ainsi décelé. N'oublions pas que dans la langue de Heidegger, le préfixe *er-* est l'index formel d'un mouvement d'approche – la manière profondément paradoxale qu'a ce qui concerne au premier chef l'être humain de venir à sa rencontre tout en continuant de se dérober.

Entschlossenheit, de son côté, est formé sur le participe passé *entschlossen*, que le dictionnaire Grimm fixe d'entrée comme équivalent des termes latins *constans*, *firmus* (« rester invariable, inébranlablement ferme »). Ce même dictionnaire signale comme acception première d'*Entschlossenheit* : *præsentia animi* – la présence d'esprit, cette aptitude de l'esprit que Littré définit comme la capacité de ne se laisser troubler par rien (et non pas d'abord comme l'aisance à faire de brillantes reparties). Dès le départ, donc, l'*Entschlossenheit* s'entend comme une des vertus maîtresses de l'esprit. C'est bien ainsi que le cardinal de Retz oppose la « hardiesse du cœur que l'on appelle communément vaillance » à la « hardiesse de l'esprit, qui est ce que l'on nomme résolution » (*Mémoires*, *Œuvres*, p. 147). Résolu, l'esprit ne vacille pas au gré des vicissitudes, et maintient son cap, alors même que les circonstances semblent ne plus lui donner sujet de le faire.

Comment une résolution peut-elle être inébranlable ? La réponse métaphysique à cette question institue classiquement la *volonté* comme garante de la résolution. Or c'est justement sur ce point que la pensée de Heidegger apporte un bouleversement décisif. Voyons cela en examinant d'encore plus près le mot *Entschlossenheit*.

Ce qui doit nous arrêter à présent, c'est le préfixe *ent*-, qui indique quelque chose de très proche de ce que dit la particule latine *se*-, dans *securus* par exemple (« loin de tout souci »), ou bien *secedo* (« se retirer, prendre de la distance »), ou bien encore *seductio* (« le fait de conduire à l'écart ») ; bref : un mouvement d'éloignement ou de séparation. L'*Entschlossenheit* parlerait ainsi un peu comme notre verbe « déclore ». Or telle n'est apparemment pas l'acception du mot, puisque ce dernier dit en premier lieu la *présence d'esprit*. Ou bien serait-ce que, obnubilés par les « significations », nous n'entendons pas ce que disent les mots ? Qu'est-ce en effet ici que cette *présence*, sinon l'aptitude de l'esprit à ne pas se laisser entraver par quoi que ce soit, donc à rester libre par rapport à tout ce qui voudrait s'imposer à lui ? Cette présence doit s'entendre en toute plénitude comme : ne pas fléchir devant l'éventualité d'être contredit, mais au contraire tenir bon, c'est-à-dire tenir tête. Mais la question reste : d'où l'esprit tire-t-il la force de faire face ?

Voilà qui cesse d'être une énigme dès lors qu'on s'avise que le préfixe *ent*- est le rejeton germanique du vieux thème radical **ant*- qui se retrouve en particulier dans le grec *antí* (« en face de », « contre », « en

compensation de »). Voilà qui n'a pas échappé à Heidegger, qui marque, en forgeant le terme *Erschlossenheit*, que l'*Entschlossenheit* est pour ainsi dire la réponse de l'être humain face à la découverte de l'ouvertude.

Notre mot « résolution », hélas ! n'ouvre pas directement sur l'ouvertude de l'être. Il fait entendre néanmoins, bien que sans nommer les termes de la relation, quelque chose du rapport entre l'homme et l'ouvertude de l'être. « Résolution », en effet, dérive du latin *soluere*, lui-même composé du préfixe *se-* ou *sed-* (dont il a été question plus haut), et du thème *luo*, « je délie », « je libère ». L'idée est celle de la solvabilité. *Soluere*, c'est donc acquitter, sinon même s'acquitter. Le préfixe *re-* de *resoluere* donne une indication supplémentaire : vous vous y acquittez de ce que vous avez dûment reçu. Cette résolution est ainsi une réponse : la réponse de l'être humain quand il est face à ce qui lui donne liberté.

Nous ne quitterons pas cette thématique sans mentionner une mise au point très significative de Heidegger. Dans le Cours du semestre d'hiver 1942-1943, nous pouvons lire :

> Dans la conceptualisation qui est celle des temps nouveaux, la résolution veut ce qui est voulu par la volonté propre [de celui qui veut] ; elle est irrésistiblement entraînée à vouloir par ce vouloir-là. Ce qui caractérise cet emportement parle dans l'adverbe latin *fanatice*. Le signe distinctif de la résolution moderne est la « volonté fanatique ». À l'opposite, la résolution telle qu'elle était éprouvée chez les Grecs, c'est-à-dire comme déclosion s'ouvrant d'elle-même face à l'être, cette *Ent-schlossenheit*, se déployait à partir d'une autre origine, nommément : à partir d'un être tout autrement éprouvé... [*Parménide*, GA 54, 112].

On ne saurait mieux distinguer ce qui au premier abord semble se confondre. Il faut dire qu'à l'époque de l'oubli consommé de l'être, toute résolution est immanquablement soupçonnée de n'être que fanatisme ; pire : tout fanatisme passe pour abriter en lui une véritable résolution.

François Fédier.

Ouvrage cité – Cardinal de Retz, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984.

→ Avenir. Fanatisme. Instant. Ouvertude. Sobriété. Volonté.

Responsabilité

Die Verantwortung / die Überantwortung

À tous ceux qui ne manquent pas de reprocher à Heidegger d'avoir manqué à l'exigence *éthique* de penser la responsabilité, il devrait au contraire apparaître que gît au cœur de l'entreprise de l'Analytique du *Dasein* l'une des tentatives les plus audacieuse qui aient jamais été faites de poser ce que Nietzsche avait appelé la question de l'« origine de la responsabilité ». Il faut tout d'abord remarquer que la « structure existentiale » de la responsabilité est bel et bien inscrite d'entrée de jeu dès l'initiale exposition de la « structure d'être du *Dasein* », aux premières lignes du § 9 d'*Être et temps* :

> L'étant dont l'analyse est la tâche qui nous attend, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est d'être *à chaque fois mien*. Il est de l'être de cet étant, que celui-ci s'y rapporte lui-même à son être. Comme étant de cet être, il est remis à la responsabilité de son propre être *[Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet]*. C'est de l'*Être* qu'à chaque fois, pour cet étant lui-même, il y va [p. 41-42].

De cette caractéristique du *Dasein*, de l'« être-le-là », ressort un double trait, à savoir que : 1) « L'‘‘aître’’ *[das Wesen]* de cet étant réside dans son [avoir] à-être » – autrement dit que « l'‘‘aître‘‘ de l'être-le-là réside dans son existence *[das “Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz]*. » Mais aussi que : 2) « L'être *dont*, pour cet étant, il y va dans son être, est à-chaque-fois-mien *[ist je meines]*. » Par là se manifeste la singularité paradoxale du mode d'être du *Dasein* au sein de l'étant (et de l'Être) : « Être-le-là ne se donne point, par là, ontologiquement à saisir comme un cas et un exemplaire de quelque genre de l'étant qui soit en tant qu'étant là-devant-manifeste. » Le caractère existential du mode d'être de l'être-le-là le soustrait d'emblée à la prise (« générique ») d'une acception catégoriale. Car pour ce qui est de l'étant-là-devant-manifeste, son être ne saurait pas même « lui être ‘‘indifférent’’ » : l'étant qui n'est pas de l'ordre de l'être-le-là ne saurait en lui-même être « ni indifférent ni inindifférent ». Alors qu'il n'en est justement pas ainsi dans l'ordre de l'ex-sistence de l'être-le-là, qui, de par l'ex-staticité temporelle et l'ouvertude qui est la sienne (au monde, à l'Être et à la vérité), fait *exception* au sein de l'étant (d'où l'« exemplarité » qui est la sienne concernant l'accès à la question de l'Être) :

> Toute parole s'adressant à l'être-le-là doit, à la mesure même du caractère d'*y-à-chaque-fois-mienneté [Jemeinigkeit]* qui est celui de cet étant, y impliquer sans cesse le pronom *personnel* : « je suis », « tu es » [*ÊT*, 42].

C’est ce mode d’être proprement singulier (celui de l’ex-sistentialité ex-statique de l’être-le-là) qui expose de l’intérieur l’être humain, entre tous les étants, à avoir y-essentiellement, en toute « ipséité *[Selbstheit] »*, « à répondre de lui-même » – « devant lui-même ». Telle est bien aussi la structure existentiale de la responsabilité *(Verantwortung)* (c’est-à-dire aussi celle de la *liberté*), celle de l’*être-en-faute* et de la « *culpabilité* du *Dasein* », au creux (peut-être même au cœur) de laquelle se fait si distinctement entendre, sous les espèces (étrangement familières) de « la voix de la conscience *[die Stimme des Gewissens]* », ce qu’*Être et temps* (§ 56-57) thématise comme l’« appel du souci » : *« der Ruf der Sorge »*. C’est à l’examen approfondi de tout cet aspect de la structure du souci, dans la perspective de la possible « attestation d’un pouvoir-être authentique » de l’étant insigne qui, entre tous, « a à être » sur le mode de l’être-le-là, que procède l’important chapitre ii de la seconde section d’*Être et temps* (II, II, § 54 à 60), si longtemps ignoré de la réception francophone, du fait de la mise en suspens (contingente, mais par là devenue historiale) de la première traduction du livre sur *L’Être et le temps*, par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (Paris, Gallimard, 1964), à la fin du § 44 de l’ouvrage.

Même si la mention de la structure de l’*Überantwortung* – selon laquelle l’être-le-là, de par ce qui en est le mode d’être, y est « remis à la responsabilité de son propre être » – a de facto indûment disparu de toutes les traductions françaises de l’*incipit* – décisif et pour tout dire inaugural – du § 9 d’*Être et temps*, la *structure* en question n’en sous-tend par moins tout l’ensemble de la structure existentiale du souci. Si l’être humain ne saurait être déchargé de sa propre responsabilité, c’est que la « responsabilité de son être » ne saurait jamais incomber en dernier ressort qu’« à lui-même », en toute plénière « ipséité ». C’est aussi pourquoi l’*appel du souci* ne saurait parler à chacun, sur le mode de l’« interpellation » et de la « voix de la conscience », si ce n’est avec les accents de sa propre voix, d’une voix cependant devenue « étrangère », et étrangement « silencieuse », mais impossible à « méconnaître », quand bien même il put toujours lui être opposé une façon de « lui faire la sourde oreille » qui ne l’a toujours que trop bien « entendue ».

Gérard Guest.

Bibliographie – G. Guest, « L’origine de la responsabilité ou de la ‘‘voix de la conscience’’ à la pensée de la ‘‘Promesse’’ », *Études heideggeriennes*,

n° 8, Berlin, Duncker & Humblot, 1992, p. 29-62.

→ Conscience morale. Écoute. Être-chaque-fois-à-moi. Factivité. Justice. Langue maternelle. Liberté. Mal. Ouvertude. Répondre. Souci.

Retenue

« Retenue » traduit *die Verhaltenheit*, où s'entend le verbe *halten*, « tenir », à partir duquel sont composés *verhalten*, « retenir », et *sich verhalten*, « se comporter » au sens de « se tenir en rapport avec ». De la retenue, Heidegger parle plus particulièrement en 1937-1938 dans les *Questions fondamentales de la philosophie* (§ 1), et surtout en 1936-1938 dans les *Apports à la philosophie* (§ 13 notamment) où s'esquisse une pensée dont la venue dépend moins d'un travail du concept que de l'éveil de cette tonalité fondamentale. Irréductible à un sentiment subjectif et passager qui ne serait abordé qu'en passant, la retenue donne le ton à tout l'ouvrage et en traversant la pensée de fond en comble, elle est à même de lui donner par-delà toute méthode l'unité d'un style marqué par la sobriété. Font obstacle à son éveil le calcul prétendant rendre compte de tout et tout utiliser, la vitesse et la course aux performances, l'irruption de masses indistinctes (§ 58). Ni abstention indifférente ni rétention avaricieuse, la « tonalité fondamentale » *(Grundstimmung)* de la retenue répond à l'urgence de l'époque en tenant le milieu entre les deux « tonalités directrices » *(Leitstimmungen)* que sont l'effroi et la pudeur, en elle originairement unis : effroi devant la proximité de l'étant qui, laissé à lui-même et livré à un déchaînement de puissance nihiliste, n'engendre qu'un vide désertique dissimulé par l'héroïsme tapageur, l'ivresse bruyante des expériences vécues, l'affairement culturel ; et pudeur devant l'éloignement de l'estre comme *Ereignis*. Entre effroi et pudeur, entre la métaphysique finissante et l'autre pensée commençante, il s'agit de se tenir avec endurance à la plus fine pointe d'un instant unique où tout se tient en instance et en attente (*die Inständigkeit*, du latin *instans*, participe présent du verbe *instare*, « se tenir debout » et « se tenir près de »), en ménageant la possibilité d'une décision à venir et d'un tournant de l'histoire. La retenue apparaît ainsi comme le fondement du souci, compris non comme inquiétude morose mais comme le lieu de l'instant où s'unissent dans leur jeu réciproque les trois dimensions du temps. La retenue tient ensemble le

premier commencement, celui de l'aurore grecque, et l'autre commencement en préparant un passage de l'un à l'autre, et elle se maintient sur le seuil de ce dont elle pressent l'imminence. Entre ce qui s'en va et ce qui s'en vient, elle prépare le règne du dernier dieu, encore sans nom, qui appelle une parole adressée comme dans un souffle dont le murmure léger, aux confins du silence, fait signe en direction de ce qui ne peut être entièrement énoncé. En elle se tiennent, peu nombreux, ceux qui sont à venir, Hölderlin étant le plus éminent d'entre eux (§ 248).

Si ensuite Heidegger semble ne plus parler de cette tonalité fondamentale, elle n'en reste pas moins présente tout en se trouvant autrement ou indirectement nommée, par exemple dans les textes consacrés à la *Gelassenheit*. Et en 1953, dans *La Question de la technique*, Heidegger montre que le monde technique est traversé d'un mouvement double. D'un côté s'observe ce qu'il nomme *« das Unaufhaltsame des Bestellens »*, la course en avant, que rien ne retient, d'un dispositif commandant tout : une furie frénétique risque alors de brouiller le regard, aveuglé par les formes les plus visibles de ce qui se déchaîne et devenu sans égard pour la provenance de ce qui étend ainsi son règne. Mais d'un autre côté, se laisse aussi deviner ce qu'il appelle *« das Verhaltene des Rettenden »*, la manière dont est retenu ce qui sauve : bien qu'encore inexpert, l'être humain demeure celui qui veille, attentif, au déploiement de la vérité (GA 7, 34 ; *Essais et conférences*, p. 45).

Florence Nicolas.

→ Attente. Pudeur. Silence. Sobriété. Tonalités fondamentales.

Rêve

Depuis la publication, en 1899, de *L'Interprétation des rêves* de Freud, le rêve est entré dans un champ de réflexion auquel il n'appartenait pas, à savoir celui de la « neuropathologie » dont Freud dit lui-même dans l'Avertissement de la première édition qu'il pense ne pas être sorti : la recherche psychopathologie, poursuit-il, « reconnaît en effet dans le rêve le premier terme d'une série de formations psychiques anormales, parmi lesquelles la phobie hystérique, les représentations obsessionnelles et délirantes doivent, pour des motifs pratiques, intéresser le médecin ». À

partir de Freud, donc, « un auteur qui n'est point poète, mais homme de science », comme il le dit de lui-même dans le même Avertissement, la question du rêve et de son interprétation est orientée dans la direction d'une « analyse psychologique des névroses » et, suivant cette direction, s'est développée toute la « symbolique du rêve » (préface de la 3e édition).

C'est une tout autre approche que celle de Heidegger quant au rêve qui rend compte de la façon dont, de manière générale, il s'est tenu au large de la psychanalyse, sans toutefois l'ignorer – tout au contraire, ainsi que l'atteste le volume des *Séminaires de Zurich* (en allemand *Zollikoner Seminare*). Plusieurs choses diffèrent entre ces deux formes de pensée que sont la psychanalyse et la pensée de Heidegger, dont Heidegger dit un mot, dès 1927, dans une lettre à Karl Löwith du 20 août :

> Jusqu'ici je ne me suis que *peu* intéressé à la psychanalyse, pour cette raison qu'elle ne me paraît pas suffisamment importante, du point de vue *fondamentalement* philosophique, eu égard aux problèmes centraux [*Archives de philosophie*, nº 73, 2010, p. 331].

Le point de vue *fondamentalement* philosophique est celui qui mène Heidegger de la question directrice de la philosophie (question de l'être de l'étant) à la question fondamentale de la philosophie (question du sens de être) ; c'est le point de vue d'*Être et temps* qui entreprend ainsi non pas une ontologie, mais une fondation de l'ontologie. Heidegger est à l'époque essentiellement occupé à cette tâche qui fait basculer, sans qu'il en sache encore vraiment la portée, la philosophie hors de l'ontologie et hors de la métaphysique. Et c'est dans cette perspective strictement philosophique que la psychanalyse, dont la visée est d'abord thérapeutique, n'est à cette époque pas essentielle pour les questions dont traite Heidegger.

En ce qui concerne le rêve, ce n'est pas non plus à partir de la psychanalyse que Heidegger travaille, car c'est un vers tiré du poème de Hölderlin « Mémoire » qui lui donne l'occasion d'en parler dans le cours qu'il a consacré lors du semestre d'hiver 1941-1942 à cet hymne. Le poète nomme des *rêves d'or* ; Heidegger se met à partir de là en quête de l'aître du rêve qu'il cherche à saisir en s'interrogeant sur « ce qui caractérise l'être de ce qui est rêvé et de l'onirique ». Laissant de côté les explications physiologiques, psychologiques ou psychopathologique pour se fier à « ce que la poésie dit des rêves » (GA 52, 125), Heidegger est d'emblée amené à s'interroger sur la légitimité qu'il y a parler du rêve comme d'« un état de conscience modifié » en suivant la pensée moderne de l'homme comme

conscience, pour se demander « s'il est même simplement possible d'expliquer le rêve à partir de la nature de la vie humaine de l'âme ou si, à l'inverse, le rêve n'est pas plutôt approprié pour seulement jeter un regard sur l'aître de l'homme » (GA 52, 107). C'est dire avec quelle radicalité Heidegger prend le rêve au sérieux.

Dès lors, en amont du fonctionnement du processus onirique ou de l'interprétation des rêves, Heidegger cherche l'être de ce qui est en rêve *(das Traumhafte)* et déploie une méditation où est finalement en jeu le statut de la réalité elle-même. Le proverbe dit en effet que *« Träume sind Schäume »*, que « Tout songe est mensonge » et on caractérise volontiers l'onirique comme irréel. « Irréel », en allemand *unwirklich*, parle comme *Wirklichkeit* (« la réalité »), à partir du verbe *wirken* (« avoir des effets », « agir ») et nous situe ainsi dans l'horizon de la métaphysique des Temps nouveaux pour laquelle n'est tenu pour réel que ce qui est *effectif*, ce qui a de l'efficience comme par exemple les résultats. Poursuivant son interrogation, Heidegger s'appuie sur des vers de la VIIIe *Pythique* de Pindare, qu'il cite dans la traduction de Hölderlin :

> Êtres d'un jour. Mais qu'est-ce, être quelqu'un ? Mais qu'est-ce, n'être personne ?
> De l'ombre un rêve sont les humains. Mais quand vient l'éclat
> Le dieudonné,
> Rayonnante lumière est auprès des hommes
> Et charmante vie.

Dans *Le Ruisseau de blé*, Jean Beaufret traduit :

> Éphémères. Qu'est l'un de nous ?
> Qu'est-il à ne pas être ? Rêve d'une ombre
> Est l'homme. Mais quand la
> Gloire, don des dieux, survient,
> Une lumière brille sur les Virils,
> Et douceur de miel est la vie.

Méditant ces vers et le rapport entre l'ombre, le rêve et l'être humain, Heidegger arrive au cœur de la pensée grecque du réel à partir de l'entrée en présence telle qu'elle est toujours rapport à l'absence, voire riche d'absence. C'est pourquoi, dit Heidegger : « Là où l'onirique est, en tant qu'irréel, mesuré à l'aune du réel effectif et ainsi déprécié au rang de moindrement réel, nous pensons déjà en faisant erreur » (GA 52, 118). Le rêve offre une possibilité de penser cette modalité singulière de l'entrée en présence (*Anwesung* – aître en présence) qu'est l'absentement de la

présence (*Abwesung* – aître en absence), où apparaît l'essentielle entre-appartenance de l'être et du non-être, qui signe l'humanité et qui fait éclater la pensée moderne de la réalité comme pure effectivité. C'est pourquoi, dans le texte consacré à l'hymne « Mémoire » dans *Approche de Hölderlin*, Heidegger va même jusqu'à « méditer la question de savoir si les rêves, en tant que l'irréel, ne pourraient pas être une mesure pour le réel » (p. 143 ; GA 4, 112). Cet irréel des rêves qui ne se mesure plus à l'aune de la réalité pensée comme effectivité est notamment le *possible* – dans le cours comme dans le texte séparé, Heidegger cite alors un extrait de l'essai de Hölderlin intitulé *Ce qui advient dans ce qui périt* : « Dans l'état entre être et non-être partout le possible devient réel et le réel idéal, et c'est là, quand il s'agit de la libre imitation que se propose l'art, un terrible mais divin rêve. » Où nous voyons qu'avec la question du rêve telle que l'aborde Heidegger, c'est en définitive toute la question du sens de être qui entre en jeu.

Grâce à l'amitié qu'il noua avec le psychiatre Medard Boss après la guerre, Heidegger aura eu l'occasion de revenir sur la question du rêve et notamment celle de la continuité entre le monde du rêve et la veille (*Séminaires de Zurich*, entretien du 2 mars 1972). Ce sont là des questions qui préoccupent Boss dans l'ouvrage qu'il a consacré à l'« entente phénoménologique du rêve » et dans lequel, en se fondant sur l'analyse du Dasein, il pense le rêve à partir de l'être-au-monde. En tant que mode d'être-au-monde, l'existence onirique doit être considérée dans une continuité avec l'existence éveillée, ce qui a des conséquences herméneutiques considérables – « lorsqu'un chien, écrit ainsi Boss, vient animer le monde du rêve, pourquoi lui réservons-nous un sort différent du sort réservé au chien rencontré quotidiennement à l'état de veille, pourquoi ne pas laisser tout simplement et tout bonnement ce chien apparu en rêve être tel qu'il se montre à partir de lui-même ? » Si bien que « cette restriction phénoménologique à ce qui peut être appris factuellement rend à tous égards superflues toutes ces hypothèses d'un ''inconscient psychique'' » (Medard Boss, *« Il m'est venu en rêve »... Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*). Dans une lettre du 2 août 1952, Heidegger suggérait à Boss d'ajouter dans l'introduction de son livre, *Le Rêve et son interprétation*, quelques lignes qui résument avec plus de tranchant sa pensée. Dans ces quelques lignes, Heidegger se démarque avec Boss de nombreux points qui sont essentiels à la théorie freudienne (la

symbolique des rêves, le contenu latent que le travail d'interprétation découvre derrière le contenu manifeste, les relations de cause à effet que l'analyse restitue après la transformation qu'a opérée le rêve) :

> Ce qu'il s'agit pour une fois d'amener enfin à la parole, ce ne sont ni une explication ni une déduction causales des rêves, mais bien plutôt les rêves eux-mêmes tels qu'ils se manifestent dans ce qu'ils disent et dans leur teneur en monde ; non pas les rêves comme signes et conséquences de quelque chose qui se tient là derrière, mais au contraire les rêves eux-mêmes tels qu'ils se montrent et *uniquement* en cette monstration. *Ainsi* prend seulement son essor la dignité de la question de leur aître [*Séminaires de Zurich*, p. 338].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Le Ruisseau de blé*, Poème de Pindare, René Char, P. A. Benoit et Dominique Fourcade, avec une cartalégraphie de Georges Braque, Alès, 1960. – M. Boss, *Der Traum und seine Bedeutung (Le Rêve et son interprétation)*, Bern - Stuttgart, Hans Huber, 1953 ; *« Il m'est venu en rêve »... Essais théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, trad. Ch. Berner, P. David, Paris, PUF, 1989.

→ Boss. *Daseinsanalyse*. Freud.

Révolution

> Mais comme ce qui est initial demeure toujours ce qui est le plus en retrait, parce qu'il est inépuisable et ne cesse de prendre toute sa reculée ; comme d'autre part tout ce qui chaque fois advient, à peine arrivé, devient habituel ; et comme ce qui est habituel, en s'étendant, recouvre ce qui est initial – pour toutes ces raisons il faut bouleverser ce qui est devenu habituel, il faut des révolutions. La relation originale et de bon aloi à ce qui est initial se trouve pour cette raison dans ce qui est révolutionnaire : par le bouleversement de l'habituel, il remet en liberté le statut en retrait de l'initial (Séminaire d'hiver 1937-1938, GA 45, 37, trad. inédite F. Fédier).

D'*Être et temps* au *Discours de rectorat*, c'est une révolution de ce genre qui est à l'œuvre – par l'impact de la phénoménologie et de la désobstruction qu'elle opère dans *Être et temps* et qui est conduite par cet initial-là, justement ; par l'engagement aussi en faveur du nazisme qui, pour Heidegger, paraît alors offrir la possibilité d'engager cette désobstruction sur le terrain : « grâce à l'État national-socialiste, toute notre réalité allemande est rendue autre *[verändert]* : ce qui a pour conséquence que toutes les représentations et toutes les pensées qui ont eu cours jusqu'ici doivent aussi devenir autres » (GA 16, 234). « Rendre autre », *verändern*,

c'était le mot de Marx dans la *XIe Thèse sur Feuerbach*. Une telle révolution, dit Heidegger, est l'œuvre d'hommes qui « veulent un ordre spirituel nouveau et qui, très profondément responsables, agissent pour le destin de leur peuple » (*ibid.*, 151).

La révolution que vise Heidegger ressortit évidemment à l'être et à son mouvement, le retrait ou la « reculée ». À l'époque du rectorat, Heidegger considère que cette révolution-là peut être portée par la volonté d'un homme ou d'un mouvement politique. Or, ce qui constitue ou anime cette révolution – l'être – ne se laisse pas lui-même vouloir –, ou alors il disparaît, et la révolution avec lui. Pour avoir laissé échapper cela, l'expérience du rectorat échoue. Et plus généralement : pour ne pas avoir été assez révolutionnaire, c'est-à-dire résolu à assumer notre intelligence native de l'être, tout ce qui se prétendit radicalement révolutionnaire dans notre histoire a aujourd'hui disparu. Sans la relation à l'être, en effet, se réclamer de la révolution est une imposture.

Au séminaire de Zähringen, en 1973, Heidegger corrige toutefois, comme si « révolution » n'allait pas, trop marquée par la volonté, c'est-à-dire par le retrait même de l'être, alors que ce que visait Heidegger à travers la révolution est précisément notre engagement au regard de l'être. À « révolution », il substitue « déplacement », explicitant ainsi cette entente de la révolution tout autre que celle qui est traditionnellement reçue. Ce qui est révolutionnaire et qui produit la révolution, c'est le déplacement de la conscience (et de la volonté) au Dasein (l'étant qui a à être), qu'opère *Être et temps*, et ce déplacement seul peut nous rendre audible ce qui est vraiment en jeu avec le *Discours de rectorat*. À ce titre, la révolution en appelle à un humanisme plus originel que tout ce qui a cours sous ce vocable depuis le XVIe siècle.

Un tel déplacement replace ce que la philosophie avait commencé par déplacer en nous conduisant de ce que Heidegger nomme le Dasein à la conscience. La révolution, en nous reconduisant au « commencement », nous expose à notre finitude, notre intelligence avec l'être. Rien de plus étranger à cette aventure historiale, ouverte à ce qui ne cesse d'être à venir, que la « révolution conservatrice », qui veut, contre l'humanisme et les Lumières, uniquement réactiver ce qui a été. « Le commencement [...] n'est justement pas sauvegardé – il n'est même pas atteint – par le conservatif. Ce dernier, en effet, c'est à partir seulement de ce qui est advenu qu'il fabrique ce qui doit être règle et idéal... » (GA 45, 37).

Dominique Saatdjian.

→ Commencement. Finitude. Passé. Peuple. Rectorat. Tradition. Volonté.

Rhin

Pour les Grecs, Delphes *était* l'*omphalos*, le nombril de la Terre – leur pensée *géo*-graphique ou plutôt géo-*métrique* ayant pour horizon l'habitation *mesurée* (poétique) de la terre. Hölderlin, lui, fut saisi par cet événement hydrographique considérable (« L'Ister ») :

> Le Rhin s'en est de côté
> Allé au loin...

– près de Coire en effet, dans le canton suisse des Grisons, le fleuve qui depuis sa source dans le massif du Gothard se dirigeait vers l'Orient, droit vers la Grèce, voit sa course brisée et détournée en direction du Nord, pour se jeter dans la mer souabe (le lac de Constance) avant de donner figure au pays allemand. Déviation hydrographique historiale et même destinale : ce demi-dieu qu'est le fleuve Rhin est le nom propre du *destin* – et c'est cet écart destinal que célèbre, en 1801, Hölderlin dans l'hymne éponyme, prêtant sa voix à

> La voix du plus noble des fleuves,
> Du Rhin, le librement-né.

Le Rhin n'est pas un symbole : demi-dieu, il soutient le mi-lieu entre les dieux et les hommes à partir duquel s'ouvre seul l'entier de ce qui est. Avec la course du fleuve le milieu de l'être est instauré poétiquement. En ce sens le poète qui chante le fleuve est demi-dieu lui aussi, le poème du fleuve poétisant le déploiement de la poésie. Fleuve et poète ne doivent pas être confondus, mais comme instaurateurs de l'habiter humain, en coappartenance originale au déploiement de l'être, ils sont le même. Fleuve et poésie configurent le pays :

> Les fleuves créent chemin et frontière à la surface d'une terre à l'origine sans pistes. Depuis la fuite des dieux, la terre est sans voies. L'homme ne peut pas trouver la voie, pas plus que les dieux ne la lui montrent immédiatement. Mais dans la course murmurante et sûre d'elle-même du fleuve s'accomplit un destin, le pays et la terre arrivent à se donner frontière et figure, deviennent patrie *[Heimat]* pour les hommes et par là même vérité pour le peuple [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 224].

Avec « Le Rhin » l'Allemagne devient donc *Heimat*. Mais en quel sens ?

Saisi, après sa démission du Rectorat, par l'urgence qu'il y avait à déminer la question nationale, Heidegger consacre son cours de l'hiver 1934-1935 à ces deux hymnes patriotiques de Hölderlin que sont « La Germanie » et « Le Rhin ». La question nationale étant minée par le *volontarisme*, il s'agit de repenser à neuf la volonté. Comme le fleuve pense d'abord la source (le surgissement originel), l'écart destinal figure la mise à l'épreuve de la volonté par une contre-volonté qui fait se cabrer et refluer la volonté propre de la source. Autrement dit l'« origine, une fois surgie, doit se frayer la route au contact de la résistance, en cela seulement l'être du fleuve devient un destin, une passion au sens du pâtir » (GA 39, 235). Cette adversité porte jusqu'au différend, mais en celui-ci s'ouvre néanmoins la plus intime tendresse, dont seul le poète, unique instaurateur de la patrie, a la permission – *à peine* – de dévoiler l'origine, tant

> Énigme est bien ce qui pur a surgi.

Philippe Arjakovsky.

→ *Heimat*. Hölderlin. *Ister* (Danube). Origine.

Rickert, Heinrich (1863-1936)

Les premiers travaux de Heidegger à Fribourg, en particulier *La Doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot* dirigée par Rickert, sont fortement marqués de l'empreinte de la problématique néo-kantienne de ce dernier. C'est l'antipsychologisme de Rickert – la défense, contre les prétentions de la psychologie expérimentale, de l'indépendance du domaine de la signification à l'égard du vécu – qui oriente les recherches. Mais Heidegger, en dépit de son admiration pour ce « vivant idéal du philosophe » que représente Rickert – exprimée notamment à la faveur d'une importante correspondance –, ne tarde pas à s'écarter d'une position qui ne prend guère en compte la vie et le temps comme seuls lieux où la signification peut véritablement s'accomplir. Les deux philosophes sont très tôt, sur le fond, des « adversaires » déclarés, et le resteront jusqu'à la fin.

Heidegger reçoit de Rickert deux impulsions essentielles. Il reconnaît d'une part l'urgente nécessité de penser l'historicité à titre de dimension échappant entièrement aux sciences de la nature. Cette préoccupation des néo-kantiens de Heidelberg, étrangère à la phénoménologie husserlienne, détermine ce que Heidegger appelle « [sa] position singulière au sein de la phénoménologie ». D'autre part, à travers la recherche de la spécificité « idiographique » de la science historique, la mise au jour de la catégorie de l'individuel – de l'*haecceitas* dans le travail sur Duns Scot – ouvre la possibilité d'interpréter l'existence « factive » individuelle comme telle.

Cependant, Heidegger montre l'incapacité foncière des catégories de l'école de Heidelberg à réaliser son programme de lutte contre le naturalisme comme méthode et comme vision du monde. Cette déficience tient selon lui à la perspective exclusivement gnoséologique adoptée par Rickert, pour qui il s'agit de sauver l'histoire comme science, et non comme phénomène, comme historicité de l'être humain. Heidegger critique durement cette démarche, et tout particulièrement le concept de « valeur », alpha et oméga du système de Rickert, qui atteste par son caractère intemporel l'abandon radical d'une authentique pensée de l'histoire. Ainsi, s'il revint à Rickert d'indiquer à Heidegger la piste de l'historicité, celui-ci ne pouvait entrer dans les pas de son maître, dont la perspective gnoséologique lui paraissait une impasse. Rompant avec Rickert, Heidegger pointe l'ingratitude des heidelbergiens à l'égard de Dilthey, dont il revendique à son tour l'héritage. Rickert, pour sa part, réplique à *Être et temps* et à la mise en cause dont il fait l'objet à Davos par un ouvrage intitulé : *La Logique du prédicat et le Problème de l'ontologie* (1930), dont le propos est de maintenir le primat du logique sur toute ontologie.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – M. Heidegger et H. Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, trad. A. Dewalque, Bruxelles, Ousia, 2007.

→ Dilthey.

Rien

Dès lors que l'être est dégagé comme « thème fondamental de la philosophie » (*ÊT*, 65), tel qu'il n'est rien d'étant selon la « différence

ontologique » où se creuse l'écart entre l'être et l'étant, qu'advient-il du rien ? C'est précisément en ce que l'être n'est *rien* d'étant que la question du rien ne cesse d'affleurer au cœur du questionnement philosophique axé, non sur l'étant, mais sur l'être.

Du *Poème* de Parménide et du *Sophiste* de Platon à la *Science de la logique* de Hegel en passant notamment par le « quelque chose plutôt que rien » *(aliquid potius quam nihil par)* de Leibniz et par la table du rien dans la *Critique de la raison pure (ens rationis, ens imaginarium, nihil privativum, nihil negativum)* ou encore, chez Kant, l'idée de « grandeur négative », le rien s'avère incontournable en toute détermination de l'être. Dans l'école leibnizienne, le « quelque chose » *(aliquid)* en général se définit radicalement comme « ce qui n'est pas rien » *(nonnihil)*, à la faveur d'une double négation, comme chez Baumgarten : *« Nonnihil est ALIQUID »* (*Metaphysica*, Prolegomena part. I, chap. i, sectio 1, § 8). On s'étonne dès lors que Bergson ait pu écrire dans *L'Évolution créatrice* : « Les philosophes ne se sont guère occupés de l'idée de néant », même si c'était pour ajouter tout aussitôt : « Et pourtant elle est souvent le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique », quitte à n'y voir par la suite qu'une « pseudo-idée » (p. 728).

Ce rien entendu comme rien d'étant n'est pas toutefois pur néant *(to ouk on)*, il n'est que relativement non-étant *(to mè on)*. Il ne relève pas de la pure et simple négation (« la pierre ne parle pas ») mais de la privation (« l'enfant ne parle pas »). Il n'est pas rien du tout mais rien *de* tout, de ce tout que constitue l'étant en son entier. Pour autant, donc, que l'être n'est rien d'étant, être = rien ! Le rien est le visage de l'être tel qu'il brille par son absence en tout étant. Passer du rien comme pur néant à ce rien d'étant que vise Heidegger par *das Nichts* constitue une étape décisive afin d'entendre le propos de Heidegger, comme l'a rapporté Jean Beaufret pour son propre compte :

> Je me rappelle que le début de la lumière est venu d'une phrase de Heidegger qui m'expliquait que, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pour dire ce qu'il tenait à dire – à savoir que l'être n'était pas un étant – il avait fini par écrire que l'être était un « rien » (en allemand, *das Nichts*) et que le fameux Néant, comme on écrivait dans la traduction française, signifiait simplement « rien d'étant », rien d'étant à la manière d'une assiette sur une table, d'une table dans la salle à manger, d'une porte qu'on peut ouvrir ou fermer... Et alors c'est cela qui m'a permis de comprendre – mais *d'un seul coup* – quelque chose à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* qui, jusque-là, m'avait été décidément opaque [*Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, p. 8].

Deux expériences privilégiées vont prendre dès lors une dimension initiatique comme répondants de la question « qu'est-ce que la métaphysique ? », dans la conférence de 1929, ce sont les « dispositions » *(Stimmungen)* de l'ennui et de l'angoisse. L'ennui, profond, l'ennui mortel, dans lequel Kierkegaard avait vu, dans *Le Concept d'angoisse*, « une véritable continuité dans le rien » (*« Begrebet Angest »*, chap. iv, § 2, p. 179), nous met en présence du rien pour autant que demeure inassignable ce qui le suscite. L'angoisse, quant à elle, nous étreint, à la différence de la peur ou de la crainte, sans que rien d'assignable l'éveille, après quoi nous disons : « Ce n'était rien. » Et pourtant, dit *Qu'est-ce que la métaphysique ?* :

> C'est seulement dans la nuit claire du rien de l'angoisse que surgit l'apérité originale de l'étant en tant que tel : qu'il y a de l'étant – et non pas rien [GA 9, 114 ; *Questions i*, p. 62].

L'étant *se découvre* soudain à la faveur de l'angoisse, de sa « nuit claire » ou *« helle Nacht »* chez Heidegger ou de la « nuit blanche » d'Hérodiade chez Mallarmé, comme étant, comme pur déploiement de présence. L'angoisse est en ce sens, comme dit encore Mallarmé, « lampadophore » :

> L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore
> Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix
> Que ne recueille pas de cinéraire amphore.

Le rien n'est pas pour Heidegger le résultat de la négation mais bien, tout au contraire, son origine. Loin d'être constitué par la négation, le rien la fonde. En d'autres termes, *nichts* ne vient pas de *nicht* (qui exprime en allemand la négation), mais bien plutôt *nicht* de *nichts*. « *Ex nihilo* : Dieu a tout fait de rien. Mais le rien perce », écrivait Paul Valéry (*Mauvaises pensées et autres*, dans *Œuvres*, t. II, p. 907). Heidegger dit quant à lui : *« das Nichts nichtet »* (GA 9, 114), souvent rendu en français par « le néant néantise ». De tels énoncés n'ont assurément aucun sens et sont même parfaitement « illogiques » si l'on s'obstine, comme Rudolf Carnap, à ne faire du rien que le résultat de la négation dans le cadre d'une « analyse logique du langage », c'est-à-dire si l'on ramène d'emblée ces pensées ou ces paroles, sans autre forme de procès, à de simples « énoncés » justiciables tout autant que d'autres d'une « analyse logique » (voir Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » [1930], *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*). Il ne s'agit pas pour

Heidegger d'énoncer quoi que ce soit au sujet du « néant », mais de laisser se dire à sa façon ce qui n'est rien d'étant, celle qu'il a de « percer », précisément, lors de dispositions telles que l'ennui ou l'angoisse. Ce qui ne revient nullement à congédier la logique, mais à la porter à son accomplissement comme « question en quête de la pleine essence du langage » (selon le titre du tome 38 de l'édition intégrale). À la suffisance logicienne s'oppose ici la pensée qu'abrite le dire poétique.

L'attention portée au rien (d'étant) par la pensée de Heidegger n'a rien toutefois de nihiliste, contrairement à ce qu'avaient pu croire quelques lecteurs pressés. Elle se situe même en un sens aux antipodes de tout nihilisme. En effet, loin de se satisfaire de l'hégémonie de l'étant, de l'ombre portée de l'étant sur l'être, elle cherche bien plutôt à libérer l'être de toute emprise de l'étant, et même à penser la « vérité de l'être » à partir de lui-même (et pas seulement comme être de l'étant). Une telle approche est si peu nihiliste qu'elle a pu saluer, dans la postface de 1943 à la conférence inaugurale de 1929, « la merveille des merveilles : *que* de l'étant *soit* » (GA 9, 114), non pas ce qu'il est *(was)* mais qu'il soit *(daß)*, qui n'est rien d'étant. L'être humain entretient, en tant que mortel, un rapport privilégié avec le rien, ce rien dont Heidegger a pu dire que la mort en est « l'écrin » : « La mort est l'écrin du rien *[der Schrein des Nichts]*, à savoir de ce qui à tout point de vue n'est jamais quelque chose de simplement étant et pourtant se déploie, voire se déploie comme le secret de l'être lui-même » (GA 79, 18), tels ces « magnifiques nénuphars clos » que Mallarmé dit « enveloppant de leur creuse blancheur un rien ».

Pascal David.

Ouvrages cités – *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, trad. A. Soulez, Paris, PUF, 1985. – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984. – H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Éd. du Centenaire, Paris, PUF, 2007. – S. Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse*, trad. K. Ferlov, J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990. – P. Valéry, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

→ Angoisse. Bouddhisme. Carnap. Ennui. Être. Japon. Kierkegaard. Refus.

Riezler, Kurt (1882-1955)

De Francfort-sur-le-Main, où, dit-il, il passe quelques jours chez K. Riezler, Heidegger annonce à Jaspers sa visite dans une lettre du 8 octobre 1929. On devine des relations cordiales entre les trois hommes. K. Riezler était professeur de philosophie à l'université de Francfort, il a eu aussi des activités politiques et diplomatiques. Ses écrits traitent de théorie politique, de philosophie de l'histoire et d'esthétique. Riezler et Heidegger avaient fait connaissance en janvier 1929 et s'étaient revus en mars à Davos où ils avaient pu pratiquer le ski et avaient beaucoup sympathisé (voir lettres à Elfride des 21 et 23 mars 1929). Riezler, qui était curateur de l'université de Francfort, aurait aimé y faire venir Heidegger. Renvoyé en 1933, il émigra aux États-Unis et enseigna de 1938 à 1952 à la Nouvelle École de recherche sociale (New York). Il regagna l'Europe en 1954, et les relations reprirent. Heidegger avait estime et amitié pour Kurt Riezler et appréciait notamment l'édition bilingue qu'il a faite du *Poème* de Parménide (2e éd. Klostermann, 1970), une des raisons sans doute pour lesquelles il tint un jour à lui faire rencontrer Jean Beaufret.

François Vezin.

Bibliographie – K. Riezler, *Parmenides. Text, Übersetzung und Interpretation*, Francfort, Klostermann, 1934 (2e éd. avec postface de H. G. Gadamer, 1970). – R. Bultmann et M. Heidegger, *Briefwechsel* (1925-1975), Francfort, Klostermann, 2009 (voir n. 7, p. 106-107). – L. Strauss, « Kurt Riezler », *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, chap. x, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1994.

→ Parménide.

Rilke, Rainer Maria (1875-1926)

La vie de Rilke nous attache à lui ; elle semble, dans son obstination à rompre toute alliance, au terme d'une enfance meurtrie par l'épreuve militaire, un chemin d'errance. Il y a toutefois l'écriture. Sans relâche, celle-ci oppose un démenti à la tentation de toujours rompre ; nouvelles, lettres et poèmes, adressés et dédiés, tissent à nouveau les liens brisés et parviennent à un abandon confiant qui, dans l'existence quotidienne, eût

exposé par trop leur auteur : Rilke connaît la vraie solitude. Il n'est donc pas étonnant que Heidegger, grand lecteur du poète souvent cité dans ses lettres, ait pour lui un goût si prononcé, ni qu'il soit allé rendre visite à Clara Rilke et à Hertha Koenig dédicataire de la 5e élégie de Duino. Le penseur, en dépit de cette vive propension ou plutôt à cause d'elle, est porté par un désir de clarification extrême qui culmine dans la conférence : *Pourquoi des poètes ?* de 1946 *(Chemins qui ne mènent nulle part)*. Elle commémore le vingtième anniversaire de la mort de Rilke. Cette méditation est longuement précédée par les développements sans concession du cours de 1942-1943 sur Parménide, et par les remarques du cours de l'été 1944 sur Héraclite. La conférence de 1946 emprunte son titre à un vers de l'élégie de Hölderlin « Pain et vin » : « et pourquoi des poètes en temps d'indigence ? » La question est difficile à entendre. Elle suppose que l'on admette ceci : ce que Heidegger nomme l'être, les poètes l'appellent le « sacré » au sens de ce qui est salutaire *(das Heilige)*. L'époque est dans l'indigence parce qu'elle manque de rapport au sacré, elle est dans l'extrême indigence car ce manque ne lui apparaît même pas en tant que tel. C'est depuis la « nuit du monde », au travers d'années de terreur, que Heidegger se met à l'écoute de Rilke. La terreur elle-même ne peut rien sans un revirement des mortels. Ainsi s'engage un dialogue historial avec le dire poétique qui laisse perplexe la recherche littéraire et la philosophie : il ne s'agit nullement d'en venir à une esthétique nouvelle. Un dialogue s'instaure, affranchi de toute quête d'identité ou de concordance directe entre le dire poétique et la pensée de l'être. Ce que Heidegger, citant longuement un passage des *Cahiers de Malte Laurids Brigge*, disait en 1927 : « La poésie n'est rien d'autre que cette venue-à-la-parole élémentaire, c'est-à-dire la découverte progressive de l'existence de l'être-au-monde » (GA 24, 244), est surpassé dans le dialogue. La parole poétique n'est pas un simple « document pré-ontologique » et n'a rien « d'élémentaire » (*ÊT*, 197).

Au fil d'une lecture « sobre et dégrisée », Heidegger demande si Rilke est un poète en temps d'indigence. Le rapprochement entre Hölderlin et Rilke n'est pas arbitraire. Rilke reçut de l'édition par Hellingrath, en 1914, des *Hymnes tardifs* de Hölderlin des impulsions décisives.

Toutefois, tandis que l'œuvre tardive de Hölderlin n'est plus métaphysique puisque l'*infini* dont il parle n'est pas l'éternel, « le prétendu éternel où se cache un transitoire stoppé » (GA 5, 320), Rilke, lui, poétise

l'accomplissement de la métaphysique et pressent que le salut peut et doit venir de l'abîme même du danger.

Dans le cours sur Parménide, Heidegger se reporte à ces vers de la huitième élégie de Duino :

> De tous ses yeux, la créature
> voit l'Ouvert. Seuls nos yeux sont
> comme inversés et posés autour d'elle
> tels des pièges cernant la libre issue.

Avec une énergie toute pédagogique, il explique que « l'Ouvert pensé par Rilke, n'a pas le sens de l'ouvert-sans-retrait » (*Parménide*, GA 54, 231), c'est-à-dire de la dimension où ce qui est, apparaît de soi-même et il précise bien que, cependant, l'*Ouvert* de Rilke a nécessairement quelque rapport avec l'*alèthéia*. Ce rapport assurément n'est pas explicite. « Rilke, pas plus que Nietzsche, écrit Heidegger, ne sait rien et ne pressent rien de l'ἀλήθεια » (*Parménide*, GA 54, 231). Il reste, en effet, tributaire de la détermination métaphysique de l'homme comme être vivant et sujet caractéristique de la modernité. Le poète, certes, prend en vue la condition humaine depuis le manque qui la traverse, celui de ne pouvoir accéder à l'« autre côté », au « pur rapport », à l'« Ouvert ». L'animal, sans s'en rendre compte, serait, quant à lui, affranchi de l'orientation limitée de notre regard qui, sauf peut-être dans les premiers instants de l'amour ou dans l'effusion vers Dieu, reste entravé. L'*Ouvert*, au sens de Rilke, ne renvoie-t-il pas, dès lors, au fond romantique, à cette nature où fusionne obscurément toute vie ou au domaine irrationnel de l'instinct ? Heidegger écrit : « L'esprit de la philosophie de Schopenhauer, partagé par Nietzsche et par la doctrine psychanalytique, se tient derrière cette poésie » (*Parménide*, GA 54, 235). Citant plus avant la huitième élégie : « Ce qui *est*, au-dehors, *nous* le savons / seulement par la face de l'animal... », Heidegger commente le « nous ». « Il s'agit, écrit-il, des hommes de la métaphysique moderne dont l'humanité, en regard de l'expérience du foyer essentiel de l'être, s'est égarée dans l'impasse de l'oubli de l'être » (*Parménide*, GA 54, 239). Comment Rilke appartient à cette humanité et dans quelle mesure sa poésie amorce un retournement qui pointe dans une direction salutaire, cela n'est pas encore dit dans ce cours, ni même dans le cours sur Héraclite de 1944. Car c'est également dans le souci d'écarter la trompeuse homonymie de l'*Ouvert* au sens du poète et de l'ouvert au sens de l'être en son éclaircie que la huitième élégie est citée en 1944. Heidegger remarque combien

l'« animal humain » de Nietzsche, déterminé par la volonté de puissance, animal intelligent et par excellence prédateur, est proche de l'homme de Rilke dont le regard aux aguets pose des pièges (GA 55, 224). Mais la secrète parenté de Nietzsche et de Rilke devient encore plus parlante en 1946, lorsque Heidegger établit un audacieux parallèle entre la figure de Zarathoustra et celle de l'*Ange* au sens de Rilke.

Dans son ample méditation de 1946, Heidegger commence par montrer que Rilke recueille dans le chant l'indigence étroite d'une époque où l'homme, fermé à l'essence de la douleur, se dessaisit de sa qualité de mortel :

> Les souffrances ne sont pas reconnues
> l'amour n'est pas appris
> Et ce qui éloigne dans la mort,
> N'est pas dévoilé
> [*Sonnets à Orphée* I, 19].

Puis, reconnaissant que Rilke a pleinement assumé la vérité de l'étant qui s'accomplit avec la fin de la métaphysique, il explicite patiemment le poème de juin 1924 qui commence ainsi :

> Comme la nature abandonne les êtres
> au risque de leur obscur désir et n'en protège
> aucun dans les sillons et les branches,
> de même nous aussi au tréfonds de notre être
> ne sommes pas plus chers ; il nous risque...

La « nature », ce « fond premier », est entendue au sens large que Leibniz lui prête, également nommée « vie » au vers 9, comme dans la pensée de Nietzsche, elle désigne l'« être au sens de l'étant en son entier ». L'étant est libéré, lâché à l'aventure et l'être de l'étant est lui-même ce qui, audacieusement, va au-devant du risque. Le « risque » dit à la fois le fond risquant et ce qui est risqué, il est ainsi, comme tout mot de la métaphysique, aussi ambigu que l'*Ouvert*.

Commentant la seconde strophe du poème : « Sauf que nous, / plus encore que la plante ou l'animal, / allons avec ce risque, le voulons... », Heidegger met au jour ce que les vers disent médiatement : le risque « repose dans la volonté ». L'essence métaphysique de la volonté se cache dans l'exposition de l'étant au risque. La plante et l'animal ne veulent pas « dans la mesure où contenues dans leur désir, ils ne font jamais venir devant eux l'Ouvert comme objet ». Le vouloir de l'homme lui-même ne se

comprend qu'à partir de l'essence de la volonté entendue comme être de l'étant. Le risque apparaît alors comme la puissance de cette gravité, centre de l'étant, que Rilke nomme ailleurs le « milieu inouï ». La menace du risque qui s'en prend à l'être de l'homme procède de l'homme lui-même, de son vouloir inconditionnel. Heidegger décèle que Rilke a pressenti dans les « vers de voyant » du *Livre du pèlerinage* (1901) l'annonce de la domination technique sur la terre. Notre époque, livrée plus radicalement encore à la technique dont l'aître est voilé, déploie cette menace comme destin.

Heidegger écrit : « La science moderne et l'État totalitaire en tant que déploiement essentiel de la technique constituent en même temps sa suite » (GA 5, 290 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 348). Mais, pour voir le péril là où le jour technique nous dérobe la nuit du monde, il faut, en poète, avoir rencontré l'indigence de manière plus nue. Telle est la condition préalable d'un possible retournement salutaire.

La troisième strophe du poème de 1924 contient l'annonce de ce retournement :

> Ainsi, avons-nous, hors d'abri,
> une sûreté, là-bas où porte la gravité
> des forces pures ; ce qui enfin nous sauve,
> c'est d'être sans abri, et de l'avoir, cet être,
> retourné dans l'Ouvert, le voyant menacer,
> pour, quelque part dans un plus vaste cercle,
> là où ce qu'il nous impose *[das Ge-setz]* nous touche, lui dire oui.

L'aversion de l'homme pour l'Ouvert se retourne en consentement salutaire. Que Rilke pense ce retournement à l'intérieur de l'espace du « cœur » qui donne asile à « l'espace intérieur du monde » importe probablement moins que la détermination avec laquelle il soutient l'épreuve du risque dans une existence entièrement vouée à la poésie, à son chant. Le chant n'advient que par « ceux qui risquent plus », non, certes, tous les hommes mais les poètes de ce temps d'indigence extrême qui, *d'un souffle*, risquent plus que la vie même. La parole du chant est, en cela, salutaire. Rilke, dès lors, en tant que poète de ce qui sauve, est assurément au nombre de « ces poètes en temps d'indigence » pour qui la poésie même est une question.

Ingrid Auriol.

Ouvrages cités – R. M. Rilke, *Cahiers de Malte Laurids Brigge*, trad. M. Betz, Paris Émile-Paul Frères, 1947 ; *Les Sonnets à Orphée*, trad. J.-F. Angelloz, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

→ Amérique. Becker-Modersohn. Cézanne. Chose. *Dasein. Être et temps*. Hölderlin. Jaccottet. Poésie. Rodin. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Rimbaud, Arthur (1854-1891)

Rimbaud est au cœur du dialogue entre Heidegger et René Char. Dans les faits, déjà. Leur première rencontre a lieu en 1955, sous les auspices de Jean Beaufret qui la relate dans *L'Entretien sous le marronnier* (voir René Char, *Œuvres complètes*, p. 1137). Puis, en septembre 1966, le mois où ont lieu les séances du premier séminaire du Thor, Char écrit *Réponses interrogatives à une question de Martin Heidegger*. Enfin, en 1972, Heidegger écrit son unique texte sur Rimbaud, *Rimbaud vivant* (GA 13, 225-227), où non seulement il se réfère à l'introduction de Char aux œuvres choisies de Rimbaud (édition de 1957, reprise en tête des *Poésies* de Rimbaud, Gallimard, coll. « Poésie »), parce que Char range parmi les œuvres de Rimbaud les lettres du 13 et du 15 mai 1871, appelées les lettres du « voyant », que Heidegger aussi compte parmi les « œuvres », mais où, surtout, se laisse explicitement voir ce à quoi, en 1966, répondait interrogativement Char auquel, somme toute, les questions posées par Heidegger tout au long de son texte ne sont pas étrangères. À partir des deux remarques faites par Rimbaud dans sa seconde lettre : « En Grèce, [...] vers et lyres *rythment l'Action*. » et, surtout : « La Poésie ne rythmera plus l'action. Elle *sera en avant* », le dialogue entre le penseur et le poète se noue sur la situation de la poésie par rapport à l'action.

Rimbaud nous fournit une occasion de voir en quoi put consister le dialogue entre le penseur, ici celui qui demande, et le poète, ici celui qui répond « interrogativement ». De part et d'autre prime une écoute que rend possible l'évidence partagée, sans qu'il soit besoin de la dire, d'« une unité plus haute de la parole » (Beaufret), en deçà de la différence entre la poésie et la pensée. C'est d'ailleurs la capacité d'écoute de Heidegger au sujet de la poésie qui fit dire à Char, comme le rapporte Beaufret dans *L'Entretien sous le marronnier* :

> C’est bien la première fois qu’un homme de ce genre ne m’ait pas expliqué ce que je suis ni ce que je fais.

Que Rimbaud demeure *vivant*, cela signifie que les questions posées maintiennent ce dont il s’agit avec lui à hauteur du monde, c’est-à-dire à hauteur de l’essentiel pour nous qui « ne sommes pas au monde », dit Rimbaud. Il demeure vivant, écrit Heidegger, « si nous nous posons ces questions, si les poètes et les penseurs restent ouverts à la nécessité ‘‘de se faire voyants pour l’inconnu’’ ».

L’inconnu, l’action et la poésie qui, en Grèce, rythma celle-ci ou qui, à l’avenir, sera en avant de celle-ci, tels sont les mots de Rimbaud qu’interroge Heidegger : l’action comme activité ou comme résultat de cette activité, à savoir le réel, et la situation de la poésie, qui rythme l’action (l’activité ou le réel) en Grèce, et qui, désormais, a à se tenir en avant de l’action (temporellement ou spatialement), le poète « absolument moderne » arrivant alors à l’inconnu – unique occurrence où Heidegger, conduit par Rimbaud, écrit « moderne » en un sens différent de celui qu’il réserve pour qualifier l’époque technique (peut-être parce que c’est avec Rimbaud seulement qu’il peut en être ainsi). Rimbaud, en effet, est le poète qui, en domaine français, et avec un phrasé dont la vitesse ou la nervosité ont à voir avec ce qui est précisément en question, paraît sur la même ligne de faîte que Hölderlin, celle de la plus vive exposition au « moderne », même si Hölderlin demeure sans doute, pour Heidegger, « le devancier des poètes en temps de détresse » (GA 5, 320 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 384).

Retour sur ce que serait la poésie à partir de la question sur son rapport au réel qui est le nôtre et opacité quasi générale de cela à l’heure de l’Arraisonnement technique. Les « réponses interrogatives » de Char y font écho. Impératif : remonter à la vraie vie ! « Ce que nous faisons, c’est remonter à la vie », écrivait Proust (*Contre Sainte-Beuve*, p. 304), comme en écho au constat impatient de Rimbaud : « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. » Vivre : être au monde. Le monde serait alors comme le « rythme » de toute vie vraiment humaine – rythme étant entendu à partir du grec *rhythmos*, le rapport qui « tient » l’homme rassemblé sur son aître. « Le dire du poète qui vient bâtira-t-il en prenant appui sur ce rapport et préparera-t-il ainsi pour l’homme le nouveau séjour sur la terre ? », demande Heidegger. Car il ne s’agit bien que de cela avec

Rimbaud : habiter notre réalité, nous préparer à habiter notre temps dans son caractère historial (reconnaître la dimension destinale de la technique). Ce faisant, le poète « absolument moderne » arrive à l'inconnu comme à l'origine de toute possibilité de nommer – peut-être faut-il rapprocher cela de « ce quelque chose d'immense dont personne ne peut venir à bout » (lettre de Rilke à Clara Rilke du 9 octobre1907).

Dans sa préface aux *Poésies* de Rimbaud, Char dit de Rimbaud qu'il est le « premier poète d'une civilisation non encore apparue ». N'est-ce pas vers celle-ci qu'au rythme de la pensée Heidegger aussi s'aventure et nous fraie la voie, pour peu que nous nous résolvions à nous y engager ?

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983. – M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978.

Bibliographie – R. Munier (dir.), *Aujourd'hui Rimbaud*, Paris, Minard, coll. « Archives des Lettres modernes », n° 160, 1976.

→ Rythme. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Rodin, Auguste (1840-1917)

Heidegger a rencontré très tôt l'œuvre de Rodin puisqu'il évoque du vivant même du sculpteur le *Balzac* dans le texte de 1913 sur *La Doctrine du jugement dans le psychologisme* (GA 1, 171). En 1908, Rodin disait de cette œuvre d'abord rejetée par ses contemporains qu'elle « est la résultante de toute ma vie, le pivot de mon esthétique » *(Faire avec ses mains ce que l'on voit)*. Mais l'œil du penseur ne s'est pas arrêté à ce chef-d'œuvre et dans une lettre du 17 août 1931, adressée de retour de Hollande à Elfride, il écrit après avoir parlé de Van Gogh :

> Une très grande surprise a été pour moi de me retrouver tout à coup dans une des salles face à l'un des *Bourgeois de Calais* de Rodin – devant celui qui tient la clé serrée dans sa main. Les deux matinées auprès de ces œuvres ont été pour moi le plus précieux et ce qui laissera l'impression la plus durable.

Plus tard, E. Blochmann lui enverra le *Testament* de Rodin ; Heidegger répond, le 5 octobre 1932, en reprenant quelques phrases (en italique) de ces prodigieuses pages sur la vérité de l'art :

> C’est peu dire que votre aimable salut, à l’occasion de mon anniversaire, arrive à point nommé, en sûr compagnon de route : ce testament de Rodin ne pouvait rencontrer en moi plus d’écho, vibrant à l’unisson.
> Il n’est pas seulement destiné aux sculpteurs et aux peintres – encore que toujours je travaille dans la tonalité propre à celui qui manie le ciseau et le maillet. *Travailler avec acharnement*. Travaillez avec une inexorable ardeur.
> Le grand point est d’être ému, d’aimer, d’espérer, de frémir, de vivre.
> Mais ce qu’il y a de plus magnifique dans ce testament, c’est ce qu’il garde par-devers lui sans le dire. Aristote pose quelque part la question suivante : « Comment se fait-il que tous les hommes qui ont été éminents en leur domaine, que ce soit la philosophie, la politique, la poésie ou les arts plastiques, soient à l’évidence mélancoliques ? » Rodin répond implicitement à cette question. Mais n’allons point ergoter sur ce sujet. Assumer ce testament, cela veut dire : tenir bon face au vent qui gonfle la voile, quand bien même il annonce la tempête. Ces feuilles font désormais partie du fond de mon atelier.

Enfin, ce n’est pas sans songer à l’élève de Rodin que Heidegger rendit visite, grâce à H. W. Petzet, à Clara Rilke dont il admira les œuvres et avec qui il s’entendit à merveille. Il est évident que dans l’intérêt du penseur pour Rodin, retentissait aussi l’écho des très grandes pages que Rilke lui a consacrées et dont il aimait citer les premières lignes :

> C’est chose merveilleuse que l’incompréhension des contemporains, s’il est vrai qu’elle permet même – en un sens évidemment douteux – d’accéder insensiblement à la célébrité ! Mais même la gloire – je ne parle évidemment pas du succès de curiosité ridicule dont on nous honore aujourd’hui –, même la gloire contient sa propre perversité, comme l’a dit une fois Rilke : « Finalement, la gloire n’est que la somme de tous les malentendus qui se réunissent autour d’un nouveau nom » [*La « Phénoménologie de l’esprit » de Hegel*, GA 32, 212].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – R. M. Rilke, *Rodin*, trad. M. Betz, Paris, Émile-Paul Frères, 1928. – A. Rodin, « Testament », *L’Art*, Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers Rouges », 2005 ; *Faire avec ses mains ce que l’on voit*, Paris, Mille et Une Nuits, 2011.

→ Balzac. Publicité. Rilke. Sculpture. Travail.

Romantisme

« Romantisme » est un de ces « -ismes » dont s’alimente le « marché de l’opinion publique » (GA 9, 315), alors même que voir en Heidegger un romantique, c’est un peu comme ne pas faire la différence entre les *Sainte-*

Victoire de Cézanne et les paysages de montagne de Caspar D. Friedrich. Le penseur avait beau aimer à se promener en forêt, le terme « romantisme » a sous sa plume un sens toujours dépréciatif et ressortit sur le plan philosophique au règne de la subjectivité. Quant aux grands auteurs dits romantiques que sont Schlegel, Tieck, Brentano, von Arnim, Jean Paul, etc., il n'en cite aucun, à l'exception de Novalis. Le cliché kitsch du Heidegger en lutin romantique au fond des bois ou celui de son « romantisme anticapitaliste » (G. Lukács) ne pèsent pas grand-chose à côté des textes auxquels seuls il faut constamment se reporter.

Voyons donc dans les textes quelques occurrences significatives de « romantisme » : dans le cours sur le *Sophiste*, Heidegger ironise sur « une conception romantique de la philosophie » (GA 19, 199) qui relève d'une approche historisante de la pensée et incline en conséquence à la nostalgie. Puis les critiques contre le romantisme se font plus violentes quand il s'agit pour Heidegger de libérer Hölderlin de la vision romantique dans laquelle il est resté longtemps noyé. Cette ironie devient franchement acide au moment où les nazis s'emparent du romantisme comme d'une arme pour leur propagande. Klemperer a très bien dit que la « racine allemande du nazisme, c'est le romantisme rétréci, borné et perverti » (*LTI, la langue du IIIe Reich*, p. 274) et Heidegger n'a pas hésité à dénoncer cela publiquement. Dans un cours de 1934 (GA 38, 64), par exemple, il se démarque d'une certaine conception du « ''peuple'' » (qu'il met entre guillemets), « idéalisé dans le romantisme [*Volksgeist* : esprit du peuple] ». Dans le cours consacré à « La Germanie » de Hölderlin (GA 39, 17), l'ironie atteint son apogée quand Heidegger dénonce l'idée – typiquement nazie – selon laquelle il y aurait chez Hölderlin une *Weltanschauung* (« ce terme catastrophique », dit Heidegger, qui était alors, note Klemperer : « un maître mot de la LTI »). Voici le passage prononcé en 1934 :

> Qu'en est-il de notre poème ? Par exemple de l'image de la Germanie – une jeune fille rêveuse, « cachée dans la forêt et les pavots en fleur » (v. 65). C'est terriblement « romantique », surtout comparé à la Germanie qui orne le monument du Niederwald : une énorme mégère échevelée et armée d'une gigantesque épée. En regard, la Germanie de Hölderlin manque d'« héroïsme », pour employer la terminologie aujourd'hui en vogue.

(Nous comprenons pourquoi Arendt écrit dans *Vies politiques* au sujet de Heidegger : « Il a pris beaucoup plus de risques qu'il ne fut alors courant à l'Université allemande. ») Dans une lettre à Elfride du 26 janvier 1939, il dénonce dans le même esprit la mise en scène nazie, à savoir les « ''usages''

et les ‘‘symboles’’ » qui, face « aux réalités véritablement effectives et à la dynamique irrépressible de l’organisation d’ensemble militaire et technique du peuple », ne sont que « des pré-textes – romantiques – historisants – les tentatives d’un romantisme – plus académique que tout ce qu’il y a d’‘‘académique’’ aujourd’hui et qui de toute façon travaille déjà partout pour le plan quadriennal ». Mais c’est dans un autre texte de 1939 (publié en 2000) que Heidegger est le plus direct ; il s’agit de lire Hölderlin en le protégeant de l’appropriation falsificatrice et idéologique des nazis et Heidegger évoque alors « ce qui est » :

> Le délaissement de l’étant en son être qui se vérifie avec une effrayante confirmation en se dissimulant derrière le romantisme du « sang » *[Blut]*, du « sol » *[Boden]*, de la « popularité nationale » *[Volkstum]* et de l’« empire » *[Reich]* [GA 75, 8].

Difficile d’être plus clair : le délaissement de l’étant en son être est en effet pour Heidegger la manière dont est à l’œuvre la dévastation.

C’est pourquoi, devant l’incompréhension de ses contemporains (ceux d’après-guerre cette fois) face à sa pensée de la *Heimatlosigkeit* de l’homme comme forme du délaissement de l’être – pensée qui ne se laisse ramener à rien de déjà connu et qui n’est intelligible qu’à partir de la pensée de l’être et la poésie de Hölderlin –, Heidegger n’hésitera pas à être à nouveau ironique :

> À moins que ce ne soit plutôt le monde technique qui, avec le concours de la science et de l’industrie ne produise, avec la rapidité et la sécurité qui sont les siennes, de plus en plus de possibilités pour que l’homme moderne se sente partout chez lui *[zuhause]*. Il n’y aurait plus qu’à convaincre de mensonge qui parle de *Heimatlosigkeit* (absence de chez soi) et à stigmatiser là une échappatoire dans un romantisme creux [*Séjours*, p. 57].

Bizarrement, au lieu de travailler à rendre audible le vocable neuf *Heimatlosigkeit* chez Heidegger, c’est à cette stigmatisation que se sont benoîtement employés nombre de commentateurs. Quant au règne de la technique, Heidegger écrit : « Il n’y a que les ‘‘Romantiques’’ qui peuvent parler d’une ‘‘privation d’âme’’ de la nature du fait de la technique » (GA 76, 297) – eux seuls, parce que ce sont eux qui ont, dit Heidegger, « doté d’âme » l’étant en lui donnant ainsi vie dans l’horizon de ce qu’il appelle, dans les *Apports à la philosophie*, *das Erlebnis* (l’impact du vécu) qui est le corrélat du règne de l’efficience *(Machenschaft)*. Invoquer l’âme d’une nature originelle immaculée appartient donc pour Heidegger au règne de la technique qu’il ne « critique » pas, mais dont il interroge l’aître et le

mode de déploiement. Loin de cette « fuite romantique » (GA 65, 36), Heidegger invite à s'éveiller à la tonalité fondamentale qu'est la retenue *(Verhaltenheit)*.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – H. Arendt, « Heidegger a quatre-vingts ans », trad. B. Cassin, P. Lévy, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986. – V. Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2003.

→ *Gemüt*. *Heimat*. -ismes. Nature. Novalis. Peuple. Retenue. Vision du monde.

Rome

Heidegger séjourna dix jours à Rome où il se rendit pour donner deux conférences – deux volets parfaitement complémentaires où il trace de manière très dense les deux axes majeurs de son travail : l'urgence du dialogue avec Hölderlin et la préparation à un autre commencement à l'époque où la nuit tombe sur le pays du soir (*das Abend-land* : l'Occident). Prononcé le 2 avril 1936, « Hölderlin et l'aître de la poésie » *(Approche de Hölderlin)* est un texte où Heidegger livre la première vue d'ensemble de son dialogue historial avec Hölderlin. Ce texte valut au penseur de violentes critiques publiées par le nazi Will Fr. Könitzer, en mars 1937, dans la revue des Jeunesses hitlériennes *Volonté et puissance* (voir *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, p. 202-206). Heidegger répondit par une lettre où nous lisons notamment ces propos tranchants : « Étant donné que le fameux monsieur de *Volonté et puissance* considère que mon texte sur Hölderlin n'est pas convenable pour les Jeunesses hitlériennes, il n'y a pas grand-chose à attendre de ce type d'"Allemands". » C'est d'ailleurs au retour de Rome que les cours de Heidegger commenceront à être surveillés par des mouchards envoyés par les nazis.

L'autre conférence, *L'Europe et la philosophie allemande*, prononcée le 8 avril et publiée en 1993 par la Heidegger-Gesellschaft (voir *Philosophie*, n° 116), est surtout l'une des synthèses les plus denses que Heidegger ait faites de la philosophie *grecque*. À partir de là, le penseur s'interroge sur le

sens du questionnement philosophique face à la « nue alternative entre un salut de l'Europe et sa destruction ». À la fin, nous lisons :

> En posant à nouveau la *question fondamentale* de la philosophie occidentale à partir d'un commencement *plus original*, nous nous tenons uniquement au service de *la* tâche que nous avons désignée comme : le salut de l'Occident.

Sans dire un mot de ces deux textes majeurs, Karl Löwith a jeté sur le passage de Heidegger à Rome un éclairage étrange dont le grand public a surtout retenu que Heidegger semblait porter l'insigne du Parti nazi à sa boutonnière. L'anecdote – fausse, de surcroît – l'emporte ainsi sur l'étude des textes et de la pensée. Löwith n'est jamais revenu sur ce texte acerbe (« Ma dernière rencontre avec Heidegger à Rome, 1936 ») publié dans *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* ; il se trouve cependant qu'il n'a pas été repris dans l'édition des *Textes complets* de Löwith en neuf volumes chez Metzler. C'est d'ailleurs un point sur lequel le fils du penseur, Hermann Heidegger, a apporté une rectification précise :

> D'après mes souvenirs mon père *ne portait pas* l'insigne du Parti à Rome. Je ne connais d'ailleurs aucune photographie, prise en Allemagne ou ailleurs, où l'on verrait mon père porter l'insigne du Parti. En 1933-1934, en sa qualité de recteur, il portait simplement l'insigne de sa fonction, un petit aigle d'argent avec une croix gammée. C'est l'ambassadeur von Hassel qui avait prié ma mère de porter dans Rome l'insigne du Parti afin de permettre son identification en tant qu'Allemande et de lui éviter d'être prise pour une touriste anglaise [*Le Magazine littéraire*, nº 347, p. 107].

En ce qui concerne la ville de Rome elle-même, le penseur en a consigné le souvenir dans une lettre à Jaspers du 16 mai 1936 :

> Rome et l'Italie – pour la première fois. Nous avons fait le voyage tous ensemble, ma femme, Jörg et Hermann. Tous ces dix jours à Rome, j'étais littéralement déconcerté, irrité presque et furieux – je n'ai compris pourquoi que par la suite ; les impressions n'ont pas du tout chez moi d'effet immédiat ; il semble que les choses pénètrent simplement en soi – et ensuite, un jour, elles commencent à monter dans le souvenir ; et ce souvenir semble être plus solide que le présent – soudain je suis surpris de me trouver devant le Moïse de Michel-Ange dans la pénombre de San Pietro in Vincoli, ou sur la Piazza Navona, ou à Tusculum ; surtout le paysage...

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.) Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009. – « Martin Heidegger raconté par son

fils », propos recueillis par A. Gnoli et F. Volpi, *Le Magazine littéraire*, nº 347, 1996. – K. Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris, Hachette, coll. « La force des idées », 1988.

Bibliographie – M. Heidegger, « L'Europe et la philosophie allemande », trad. G. Fagniez, H. Nickisch, *Philosophie*, nº 116, Paris Éd. de Minuit, 2012 (la présentation de G. Fagniez apporte de très bons éclaircissements sur ce texte, y compris quant aux circonstances dans lesquelles il fut prononcé).

→ Europe. Occident.

Rossignol

C'est dans le cadre d'une interprétation de Platon, et plus précisément en cherchant à élucider le lien entre l'idée platonicienne et la lumière ou la clarté que Heidegger est amené à s'intéresser au rossignol (*De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, GA 34, 54-5). Ou plutôt au *nom* du rossignol en allemand : *Nachtigall* (angl. *nightingale*), où *-gall* vient de *gellen* (anglais *to yell*), à son tour apparenté à *Helle*, la clarté. Le rossignol chante, ce passereau est même renommé pour son chant crépusculaire qui retentit de manière stridente *(gellen)* à travers la nuit qu'il transperce. Cette « clarté » que l'allemand appelle *Helle* doit d'abord son nom à l'univers sonore, elle a été transposée du champ de l'audible à celui du visible. Clarté il y a, en ce sens, dès lors que quelque chose réussit à *percer*.

Ces deux pages du cours de 1931-1932 ne sont pas sans éclairer à leur tour ce qu'*Être et temps* appelle *Lichtung* (§ 28). La « clairière » de l'être n'est pas telle en tant que trouée de lumière mais parce que les arbres y sont plus clairsemés, même la nuit une clairière demeure une clairière. Contrairement à une légende assez tenace (répandue en particulier par J. Derrida) qui détecte chez Heidegger la rémanence d'une tradition « photologique », d'un privilège métaphysique accordé à la vue et au visible, ladite « clairière », ou *Lichtung*, se situe en toute légèreté en amont ou en retrait du jeu contrasté de la lumière et de l'obscurité, sans ressortir à celle-là plutôt qu'à celle-ci. Leçon de ténèbres que nous donne, à travers la nuit qu'il transperce et transfigure, le chant du rossignol.

Pascal David.

→ *Lichtung*.

Roumanie

Dans l'histoire encore en attente de la réception de Heidegger à travers le monde, le cas particulier de la Roumanie sera intéressant à étudier. Non pas seulement parce que parmi les étudiants de Heidegger figurent des Roumains, dont le plus célèbre est sans conteste Walter Biemel devenu par la suite un proche de Heidegger et qui a joué un rôle considérable de passeur – mais d'abord parce que l'exemple de la Roumanie illustre à merveille – de façon extrêmement concentrée et tragique – la question de la place de la pensée au sein d'un régime d'essence totalitaire, autrement dit au lieu même où la dévastation a non seulement un pouvoir de destruction et de terreur mais d'abord et avant tout de transformation proprement immonde, bien qu'à première vue inapparente, de la pensée en non-pensée. Face à une telle catastrophe, et pour ceux qui ont été à même de résister, la pensée s'est retrouvée dans l'obligation urgente de se dépouiller de ses scléroses héritées de la tradition et de faire le deuil de l'université pour retrouver une simplicité, voire une naïveté (c'est-à-dire une *nativité*, une capacité à renaître) propre à tout ce qui est initial. La vraie philosophie roumaine de notre temps s'est constituée sous les décombres ; c'est une pensée en sous-sol, une pensée du souterrain. Et dans ces galeries souterraines se rencontre souvent le nom de Heidegger. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'à l'instar de la Tchécoslovaquie de Patočka, la Roumanie comptât un philosophe réellement en dialogue avec Heidegger – mais tout simplement que la lecture de Heidegger y a constitué un antidote à la dévastation totalitaire.

Né vingt ans après Heidegger, Constantin Noïca (1909-1987) est aujourd'hui considéré comme le philosophe roumain le plus important de son temps. En 1931, il rédige une première thèse sur la chose en soi kantienne puis, après un séjour en France, une seconde thèse autour de la question : « Comment quelque chose de neuf est-il possible ? » En 1945, à rebours de ses amis Cioran, Eliade et Ionesco, Noïca choisit de rester en Roumanie, tandis que toute forme libre de philosophie sera très vite interdite. De 1949 à 1958, Noïca est relégué à Cimpulung en résidence

forcée ; en 1958, en même temps que nombre de ses élèves qui suivaient ses séminaires privés, il est arrêté et, après avoir été torturé, écope de vingt-cinq ans de travaux forcés ; amnistié en 1964, il reprend à Bucarest ses séminaires d'appartement avant de prendre sa retraite dans le village de montagne de Paltinis près de Sibiu en 1975, où il met en œuvre le projet qui lui tient à cœur depuis longtemps, à savoir la formation souterraine d'une véritable élite philosophique roumaine. Et parmi les exercices intensifs de formation que Noïca demandait au tout petit groupe d'élèves de l'époque de Paltinis figurait la traduction en roumain des dialogues de Platon et des textes de Heidegger. Dans ses souvenirs de Paltinis, G. Liiceanu raconte comment un ami leur a reproché un jour leurs efforts déployés pour la traduction de Platon et de Heidegger en disant qu'il s'agissait d'une « forme d'évasion, de non-engagement » : « En fait de traduction, disait-il, c'est Adorno qu'il faudrait traduire toutes affaires cessantes. » Marquée par Hegel, la pensée de Noïca reste entièrement sous le sceau d'une métaphysique du sujet et est étrangère au pas de côté demandé par la pensée de Heidegger, mais cela ne veut pas dire qu'il n'avait aucune oreille.

> Je suis stupéfait, chaque fois que j'entends des propos de cet acabit, intervient Noïca. La véritable histoire ne naît pas nécessairement de l'histoire événementielle. [...] Je demande donc à ton ami : comment peut-il me parler d'un Adorno qui vous précipite dans le contingent, en l'opposant à Heidegger qui, à lui seul, a déplacé l'histoire en arrachant le mot à sa condition dégradée ! Que vaut le langage d'Adorno comparé au sauvetage de la langue opéré par Heidegger, un sauvetage qui ne concerne pas tel ou tel fragment de notre être mais notre être tout entier ? À un moment où priment les connaissances, Heidegger apporte la pensée et la *signification*, il apporte la *responsabilité* de la *signification*, la seule qui, de nos jours, puisse réhabiliter la métaphysique. Dans un monde qui n'est plus qu'un monde de la communication, Heidegger persévère à voir dans le mot une communion et même une « com-union eucharistique ». Réfléchissez au prix d'une telle attitude dans un monde soumis à la dégradation quotidienne du mot et à l'ascèse inhérente à la philosophie analytique anglo-saxonne.

Tout à l'inverse de la figure charismatique de Noïca, Alexandru Dragomir (1916-2002) a suivi quant à lui les séminaires de Heidegger entre 1941 et 1943 et, en collaboration avec W. Biemel, il traduisit en roumain *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Rentré en Roumanie en raison de la guerre, il fut pris dans la nasse. Tour à tour soudeur, fonctionnaire au service des ventes, correcteur typographe, styliste, rédacteur, agent commercial, économiste, il fut contraint de renoncer à une carrière universitaire qui s'annonçait brillante sans que jamais l'impulsion philosophique initiale (le sens élémentaire de la question, le besoin de comprendre) ne l'abandonne. Comme Dostoïevski l'avait déjà éprouvé en

son temps, passer par le souterrain est une expérience limite où l'être humain s'affronte à la solitude originelle – et celle-ci est d'autant plus aiguë qu'elle habite une vie publique privée de liberté. La philosophie en ces circonstances devient l'épreuve du soi – mais sa tonalité s'apparente à celle qui accompagne Heidegger dans la seconde fugue des *Apports à la philosophie* : « Le plaisir à escalader les commencements en alternant les questions » (GA 65, 169). Noïca cherchait à empêcher que ces élèves ne deviennent des commentateurs universitaires (pour qui il ne s'agit jamais, disait-il, que de déplacer des pommes de terre d'un cageot à un autre). Dragomir écrivait pour sa part :

> Aussi longtemps qu'il existe dans mon esprit certaines structures de pensée que j'ai reprises telles quelles chez Heidegger, par exemple, ou chez Nietzsche, je ne pense pas véritablement [*Banalités métaphysiques*, p. 162].

D'où évidemment le côté formidablement maladroit de toutes leurs tentatives philosophiques proprement élémentaires – autrement dit le côté socratique. Comme l'écrit en effet G. Liiceanu :

> La soif de Dragomir de tout apprendre *à son propre compte*, par lui-même, son besoin [...] de clarifier ce qu'il en est de lui-même et du monde où il avait été *jeté*, le rapprochent étrangement de [...] Socrate. Tout le cortège de la question socratique du *savoir* (croire savoir, ne pas savoir que l'on sait, savoir que l'on peut savoir ou essayer de savoir, etc.), dont dépend en fin de compte la manière dont *nous choisissons notre vie*, a constitué pour Dragomir la suprême énigme de la philosophie et ce à quoi il vaut la peine de vouer sa vie *[Le Journal de Paltinis]*.

« Des chemins, pas des œuvres », avait pour sa part inscrit Heidegger au chevet de son édition intégrale.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – A. Dragomir, *Banalités métaphysiques*, trad. M. Dobré, Paris, Vrin, 2008. – G. Liiceanu, *Le Journal de Paltinis*, trad. M.-F. Ionesco, Paris, La Découverte, 1999.

→ Adorno. Biemel. Communisme. Patočka. Russie.

Rovan, Joseph (1918-2004)

Né à Munich, Joseph Rosenthal, « nommé juif par Hitler », doit s'exiler à Paris au lendemain de la prise du pouvoir par les nazis. Il se choisira là son

nom, sa patrie, en même temps qu'il embrassera la cause de la Résistance. Historien et politiste de formation, il fait une lecture enthousiaste de *Sein und Zeit*, dont il traduit quelques fragments publiés dans une revue lyonnaise, *L'Arbalète*, en 1941. Menant à Lyon, dès 1942, l'existence clandestine d'un haut responsable de la Résistance – il dirige le service des faux papiers de la zone Sud et encadre des formations de jeunes qui doivent faire pièce à l'éducation idéologique vichyssoise –, Rovan traduit et commente *Sein und Zeit* pendant de long mois, en compagnie de Jean Beaufret, alors professeur au lycée Ampère. Une « profonde connivence » se noue entre les deux hommes lors de ces séances d'exploration d'une œuvre encore méconnue, poursuivies avec ardeur au-delà de l'heure du couvre-feu. Ce travail est interrompu par l'arrestation et la déportation à Dachau de Rovan, mais repris dans l'immédiat après-guerre. Fonctionnaire de l'occupation française en Allemagne où il est chargé de réinsuffler l'esprit démocratique, Rovan y rencontre Heidegger en compagnie de Beaufret pour « deux journées fort denses », lors desquelles sont de nouveau creusées des questions de traduction, dont Rovan lui-même est un pionnier : ses versions françaises, partielles, de l'avant-propos de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et de la *Lettre sur l'humanisme* paraissent dès 1947 dans la revue *Fontaine*. « Profondément marqué » par ses lectures heideggeriennes, comme il le rapporte dans ses *Mémoires d'un Français qui se souvient d'avoir été Allemand*, Rovan consacrera toute sa vie au dialogue de ses deux cultures.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – J. Rovan, « Mon témoignage sur Heidegger », *Le Monde*, 8 décembre 1987 ; *Mémoires d'un Français qui se souvient d'avoir été Allemand*, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

→ Beaufret.

Russie

Heidegger connaît sur le bout des doigts la littérature russe classique, il aime ce pays dont il n'a jamais foulé le sol, il a imaginé au cœur des forêts russes l'un de ses dialogues hespériques *(La Dévastation et l'attente)* ; mais ce qu'il a d'abord cherché de manière discrète et fugace, c'est à penser

destinalement la Russie, à la penser du même point de vue avec lequel il s'est efforcé de penser l'Allemagne, à savoir d'un point de vue qui n'est ni culturel (« le choc des civilisations »), ni politique (« l'affrontement des totalitarismes »), ni même historique au sens classique de la philosophie hégélienne ou marxienne de l'histoire, mais de ce point de vue encore inouï de l'histoire de l'estre.

N'ayant « lieu » que de « temps » en « temps » au rythme de l'abandonnement de l'estre, l'histoire de l'estre ne raconte rien. Puisqu'elle se situe d'emblée en deçà de la distinction aristotélicienne entre la « poésie » et l'« histoire », l'histoire de l'estre est à même d'être fondatrice comme de perdre tout rapport à quelque fondation que ce soit – en ce sens elle est éminemment poétique *(dichterisch)* – dictée de l'estre. Lorsque Rainer Maria Rilke, par exemple, explique dans ses *Histoires du bon Dieu* que la Russie *confine avec Dieu* – la terre russe ayant ainsi une frontière commune avec le ciel –, il se meut dans l'histoire de l'estre.

Nicolas Berdiaev, pour sa part, aimait à citer ces vers célèbres du poète russe classique Fiodor Tioutchev :

> Il est vain de vouloir comprendre la Russie,
> Vain de la mesurer à l'aune commune :
> Pays à la stature toute particulière,
> La Russie ne peut être qu'un objet de foi.

Dans une lettre à son épouse, écrite de Meßkirch le 15 mars 1946, c'est-à-dire à une époque où leurs deux fils, Jörg et Hermann, sont prisonniers de guerre en Russie soviétique, Heidegger se livre à cette étonnante méditation :

> Pour ce qui importe vraiment il me faut assurément avancer tout seul sur mon chemin, sans faire de la solitude quelque chose de particulier. À Meßkirch, j'en ai le sentiment très net, cela deviendrait quelque chose de « naturel » et l'œuvre participerait de la croissance de mon sol natal *[Heimatboden]*, précisément parce qu'elle prend une ampleur universelle et devient quelque chose qui pourrait de manière créatrice accueillir « l'Est » dans son aître énigmatique au-delà de la superficialité de la confrontation « politique ». Souvent je pense que cela ne peut être un hasard que Jörg et Hermann soient en Russie – il se tient là en retrait un avertissement mystérieux, une douleur qui mène à la liberté et les fait tous deux participer à ce dont j'ai la charge – abstraction faite de tout calcul par rapport à ce qui se passera et ne se passera pas prochainement.

Ces quelques lignes intimes, écrites au fil de la plume, disent quelque chose d'essentiel. Le sol natal – la patrie – n'est pas constitué pour Heidegger de ces sillons qu'abreuve un sang impur – mais de cette terre où

l'être humain, parce qu'il est par essence étranger à lui-même, peut se sentir revenu chez soi et s'y enraciner. Menée essentiellement au fil de sa lecture de Hölderlin, la méditation sur la *Heimat* fait éclater les distinctions logiques habituelles, et au premier chef celle usée jusqu'à la corde du particulier et de l'universel. Le grand romancier portugais Miguel Torga, qui n'aura eu de cesse, lui aussi, de méditer le sens de la *Heimat*, qu'elle ait pris pour lui la configuration de son village ou celle du Portugal réel ou celle encore du Portugal imaginaire (les colonies perdues), a fini par résumer sa réflexion dans un petit opuscule consacré à sa région au titre emblématique : *L'universel, c'est le local moins les murs*.

Pour Heidegger, penser la *Heimat* – ou sur un tout autre plan penser l'Allemagne – demande de savoir accueillir de manière créatrice « l'Est » dans son aître énigmatique. Même s'il est arrivé à Heidegger de s'arrêter sur la notion d'Eurasie, dont, dit-il (GA 71, 95), font partie le Japon aussi bien que la Russie – mais au fond aussi l'Europe tout entière d'un point de vue géographique non historial, « l'Est » dont il est ici question dans sa lettre à son épouse est bien la Russie. Mais de quelle Russie s'agit-il ? Heidegger précise immédiatement qu'il ne vise pas du tout l'Union soviétique, car au regard de la dévastation nihiliste les distinctions « politiques » traditionnelles sont devenues obsolètes. Par ailleurs, dans tous ses écrits politiques, Heidegger distingue de manière très précise : 1) le « communisme » comme dénomination de la seule véritable organisation du réel depuis la disparition du politique, émanant elle-même de l'assomption de la volonté de puissance en volonté de volonté ; 2) le bolchevisme – qui est la manière dont la Russie, précisément, en faisant le choix de la révolution, a *refusé* le « communisme » et pris la pente de la destruction et non pas celle de la dévastation (voir R. Bespaloff dans sa lettre à J. Wahl du 19 novembre 1939 : « Mais la Russie a préféré la révolution, c'est-à-dire la *paresse*, la veulerie – comme toujours... ») ; 3) la Russie elle-même, la russité.

Mais ce qu'il y a ici de remarquable, c'est que Heidegger ne pense pas cette russité au sens classique de ce que V. Soloviev puis N. Berdiaev ont nommé dans un style hégélien l'*Idée Russe*, à savoir la mission ou la destination que l'Esprit – à savoir Dieu – a prévue de toute éternité pour la Russie – au point, du même coup, que la *première* question philosophique en Russie ne puisse être que celle de l'essence de la Russie. La russité est plutôt pour Heidegger en rapport avec la pensée de la terre – ce qui lui fait

écrire par exemple dans un paragraphe où il expose la distinction entre *terre* et *monde* :

> L'histoire de la terre de l'avenir est conservée dans l'aître de la russité tel qu'il n'est pas encore libéré à soi-même. L'histoire du monde est portée par la *pensée méditante* des Allemands [GA 69, 108].

Pour Heidegger, la terre n'a strictement rien de naturel, ou plutôt il est tout à fait illusoire d'essayer d'entendre quelque chose au terrestre et au terrien indépendamment de l'histoire de l'estre. Terre et Monde sont en combat mutuel depuis l'origine. Ce qui veut dire très précisément : la terre est l'humus, celle qui engloutit, enterre et enracine – le terrestre n'étant rien d'autre que la fermeture sur soi-même ; mais c'est parce que toute terre se ferme sur elle-même en portant les Terriens (les Humains) qu'elle a à appartenir à un monde. À rebours, chaque monde s'ouvre – et d'abord à soi-même – mais, comme tel, cet allégissement du monde exige d'être ajointé à une terre.

C'est parce que, comme le dit Hölderlin dans « La Germanie », la terre est celle qui « porte l'abîme », qu'elle peut aussi devenir contrée, c'est-à-dire pour Heidegger une langue ! L'intégralité du cours que Heidegger consacre à l'interprétation de « La Germanie » et du « Rhin » de Hölderlin peut en quelque sorte se résumer dans cette phrase :

> La terre ne devient terre, et la contrée ne devient contrée que dans le poème [GA 39, 226].

Ou pour le dire cette fois avec Ossip Mandelstam :

> Terre pourtant, tête de hache, égarement –
> Même à qui se jette à ses pieds, toujours rebelle,
> Flûte qui rabote l'oreille en son pourrissement,
> Clarinette matinale figeant l'ouïe sous le gel.
> Et comme elle se tait, la terre retournée en avril,
> Et comme elle est grasse sur le soc, et jouissance !
> Eh bien ! je te salue, Tchernoziom aux grands yeux, sol viril,
> Noir langage en labeur de silence !
> [« Tchernoziom », avril 1935].

Incontestablement, la russité – la terre russe –, c'est la poésie – le « silence au travail ». Comme l'explique le philosophe russe V. V. Bibikhine : « En Russie la poésie porte le service de la pensée de manière plus juste que la philosophie. Par la littérature nous apprenons ce

qu'il advient de nous. C'est elle qui nomme notre lieu dans le monde et qui détermine l'avenir. »

Néanmoins il serait simpliste d'opposer ici la terre de la poésie au monde de la pensée. L'intuition de Heidegger, c'est que le foyer vivant de la Russie, malgré le bolchevisme, échappe à ce qu'il appelle Europe, à savoir le concept historico-technique et planétaire de la domination uniforme propre à l'organisation technique. La Russie a ainsi une plus grande possibilité que les pays européens de retrouver le fil du dialogue hespérique. « J'ai des raisons valables de croire que la Russie sera peut-être un jour le pays où l'on comprendra vraiment ce que j'ai voulu dire dans *Sein und Zeit* », dit-il un jour à Jean Beaufret (voir Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 198).

Lorsque Heidegger évoque la pensée *mondiale* ou plutôt la pensée *mondante* des Allemands, lorsque dans la lettre à son épouse il évoque ce dont il « a la charge », il fait clairement référence à la question primordiale de la destination et de la définition de l'Occident. Qu'est-ce en effet que l'Occident ? :

> L'« Occident » *[Abendland]*, éprouvé à l'aune de l'histoire de l'estre, est le pays du soir *[das Land des Abends]* qui prépare la nuit à partir de laquelle le jour du commencement plus initial adviendrait en son avenance [GA 71, 95].

Jusqu'à présent les hommes d'Occident n'ont pas été à la hauteur de cette tâche préparatoire – peut-être précisément parce qu'ils n'ont pas su accueillir de manière créatrice l'Orient – la russité.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – M. Torga, *L'universel, c'est le local moins les murs*, trad. Cl. Cayron, Bordeaux, 1986. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Allemand. Bibikhine. Communisme. Dostoïevski. Europe. Frank. Gorki. *Heimat*. Lénine. Occident. Terre. Tolstoï. Zvétaieva.

Rythme

Dans les *Lois*, Platon dit que les hommes sont les seuls de tous les êtres vivants à connaître le « sentiment du rythme et de l'harmonie » (*« aïsthèsis rhusmou kai harmonias »*, 672d), que traduisent le chant et la danse. Qu'est-ce que le rythme d'un chant, d'une danse ?

Nous comprenons le rythme en rapport au temps. Mais le sens de ce rapport nous échappe paradoxalement quand, voyant dans la danse et le chant des processus temporels parmi d'autres, nous nous contentons de constater qu'ils « suivent » un rythme. Nous concevons alors le rythme comme la répétition d'une structure s'imposant à un « flux » temporel. Une étymologie ancienne relie bien le grec *rhusmos* à *rhéô*, donc à la notion d'écoulement.

Pourtant, dans un court passage d'*Acheminement vers la parole*, évoquant le « rythme magnifique » d'un poème de Stefan George, Heidegger précise :

> Rythme, ῥυσμός, [...] ne veut pas dire flux mais bien jointure *[Fügung]* [p. 215 ; GA 12, 217].

En congédiant l'étymologie traditionnellement admise, Heidegger se libère de l'assignation non pensée du rythme à la représentation d'un « processus » temporel ; mais aussi de la définition platonicienne du rythme comme « ordre du mouvement », où se reconnaît l'opposition entre le « flux » du devenir et la permanence de la forme qui constitue la base de cette représentation. Alors devient visible ce qui, dans le passage des *Lois*, est déjà disjoint par le dualisme platonicien : la façon dont le rythme habite de manière insigne non seulement le chant et la danse, mais toute parole, tout geste humain.

Pour saisir quel sens Heidegger donne au rythme, il suffit d'écouter un peintre comme Matisse : un tableau réussi, dit-il, est une « condensation de rythmes contrôlés » (*Écrits et propos sur l'art*, p. 132), chaque élément entrant dans une unité de résonance avec les autres, et se trouvant ainsi porté à une plus haute intensité. Il y a rythme quand prend forme une unité concertante où toutes les choses présentes viennent jouer dans un ordonnancement propre et forment l'intégrité d'un *monde*. Dans l'œuvre d'art, plus intensément tout se répond, plus l'œuvre n'est *que* rythme. Or la possibilité de répondre à cette unité concertante est ce qui, d'une manière certes moins concertée que dans l'œuvre ou le poème, donne à tout geste et toute parole humaine sa tenue et sa tonalité : elle n'est autre que la possibilité qui porte l'existence humaine, d'*être le là* où toutes choses

viennent à la présence. Répondre à ce qui a lieu et s'y accorder : voilà ce qui tient notre existence. C'est pourquoi Heidegger cite parfois l'injonction que contient un fragment d'Archiloque : « Apprends quel est le rythme qui tient les hommes. » Dans le texte qu'il consacre à Rimbaud (GA 13, 227), il traduit ce fragment en donnant, pour *rhuthmos*, *Ver-hältnis*, littéralement « rapport » : entendons, le maintien de cette dimension ouverte où le monde se déploie en rapports consonnants.

En interprétant le rythme comme *Fügung* et *Verhältnis*, Heidegger ne tourne le dos qu'en apparence à la signification temporelle du rythme. Car ce qui tient les hommes et donne à leur vie son allure singulière est cette possibilité, à chaque fois nouvelle, de répondre en s'accordant, autrement dit d'être *présents* ; mais aussi et du même coup, d'être toujours en instance de perdre l'unisson en quoi consiste tout présent véritable, de se désaccorder. Dans *Être et temps*, c'est au ras de la quotidienneté qu'est ressaisie cette allure, alternativement liée et déliée, sans cesse passant de la tension au relâchement, que Heidegger nomme temporellité. Alors pour la première fois s'entend en philosophie la rythmique singulière qui tient l'existence humaine.

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – H. Matisse, *Écrits et propos sur l'art*, D. Fourcade (éd.), Paris, Hermann, 1989.

→ Archiloque. Georgiades. Orff. Rapport.

S

Saint-Exupéry, Antoine de (1900-1944)

La parole, écrit Heidegger à la première page de *La Lettre sur l'humanisme*, est la « maison de l'être ». Cette phrase qui continue de faire ricaner les imbéciles a d'emblée trouvé un écho auprès des poètes. E. E. Cummings, dans la seconde de ses *Six inconférences*, met directement en rapport la maison où il est né et la poésie :

> Si la poésie était quelque chose – comme de larguer une bombe atomique – à la portée de n'importe qui, tout le monde pourrait devenir poète à la simple condition de faire ce quelque chose ; quelles qu'en puissent être ou non les conséquences. Mais (c'est ainsi) la poésie relève de l'être et non du faire. Si vous vous sentez, même de loin, une vocation de poète [...], il faut que vous quittiez l'univers mesurable du faire pour entrer dans l'incommensurable maison de l'être [p. 30].

Rien d'étonnant alors à ce que le chemin de Heidegger croise aussi celui de Saint-Exupéry dont l'œuvre culmine avec ce grand « poème » de l'inutilité propre à toute fondation qu'est *Citadelle* : « Car j'ai découvert une grande vérité. À savoir que les hommes habitent, et que le sens des choses change pour eux selon le sens de la maison » (chap. iii). « Il faut créer », demande le poète. Soit – mais comment l'entendre ? « Créer, c'est créer l'être et toute création est inexprimable. » Il est donc essentiellement inutile de créer *quelque chose* :

> C'est le poids des choses qu'il faut changer. Or cet acte est poème ou pétrissement du sculpteur ou cantique. [...] Je te le dis : toute image forte devient. Ne te préoccupe point d'abord des calculs, des textes de lois et des inventions. N'invente point une cité future, car celle-là qui naîtra ne saurait point lui ressembler. *Fonde l'amour des tours qui dominent les sables*.

À l'occasion d'un hommage qu'il rend en 1960 à son ami Ludwig von Ficker (GA 16, § 233), Heidegger improvise un commentaire de la dernière phrase citée, tirée du chapitre lxxii de *Citadelle*. Le propre du désert *(Wüste)*, dont les sables sont ici l'emblème, est de s'étendre et, à force de désolation et de déracinement, d'instaurer le règne de la désertation ou dévastation *(Verwüstung)*. Or, « plus inquiétante que la destruction est la dévastation », explique Heidegger. Face à ce péril, Saint-Exupéry en appelle à la fondation de l'amour, fondation à même l'être, ce qu'il arrive à

Heidegger d'appeler fondation hors-fond et que ce jour-là, devant l'ami, il interprète en ces termes :

> Aimer c'est laisser être en un sens très profond à la mesure duquel laisser être appelle être à aître. Fonder l'amour qui laisse être le déploiement d'aître et qui, selon le mot cité, est l'amour des tours d'où descend la rumeur du silence, l'instaurer et en faire don, surpasse les prouesses de la science et toute action.

De passage à Lyon à la fin des années 1960, Heidegger était tombé par hasard sur la *maison* natale de Saint-Exupéry (lors d'une promenade du côté de la place Bellecour) et avait visiblement marqué son intérêt.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – E. E. Cummings, *Six inconférences*, trad. J. Demarcq, Sauve, Clémence Hiver, 2000. – A. de Saint-Exupéry, *Citadelles*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972.

Bibliographie – Le texte de l'hommage à Ficker a été traduit en français dans la revue roumaine *Prodromos*, n° 8-9, mars 1968.

→ Amour. Dévastation. Ficker. Poésie. Salomon.

Saint-John Perse (1887-1975)

Saint-John Perse écrit le 1er août 1949 à Paul Claudel : « Est-il besoin de vous dire jusqu'à quel point m'écœure toute philosophie ''existentialiste'' ? » Mais ce n'est pas en de tels termes qu'il évoque la figure de Martin Heidegger. Plusieurs témoignages, dont celui de Tomás Eloy Martínez (dans *Lugar común la muerte*), nous montrent au contraire un poète attentif à la pensée du philosophe. « Avez-vous lu *Introduction à la métaphysique* ? », demande Saint-John Perse à son visiteur argentin. Et il lui confie que l'interrogation de Heidegger lui semble très proche de ce à quoi s'*aventure* (c'est son mot) toute poésie.

Qui est Saint-John Perse ? Dans une lettre d'avril 1911 à Léon-Paul Fargue, Valery Larbaud trace, le jour même où il le voit pour la première fois, un clairvoyant portrait du poète en « grand jeune homme au teint clair, à la figure grande ». L'essentiel se résume dans la phrase : « Son seul maître est *Pindare*, dont la strophe le satisfait pleinement. »

Des années plus tard, l'hommage de Saint-John Perse à Léon-Paul Fargue consigne : « Il fut passionnément poète, et tout entier poète, au

poème joint, pour qui l'usurpation poétique s'exerce fort au-delà des espaces de raison. » (« Usurpation », au sens original d'une violence, certes, mais qui est ce *ravissement* par lequel, seul, peut être conquis ce qui autrement ne fait toujours que s'échapper.)

« En réalité il n'y a pas des poètes, mais un poète, toujours le même depuis le commencement du monde et jusqu'à sa fin. » C'est Marina Zvétaieva qui parle. La même qui écrit vers 1925 : « Je ne suis pas un philosophe. Je suis un poète qui sait aussi penser » (lettre à Dimitri Chakhovskoï, le 30 décembre 1925).

Savoir penser rend capable de discerner ce qui, au-delà de toutes les discordances, apparente musique et pensée. Heidegger aimait souligner que Hölderlin évoque ces deux qui « habitent proches sur les monts les plus séparés ». Quant à lui, Saint-John Perse murmure :

> L'Être, comme dit Heidegger, est une réalité qui se dissipe, un oiseau qui s'envole si vite qu'on peut à peine le suivre du regard.

François Fédier.

Ouvrage cité – T. E. Martínez, *Lugar común la muerte*, Caracas, Monte Avila Editores, 1979.

→ Pindare. Zvétaieva.

Salomon (848 av. J.-C. – 796 av. J.-C.)

Au numéro 47 du Rötebuckweg, sur le linteau de la porte de la maison de Heidegger à Zähringen (Fribourg), est inscrite la phrase suivante : *« Behüte dein Herz mit allem Fleiß, /denn daraus gehet das Leben. »* Il s'agit d'un verset de la Bible, de l'un des Proverbes ou Exemples (A. Chouraqui) du roi Salomon (4, 23) – dans la traduction de Lemaître de Sacy :

> Appliquez-vous avec tout le soin possible à la garde de votre cœur, parce qu'il est la source de la vie.

Ce verset, qu'Elfride Heidegger fit inscrire, son mari l'observa non seulement comme principe de vie, mais en fit la pierre angulaire de toute herméneutique (la vie du sens ne jaillit que si on met tout son cœur dans la lecture) et le foyer du travail philosophique. Peu de philosophes nous auront

appris comme Martin Heidegger qu'il n'y a de travail de la pensée que dans l'amour qui vient du cœur :

> La philosophie est l'amour du savoir. [...]
> Qu'aime le savoir ? Il aime l'estre dans le venir de son mouvement qui fait retour en l'avenance. Mais l'amour est le laisser-être recueilli en l'acquiescence de l'écoute qui trouve à même soi son appartenance dans le commencement de la pauvreté, laquelle prépare l'estre à ce qu'il a en propre.
> L'amour du savoir est le laisser-être recueilli en l'acquiescence de la pensée qui garde mémoire. Cette pensée garde sauve la Dite en laquelle se déclôt la vérité de l'estre – elle garde sauve le savoir [« *Die Dichtung* / Φιλοσοφία – Ποίησις / *Das Gespräch* », *Études heideggeriennes*, nº 19, p. 26].

Hadrien France-Lanord.

→ Amour. Heidegger (E.). Saint-Exupéry.

Sappho (fin du VIIe siècle av. J.-C.)

Les incendies des bibliothèques d'Alexandrie et de Pergame puis les autodafés du XIe siècle ont épargné quelques hymnes et une mosaïque de fragments de celle qui fit don à la Grèce d'un lyrisme plus intime que la fulgurance de Pindare et plus précieux que celui d'Alcée, son contemporain, puis d'Anacréon. Qu'il nous reste assez peu de ses onze à douze mille vers n'a pas empêché Heidegger d'apprécier Sappho. S'il existait dans le *Supplementum Lyricum* de Diehl, paru à Bonn en 1917, des pages dévolues à ses vers, la nouvelle édition de son *Anthologia lyrica*, *IV*, parut chez Teubner en 1923. Il est donc probable que Heidegger rencontra Sappho dès la période de Marbourg (1923-1928) où il fut à l'initiative d'un cercle restreint d'étude des textes grecs *(Graeca)* avec Bultmann, Hartmann, Friedländer, Jacobsthal, archéologue, et Hans von Soden, historien de l'Église. Heidegger, en 1935, dans *Introduction à la métaphysique*, prend appui sur un fragment de Sappho pour dire que l'apparaître, loin d'être une apparence trompeuse, est une manifestation de l'être :

> Les astres autour de la belle lune
> cachent et dérobent leur radieux visage *[eïdos]*
> quand dans son plein elle fait resplendir la terre
> lune d'argent.

Par ailleurs, la troisième strophe de l'hymne à Aphrodite de la « plus grande des lyriques d'Occident » clôt la conférence de Bühlerhöhe du 24 février 1951 consacrée à l'écoute de la poésie (trad. F. Fédier, *Exercices de la patience*, n° 3/4, p. 147).

Sappho est mentionnée en 1952, dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* :

> Pour nous la poésie appartient depuis longtemps à la littérature [...]. Et pourtant Homère, Sappho, Pindare, Sophocle, est-ce de la littérature ? Non [GA 8, 139].

La poésie chante, elle est modulation rythmique de la parole : il serait incongru de la tenir pour de l'écrit destiné à être lu. Le vers grec chante avant que les accords de la lyre ne lui soient joints car les syllabes, brèves ou longues, donnent lieu à une cantillation. En outre, le mot même de « musique », à l'origine, n'est pas un substantif mais un adjectif qualifiant ce qui a trait aux divines Muses c'est-à-dire à l'ensemble du savoir de l'homme éduqué qui, en toute proximité au divin, saura « chanter et danser en beauté » (Platon, *Lois*, 654 b7). Comme c'est à partir de Lesbos que l'art du citharède s'est répandu dans toute la Grèce, les vers y témoignent du plus ancien état de la métrique et le vers de Sappho a ceci d'exceptionnel, dans une poésie généralement accentuée, que le nombre de syllabes qui le composent est fixe. Cette rigoureuse économie rythmique n'empêche pas Sappho de prêter à sa langue éolienne un ton nouveau. Ici comme ailleurs, l'audace naît de la contrainte. « Rien n'est plus beau, dit l'un, qu'une imposante armée / l'autre rien plus beau qu'une escadre en plein vent / rien n'est plus beau que l'aimé(e) », écrit-elle, rompant ainsi avec le propos épique. En prêtresse d'Aphrodite, Sappho chante le désir comme fond sacré de l'homme soumis à la splendeur du paraître et exposé, par la blessure d'amour, à sa finitude. Radicale, en effet, Sappho n'envisage pas l'immortalité mais demande que l'on se souvienne. Comme la lune qui reçoit sa lumière du soleil en son absentement nocturne, c'est de l'absence de l'aimée que Sappho reçoit la vérité d'être et c'est pourquoi, en 1957, dans « La parole dans le poème », Heidegger, évoquant « la Sélénienne » (GA 12, 44-45), peut, sans transition, passer de Trakl à Sappho.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – *Exercices de la patience*, n° 3/4 *(Heidegger)*, Obsidiane, 1982.

→ Poésie grecque.

Sartre, Jean-Paul (1905-1980)

Dans *À la rencontre de Heidegger*, Frédéric de Towarnicki rapporte qu'il tenta d'organiser, en 1945, une entrevue entre Sartre et Heidegger ; hélas la confusion qui régnait alors au bureau des affaires allemandes fit échouer son projet (*À la rencontre de Heidegger*, p. 79 s.). Déçu, il insista auprès de Heidegger pour qu'il écrive une lettre à Sartre. Cette lettre est un document précieux (*ibid.*, p. 83-85). Heidegger y évoque *L'Être et le Néant* en des termes chaleureux : « Pour la première fois, je rencontre un penseur indépendant, qui a fait à fond l'expérience du domaine à partir duquel je pense. Votre livre fait montre d'une compréhension immédiate de ma philosophie, telle que je ne l'ai pas encore rencontrée. »

Tout en exprimant son accord avec Sartre sur quelques points (la critique de l'« être-avec », « votre insistance sur l'être pour autrui » et « votre critique de mon explication de la mort »), Heidegger formule ensuite un double rappel : soulignant qu'*Être et temps* a été écrit vingt ans auparavant, il précise d'abord que la question décisive, « celle que je n'ai qu'effleurée dans *De l'essence du fondement (Vom Wesen des Grundes)*, n'y est encore pas du tout déployée » – ce qui est à la fois prendre acte de la lecture sartrienne et s'en démarquer : aussi pertinente soit-elle, elle ne peut être qu'en retard sur le chemin de pensée parcouru depuis ces textes : « Je vois à présent beaucoup de choses plus clairement et plus simplement ; beaucoup de malentendus pourront être levés. » Heidegger indique ensuite que ce qui est en jeu n'est pas uniquement l'histoire singulière de telle ou telle philosophie, mais bien plutôt l'historialité essentielle de la pensée, « le commencement de la pensée occidentale, laquelle se trouve jusqu'à ce jour entièrement recouverte par la domination du platonisme » – et sur ce point il en appelle à un dialogue avec Sartre :

> J'ai l'intention de m'exprimer à propos de quelques questions essentielles, pour parvenir avec vous à mettre la pensée en état d'être éprouvée elle-même comme un événement fondamental de l'histoire – ce qui placerait l'homme d'aujourd'hui dans un rapport original à l'être.

Ce dialogue, on le sait, n'a jamais eu lieu. Il est clair pourtant que la lecture de Heidegger a bien eu, pour Sartre aussi, le sens d'une rencontre, une rencontre décisive. Dès les *Carnets de la Drôle de guerre*, en février 1940, Sartre salue l'influence « providentielle » qu'a eue sur lui la pensée heideggerienne :

> Si j'essaie de me figurer ce que j'eusse fait de ma pensée sans ces outils, je suis pris de peur rétrospective. Que de temps j'ai gagné [*Carnet* XI, p. 466].

Cherchant, dans les mêmes pages, à comprendre cette « influence providentielle », Sartre décrit l'époque où s'est inaugurée la réception de Heidegger en France, réception dont il se découvre l'un des acteurs et dont à ses yeux la publication par Henry Corbin du volume intitulé : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, en mai 1938, constitue un tournant décisif (le volume rassemblait la conférence éponyme de 1929 et d'autres textes, dont *De l'être-essentiel d'un fondement ou raison – Vom Wesen des Grundes*).

Sartre, comme le public cultivé qui s'intéressait alors à la phénoménologie, avait pu découvrir, avant 1938, quelques textes de Heidegger, à commencer par la première traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, publiée par Henry Corbin en juin 1931, dans le numéro 8 de la revue *Bifur* (un numéro dans lequel on trouve aussi l'un des premiers textes de Sartre qui aient été publiés, « Légende de la vérité ») ; de cette traduction, que d'ailleurs Corbin ne republiera pas, Sartre note, en 1940, qu'il l'avait lue « sans comprendre ». Sartre avait étudié aussi, sans doute, quelques-uns des rares ouvrages en français évoquant Heidegger dans les années 1930, notamment *Vers le concret*, de Jean Wahl, paru en 1932, ou encore les volumes des *Recherches philosophiques*, dont le numéro 1 est daté de 1931-1932 et comprend une première traduction de *Vom Wesen des Grundes* par A. Bessey, sous le titre : « De la nature de la cause ». Enfin l'on sait par le même passage des *Carnets* que Sartre avait acheté *Sein und Zeit* à Berlin en décembre 1933, mais qu'il ne put en lire plus de cinquante pages (*ibid.*, p. 467). De fait, comme le dit Sartre, si ses quelques lectures éparses rendent compréhensible qu'il se sente « complice responsable » de l'élan de curiosité né en France autour de Heidegger dans les années 1930, elles ne suffirent pas à faire de lui un *lecteur* de Heidegger : il n'était pas « mûr pour comprendre Heidegger » : « je ne *pouvais* pas étudier Heidegger plus tôt que je l'ai fait » (*ibid.*, p. 468-469).

Sartre écrit qu'il lui fallut d'abord étudier Husserl, « épuiser Husserl » : « quatre ans », de 1933 à 1937, durant lesquels il découvrit la phénoménologie, s'attacha à philosopher *avec* elle (sur l'image, l'émotion) et de plus en plus *contre* elle. L'une de ses principales critiques, on le sait, concerne l'affirmation des *Ideen I* selon laquelle la réduction phénoménologique ne peut s'opérer sans que demeure, en dehors d'elle, un

résidu, un « moi pur », élément nécessaire à toute *cogitatio* qui ne saurait, pour cela même, être mis « hors circuit ». Sartre fit paraître ces critiques en 1936, dans « La Transcendance de l'ego » (*Recherches philosophiques*, n° 6) – un article qui le conduisit, avant même d'avoir lu Heidegger, à « effleurer » des thématiques très proches de la critique heideggerienne de Husserl ; pourquoi, demandait Sartre, conserver un ego transcendantal sous l'ego empirique, pourquoi ne pas penser plutôt un champ transcendantal « impersonnel, ou, si l'on préfère, ''prépersonnel'' », « sans je » ? Pourquoi ne pas poser que la « conscience transcendantale » est une « spontanéité impersonnelle » ?

Il est certain que ces questions participèrent du mouvement qui amena Sartre, en 1939, à lire enfin *Être et temps* (une lecture qu'il approfondira de façon décisive au camp de prisonniers, de juin 1940 à mars 1941, comme il le raconte à Simone de Beauvoir – « Entretiens avec Jean-Paul Sartre », dans S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, p. 246-247). Une lecture « providentiellement » encouragée, on l'a dit, par la parution de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et inévitablement animée de toutes les tensions nées des questions posées à Husserl. Ces tensions étaient déjà perceptibles dans l'article paru en janvier 1939 sous le titre : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». Un texte de transition, composite, écrit en août 1938 (voir la lettre à Jean Paulhan du 1er août 1938 publiée en annexe de l'édition récente de *Situations I*) ; un texte qui témoigne de la place que Sartre accordera toujours à la théorie husserlienne de l'intentionnalité, mais aussi d'une attention à la transcendance, à l'être-au-monde, explicitement référée à Heidegger. Se devine en ces lignes une tentative paradoxale : rendre hommage à Husserl... en faisant l'éloge de la lecture heideggerienne de la transcendance :

> La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet « être-dans » au sens de mouvement. Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience et pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volet clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité » [*Situations I*, p. 39-40].

S'entend ici un double désaccord ; désaccord avec Husserl, qui n'aurait pas accepté la radicalisation et l'ontologisation du thème de la transcendance opérées par Sartre – désaccord avec Heidegger, qui

n’acceptera pas le maintien de la notion de conscience au sein d’une lecture de la transcendance.

Sartre n’ignore rien de ces deux écarts : tout le projet de *L’Être et le néant* en sera la reprise et l’approfondissement : il s’agira alors, en réinterprétant le mouvement qu’est l’intentionnalité, de conduire une enquête ontologique et existentiale sur l’être de la conscience – être « en question dans son être » puisqu’il naît « porté sur un être qu’il n’est pas » –, sans l’ancrer sur un ego transcendantal, mais sans non plus suivre jusqu’à ses conclusions la lecture heideggerienne de la transcendance. La position de *L’Être et le Néant* peut se comprendre à partir des analyses de *Qu’est-ce que la métaphysique ?* : là où Heidegger écrit que « l’Être lui-même est *fini* dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance de la réalité-humaine qui, dans le *Néant*, émerge hors de l’existant » (trad. Corbin), Sartre, tout en reprenant la thématique du dépassement comme mouvement constitutif de l’être au monde, estime qu’il faut penser le néant non comme un « vide indifférencié », mais en tant qu’il est « au sein même de l’être », « comme un ver » : pour Sartre, si l’on pose que le *Dasein* est hors de soi, dans le monde, alors il faut poser, aussi, *qu’il n’est pas ce qu’il est* : qu’il porte *en lui* le néant ; et penser l’inscription du néant dans l’être, c’est penser, comme « être négatif », l’être de la conscience.

Ainsi, pour reconnaître le néant au sein de la réalité humaine, il faut partir de l’être au monde comme conscience, c’est-à-dire comme rapport intentionnel, et justement au sens où ce rapport est indissociable d’une *négation déterminée* : la conscience est cet être qui, se faisant déterminer en son être par un être qu’il n’est pas, est par là même rongé de néant, « fondement de soi comme défaut d’être » – et, ainsi, liberté. Sartre en somme comprend fort bien que Heidegger veuille échapper aux apories nées des philosophies de la conscience : mais à ses yeux Heidegger lie de façon équivoque néant et transcendance, et, en posant au fondement de la néantisation un néant qui n’est pas soutenu par l’être, se trouve condamné à voir se « dissiper » ce néant, à « retomber » sur l’opacité de l’être. C’est cette « retombée » que Sartre dénonce lorsqu’il affirme que « le caractère ek-statique de la réalité humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s’il ne surgit de la conscience d’ek-stase ». Il faut donc « partir du cogito » si l’on veut « en sortir » pour penser le caractère ek-statique de l’être au monde – ce qui signifie qu’on ne peut partir du cogito sans en faire... un point de départ.

Toute la question est celle de la pertinence de ce départ. En 1945, Heidegger entendait peut-être encore en ces lignes l'écho de certaines des questions qu'il avait posées à Husserl, mais il ne pouvait manquer d'y reconnaître, en outre, qu'il était engagé dans un tout autre chemin. La différence sera évoquée par Heidegger en 1947, dans la *Lettre sur l'humanisme*. Un extrait du texte parut d'abord dans le numéro 63 de la revue *Fontaine*, précédé d'un texte de Jean Beaufret intitulé : « Heidegger et le problème de la vérité ». Dans la droite ligne de la lettre de Heidegger, Beaufret critiquait Sartre :

> Partir comme Heidegger du *Dasein* n'est [...] en aucune façon refuser la conscience, ou, comme dit Sartre, « éviter » le cogito. C'est, au contraire, dégager et faire paraître la condition déjà présupposée dans l'implicite partout où il y a réellement conscience, c'est-à-dire partout où *conscience* est autre chose qu'un mot jeté dans le débat. Ce que signifie le *Dasein*, c'est qu'au principe même de ce que l'on nomme conscience, les coordonnées qui permettent à l'évidence naïve le repérage de l'existant sont destituées de toute possibilité d'emploi [*De l'existentialisme à Heidegger*, p. 89].

Ce passage témoigne de la position de Heidegger mais aussi de la vivacité du débat qui s'était progressivement installé en France, dans l'immédiat après-guerre, autour de l'existentialisme. Un débat avivé par la conférence prononcée par Sartre en 1945, et publiée peu après sous le titre : « L'existentialisme est un humanisme ». Il est certain, à reprendre ces textes, que l'affaire fut mal engagée, « conscience » étant pour Sartre tout autre chose qu'« un mot jeté dans le débat », mais un concept décisif qui ne saurait être identifié à celui de « sujet » – ce que la formule célèbre de la conférence (« L'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, [...] il faut partir de la subjectivité »), il est vrai, ne permettait guère de comprendre (Sartre ne se gêna d'ailleurs pas pour déclarer ensuite, à plusieurs reprises, qu'il trouvait sa conférence « mauvaise »).

On sait le sort que Heidegger fit à ce que Jean Beaufret nommait la « boutade » sartrienne : *La Lettre sur l'humanisme* répondit simplement que le « renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique ». C'était, certes, rompre définitivement avec la proposition sartrienne ; mais de la même façon que la *Lettre* de Heidegger ne saurait être résumée à cette « contre-formule », il ne faudrait pas négliger les quelques passages où Heidegger y évoque Sartre : Heidegger y reconnaît notamment que la difficulté qu'il y a à comprendre le chemin dans lequel il est engagé tient en grande partie au fait que les textes où ce chemin

s'explicite ne sont pas publiés, ou publiés de façon différée. Nul doute que la confrontation avec Sartre aura été, à chaque fois, une occasion pour Heidegger de méditer sur le devenir et la réception de son œuvre.

Reste que Sartre et Heidegger étaient désormais engagés dans des voies distinctes ; une entrevue eut bien lieu, en décembre 1952, mais elle n'eut rien d'une rencontre. Sartre, qui « flairera » toujours dans la pensée de l'« ouverture à l'être » une « aliénation », comme il le dira plus tard, accentuait dès alors le mouvement qui allait le conduire à interroger toujours davantage le matérialisme ; il venait en outre de se rapprocher du PCF. Heidegger, de son côté, délaissant tout engagement politique de forme conventionnelle, conduisait toujours plus résolument sa remise en cause de l'entente courante de la pensée : « Depuis des siècles, l'homme a sans doute trop agi et pensé trop peu. » En un sens, l'incompréhension était à son comble. On ne sait au juste ce dont parlèrent les deux hommes ; mais ils durent s'étonner, sans doute, des écarts qui tout à la fois rendent possible et contrarient les jeux de nos rencontres.

Jean Bourgault.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986. – S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987. – J.-P. Sartre, *Situations I*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, 2010 ; *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Agir. Engagement. Existence. Existentialisme. Humanisme. Husserl. Kuki. Sexualité. Towarnicki. Transcendance.

Saut

Der Sprung

Le « saut », qui donne son nom à la troisième des six fugues des *Apports à la philosophie*, est un terme central par lequel Heidegger pense le mouvement de la pensée qui va droit à la question de l'être, qui par conséquent se défait des habitudes de la tradition métaphysique. Le saut n'est pas une étape préliminaire, mais le mouvement avec lequel s'ouvre la

dimension où la pensée est elle-même : en mouvement vers ce qui est à penser. Le mot latin *saltus*, « saut », vient de *saltare*, « danser », tout comme *saltzon*, vieux verbe allemand issu du latin. Le dictionnaire Grimm indique que l'ancienne expression : *« tantzen und springen »*, réunit de façon « tautologique » les verbes « sauter » et « danser ». Le saut est ainsi l'allure de la pensée accordée au rythme de la venue de l'être, mais il indique aussi un franchissement. Ce saut ne renvoie cependant pas au déplacement vers un autre lieu, ni à une performance de la pensée qui atteindrait des sphères lointaines. Le saut assure un passage, qui, toutefois, n'a rien de comparable à celui de la connaissance qui commence « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés » (Descartes, *Discours de la méthode*, deuxième partie).

La pensée de l'être comme tel ne peut plus à aucun moment suivre un mouvement graduel ou dialectique qui suppose la référence à des représentations. Le saut est résolution à assumer, et donc à penser l'entente de l'être propre à tout Dasein, entente qui, si native soit-elle, n'a pas encore été éveillée comme telle. Le saut correspond en ce sens au réveil par lequel la pensée sort de son sommeil métaphysique au sein des déterminations de l'être comme fondement. Ainsi le saut ne délaisse pas la métaphysique, qui bat son plein avec l'accomplissement des Temps nouveaux où nous nous trouvons de toute façon, que nous le voulions ou non. Au contraire, le saut est saut au cœur de la pensée où se réveille l'entente de l'être à partir de laquelle la métaphysique pense à son insu. Par le saut, la pensée revient à ce qui lui donne à penser, l'être, qui s'est déjà annoncé dans la métaphysique et dont le signalement a sans cesse d'emblée été recouvert comme fondement – c'est-à-dire comme étant suprême duquel tout le reste tire son étantité. Le saut va au cœur de la métaphysique pour la penser autrement et l'aborde à partir de ce qui ne lui est pas visible :

> Or, depuis l'aube de la pensée occidentale, l'être a été abordé comme le fond où tout étant comme tel est fondé.
> Ce saut, qui nous fait quitter le fond, où nous fait-il retomber ? Saute-t-il dans un abîme ? Oui, certes, aussi longtemps que nous nous bornons à nous représenter le saut, ce que nous faisons dans la perspective métaphysique. Non, si nous sautons vraiment et si nous nous en remettons à cet engagement. Aller où ? Là où nous sommes déjà admis : dans l'appartenance à l'être [*Identité et différence*, GA 11, 41 ; *Questions i*, p. 266. Sur le rapport entre le saut et cette appartenance pensée comme *Ereignis*, voir aussi GA 65, 227, 235].

L’appartenance de l’homme et de l’être n’est pas vue par la métaphysique qui méconnaît ce rapport en se fixant sur l’identité de l’être comme fondement. Cependant, les déterminations métaphysiques de l’être comme étant suprême sont l’écho lointain d’un appel de l’être auquel il n’est pas répondu comme tel. Dans le saut, la pensée s’apprête à penser la métaphysique à partir de la question de l’être. C’est pourquoi il ne s’agit pas d’établir la liste des déterminations de l’être comme fondement : cette manière technique d’aborder l’histoire de la philosophie est elle-même une retombée de la métaphysique. Au contraire, il s’agit de suivre la façon dont l’être s’allégit et se dispense au sein même de la métaphysique ; cela revient à aborder chaque pensée métaphysique en s’expliquant avec elle et en demandant : d’où provient la détermination de l’être ? Le saut amène ainsi à prendre connaissance de la métaphysique, à mieux y être, en pensant la façon dont elle-même se trouve prise dans la dispensation de l’être : « Saut étrange qui semble bien nous révéler que nous ne nous arrêtons pas encore suffisamment là où en vérité nous sommes déjà » (GA 11, 42 ; *Questions i*, p. 267).

Le saut est l’allure que prend la pensée en ce qu’elle pense autrement : en étant portée par ce qui vient à sourdre cependant qu’elle se met à l’écoute de l’être, par l’être tel qu’il fait montre de lui-même. Le mot « saut » *(Sprung)* est à entendre dans son rapport au verbe *entspringen* : « jaillir », « prendre sa source », provenir, dans la mesure où c’est en direction de l’être que le saut prend sa source dans le rapport à l’être comme tel. Il est donc d’emblée ouverture à une pensée autre, par laquelle est repris ce qui a fait le commencement grec. Or, tout commencement est lui-même un saut (GA 5, 64 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 86). Le commencement grec implique un saut dans la mesure où les Grecs ont été saisis par la manière dont l’être se manifeste et entre en présence et où ils ont posé de manière inouïe la question de l’être : ce saut en direction de l’être par-delà les étants particuliers a été orienté en direction de l’être comme présence constante. C’est le saut qu’est le commencement grec qui a ouvert la voie à la pensée métaphysique du fondement, et la question de l’être, telle qu’elle a été inaugurée par les Grecs, a quant à elle déjà été un saut en direction de l’étant suprême. Mais le saut auquel s’engage la pensée autre est une reprise de ce qui a été délaissé par le commencement grec et, ainsi, est ouverture à un *commencement autre* : acquiescement à être saisi par l’être de manière

plus jaillissante et originelle (*ur-sprüng-licher* – voir GA 10, 88-89 ; *Le Principe de raison*, p. 146).

Le saut est cet « engagement par et pour l'être » dont parle Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*. C'est l'engagement de la pensée investie par l'être : elle est appelée à le suivre tel qu'il la porte en la saisissant, à lui correspondre comme il convient en l'accueillant dans son dire – c'est pourquoi le saut vibre de la tonalité de la retenue et n'a rien d'un assaut téméraire et aveugle (GA 65, 35). Au contraire, parce qu'il est déjà engagement par et pour l'être, le saut n'est à aucun moment pure et simple performance de la pensée : l'être lui-même, écrit Heidegger pour nommer le mouvement de l'*Ereignis*, « touche une pensée, la porte au cœur du saut à travers lequel elle prend sa source dans l'être lui-même pour ainsi répondre à l'être comme tel en lui correspondant » (*Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? »*, GA 9, 368 ; *Questions i*, p. 27).

Adéline Froidecourt.

→ Abîme. *Apports à la philosophie*. Autre commencement. *Ereignis*. Jeu de passe. Origine. Retenue. Transition.

Savoir

À contre-courant de toutes les tendances de la philosophie contemporaine, Heidegger ne développe aucune théorie du savoir : sa propre pensée imposera bien au contraire une profonde remise en cause de toutes les catégories élaborées par la « théorie de la connaissance ». Heidegger comprend en effet le savoir avant tout comme une expérience – et à partir d'une expérience, celle qu'il lui est donné de faire lui-même, à titre de *Dasein* pris dans une situation historique déterminée. Précisément parce qu'elle lui paraît porteuse d'un renouvellement en profondeur du rapport au savoir, Heidegger se tourne vers la phénoménologie en tant que « possibilité », sur le chemin de laquelle il ne cesse de réinterroger le sens du savoir philosophique lui-même.

Heidegger envisage le savoir comme un certain mode d'accomplissement de l'existence : savoir est pour l'homme une façon d'exister, un mode d'être, y compris lorsque le savoir est « théorique ». En ce sens, l'*épistèmè* qui nomme le savoir grec peut être interprétée comme « se tenir debout face

à ce qui est en cause, tenir face à lui en le dominant et ainsi s'y entendre en tout ce qui le concerne [= σοφία] » : tenir bon face aux puissantes exigences de l'étant – tenue, donc, qui ne saurait se réduire à sa forme étroitement « scientifique ». Tout au contraire, « l'ἐπιστήμη régit de part en part l'entièreté du *Dasein* humain » (*De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, GA 34, 154) : être au monde, c'est « s'y entendre » d'une manière ou d'une autre. Dès lors, la « science », en tant qu'un mode particulier de cette entente, doit être pensée à titre de « concept existential », à partir du « projet » du *Dasein*, comme une « ontisation » de l'être circonscrite en un domaine déterminé.

Le rétrécissement moderne du savoir en science est en lui-même un événement qui doit être compris non seulement à partir de l'existence, mais du destin et de l'« aventure » européenne de l'être qui s'y joue. Car ce que nous tenons pour « la » science relève, en tant que phénomène « historial », d'une certaine entente du savoir faisant fond sur une entente de la vérité, c'est-à-dire sur une « position » à l'égard de l'être même – qui est en même temps toujours une réponse à la question : « *qui* est l'homme ? » (*La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 93). Une existence se comprenant comme « sujet » faisant face par voie de « représentation » à des « objets », dont elle peut s'enquérir dans leur totalité, peut obtenir une maîtrise complète de cet ensemble organisé en autant de « domaines de recherche » à travers lesquels s'accomplit la science moderne. Mais une telle science est-elle encore un *savoir*, au sens où celui-ci implique un certain rapport à l'être, et non seulement l'organisation productive de l'étant ?

Une telle question est en même temps celle du rapport contemporain de la philosophie aux sciences, puisque celles-ci explorent l'étant dont l'être est interrogé par celle-là. Or, Heidegger ne peut que constater, dans son activité d'enseignant notamment, que les savoirs scientifiques spécialisés sont victimes d'une dévitalisation qui porte la marque du déploiement de la technique en tant que « péril », dont ils sont non seulement « menacés » mais d'ores et déjà « dévastés ». Sans doute, comme en témoigne le *Discours de rectorat*, ses malheureuses tentatives universitaires sont-elles d'abord guidées par la volonté de conjurer un tel péril. Mais surtout, se découvre ici la tâche qui revient à la philosophie dans une telle situation historique : se faire le savoir du déploiement des sciences comme événement de l'être, découvrir le foyer des sciences dans la « puissance ».

C’est en ce sens que le « savoir » devient la seule façon possible de « se tenir » au sein du règne de la puissance dont participent les sciences (GA 69, 197-198). L’enjeu « historial » d’un tel savoir, et d’une telle articulation de la pensée aux sciences, est bien d’entrouvrir la possibilité d’« une science qui à l’avenir serait de nouveau un savoir » (GA 16, 349).

Guillaume Fagniez.

→ Rectorat. Science. Université. Weber.

Schadewaldt, Wolfgang Otto Bernhard (1900-1974)

Philologue classique, il devint collègue de Heidegger à Fribourg en 1929. En 1933, il y est nommé doyen de la faculté de Lettres après avoir contribué à l’élection de Heidegger au poste de recteur (voir O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*). Schadewaldt fut nommé ensuite à Leipzig (1934), puis à Berlin en 1941, et enfin à Tübingen en 1950. Il est célèbre pour ses études sur le monde antique et ses traductions d’Homère, de Pindare et de Sophocle. Il soutint le projet qu’eut Carl Orff de mettre en musique l’*Antigone* de Sophocle dans la traduction de Hölderlin, et il salua sa réalisation comme un « tournant destiné à faire époque » (Pöggeler, *Schicksal und Geschichte*). Il dédia à Heidegger sa traduction d’*Œdipe roi* (1955) et considère le penseur comme l’un de ceux qui, au XXe siècle, ont rouvert l’accès à la Grèce et aux présocratiques. Son propre rapport aux Grecs et à la parole éveilla chez Schadewaldt des questions qui le rapprochent de Heidegger. En 1947, il lui écrit :

> Les mots n’ont-ils de réalité que dans la poésie – je veux dire cette très rare poésie comme celle d’Homère ou de Shakespeare, où les mots, tout en étant prononcés, font entendre le silence, car en vérité ce ne sont pas des mots, mais des figures [*Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 215].

La question du statut propre à la parole poétique revient notamment dans son texte : « Das Wort der Dichtung : Mythos und Logos », essentiellement consacré à la poésie de Goethe. En 1946, il prit l’initiative de faire un « dictionnaire Goethe » dont il dirigea la rédaction. Peut-être est-ce à travers ses lectures de Heidegger que la technique, par la suite, est devenue pour le philologue une question, comme en témoigne notamment le texte :

Natur, Technik, Kunst, qui fait allusion à la conférence de Heidegger tenue en 1953 sur *La Question de la technique*.

Adéline Froidecourt.

Ouvrages cités – O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Munich, Karl Alber Verlag, 1992 ; *Schicksal und Geschichte*, Paderborn, Fink Verlag, 2004.

Bibliographie – W. Schadewaldt, *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur*, Zurich - Stuttgart, Artemis Verlag, 1970 ; « Pindars zehnte Nemeische Ode », *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, dans Coll., Pfullingen, G. Neske Verlag, 1959 ; « Amphibolie des Wortes », *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977 ; *Sappho. Welt und Dichtung. Dasein in der Liebe*, Potsdam, Eduard Stichnote Verlag, 1950.

→ Homère. Orff.

Schapiro, Meyer (1904-1996)

Né, d'origine juive, en Lituanie, Meyer Schapiro est arrivé à l'âge de trois ans aux États-Unis où il fit une éminente carrière d'historien de l'art à l'université de Columbia. Il fut aussi ami de Barnett Newman. En 1968, il a publié un article intitulé : « L'objet personnel, sujet de nature morte. À propos d'une notation de Heidegger sur Van Gogh » *(Style, artiste, société)*. À plusieurs égards, ce texte apparaît presque comme une caricature du travail d'historien de l'art, au sens où Heidegger remarque dans *L'Origine de l'œuvre d'art* :

> L'histoire de l'art transforme les œuvres en objets d'une recherche scientifique. Mais, au milieu de tout cet affairement, rencontrons-nous encore les œuvres ? [GA 5, 26 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 42.]

Voyons ce que dit Schapiro : en le sortant de son contexte, il s'en prend au passage de *L'Origine de l'œuvre d'art* où Heidegger évoque un tableau de Van Gogh, que, grâce à un échange épistolaire avec le penseur, Schapiro a pu identifier comme étant sans doute le numéro 255 du catalogue La Faille, *Vieilles chaussures*. À partir de cette identification, Schapiro objecte qu'il s'agit de chaussures de citadin et non de paysan, mais ce qui est à ses

yeux beaucoup plus grave est que Heidegger ignore que ces chaussures sont celles de Van Gogh lui-même. À l'aide de maints documents, Schapiro s'emploie donc à montrer que le sujet du tableau n'est autre qu'un *objet personnel* de Van Gogh, qui est, *une partie de lui-même*, de sorte que l'œuvre, aux yeux de l'historien de l'art, n'est finalement qu'une reproduction que Van Gogh aurait faite de ses chaussures en y exprimant sa subjectivité. À la question que pose Heidegger – « Croyons-nous vraiment que le tableau de Van Gogh copie une paire donnée de souliers de paysan, et que ce soit une œuvre parce qu'il y a réussi ? » –, Schapiro répond donc par l'affirmative, à ceci près que les souliers seraient ceux d'un citadin. Il reproche ainsi à Heidegger « une projection de l'imagerie personnelle qui se substitue à l'observation attentive de l'œuvre d'art » (*Style, artiste, société*, p. 354) – observation qui, en s'appuyant plus sur les nombreux documents convoqués par Schapiro que sur le tableau lui-même, permettrait d'établir en toute certitude que ces chaussures sont « une part d'un autoportrait », un morceau de la subjectivité de Vincent Van Gogh, de même que, comme l'écrit également Schapiro à propos de Cézanne :

> En peignant des pommes il pouvait, grâce à leurs couleurs et à leurs dispositions variées, exprimer un registre d'états d'âme plus étendu, depuis la sévère contemplation jusqu'à la sensualité et l'extase [*ibid.*, p. 225].

Contre le reproche de projection, Heidegger avait à vrai dire déjà mis en garde les lecteurs : « Ce serait la pire des illusions que de croire que c'est notre description, en tant qu'activité subjective, qui a tout dépeint ainsi pour l'introduire ensuite dans le tableau » (GA 5, 21 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 36). C'est donc tout le sens du propos de Heidegger qui a entièrement échappé à Schapiro, et Jacques Derrida, dans un texte au demeurant assez baroque, parfois délibérément grotesque, n'a donc aucun mal à détailler les « trois dogmes dans le credo de Schapiro » pour faire apparaître les malentendus, les simplifications et les incompréhensions profondes qui sont celles de l'historien de l'art, au point d'écrire : « Je propose qu'on commence par là, s'il faut commencer et s'il faut lire la *Note* de Schapiro contre laquelle j'ai l'intention de défendre systématiquement, au moins pour l'exercice en commission, la cause de Heidegger... » (« restitutions de la vérité en pointure *[sic !]* », *La Vérité en peinture*, p. 335). Formulation étrange, au demeurant, car jamais une pensée n'a besoin d'aucun défenseur. Il lui faut en revanche des lecteurs, et si Derrida a

bel et bien lu la *Note* de Schapiro, il n'est en revanche pas certain qu'il ait lu avec la même attention le texte de Heidegger – d'où les limites auxquelles il aura dû nécessairement s'astreindre : jouer le jeu d'un exercice en commission, sans vraiment s'aventurer dans la pensée, ou, comme dit Hegel en français dans *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* : « s'y jeter *à corps perdu* ».

Ce que Schapiro ne saisit pas, c'est que, si Heidegger semble à première vue décrire une paire de chaussures pour trouver l'être du produit ou de l'util *(Zeug)*, Heidegger finalement montre la limite de toute description et passe à tout autre chose. La courte phrase : « Et pourtant » (*« Und dennoch »*, page 34 de la traduction française), marque dans le texte de *L'Origine de l'œuvre d'art* la rupture à partir de laquelle, loin de décrire les chaussures sur le tableau (celles de Van Gogh ou de n'importe qui d'autre, paysan ou citadin), Heidegger nomme ce qu'une *œuvre* d'art fait apparaître à propos de la *vérité* de l'*util* que sont les chaussures.

Quant à Derrida, ce qu'il ne voit pas ou feint de ne pas voir, c'est que ce passage à partir du tableau de Van Gogh n'est pas une pathétique idylle paysanne où serait exaltée la terre. Que Heidegger parle de paysans à partir de tableaux de Van Gogh, Derrida ne le remet toutefois pas en question et cite lui-même bien à propos cette phrase du peintre : « Quand je dis que je suis un peintre de paysans, c'est bien ainsi en réalité et tu verras mieux par la suite que c'est là que je me sens dans mon milieu. » Il n'y a donc rien de déplacé dans l'approche de Heidegger, à condition d'être bien attentif au rapport qu'il entretient pour sa part avec le monde paysan. Dans « Bâtir Habiter Penser », Heidegger donne une indication, alors qu'il évoque non pas des chaussures, mais une maison :

> Le renvoi à la maison paysanne de la Forêt-Noire ne veut aucunement dire que nous devrions et que nous pourrions revenir au bâti de ces fermes, mais il donne concrètement à voir, grâce à *ce que fut* une manière d'habiter, comment *cet habiter* était à même de bâtir [GA 7, 162 ; *Essais et conférences*, p. 192].

La même chose vaut pour *L'Origine de l'œuvre d'art* : Heidegger n'invite pas à chausser des chaussures de paysan, mais laisse apparaître, grâce à une œuvre de Van Gogh, ce qui fut des siècles durant pour l'homme, un *monde* – et qui fut pour Heidegger encore en partie le sien. Mais pas plus que l'auteur des *Géorgiques* ou que le peintre des *Mangeurs de pommes de terre*, Heidegger n'a de rapport idéologique à la terre, et ce d'autant moins que la terre dont il est question dans *L'Origine de l'œuvre*

d'art ne désigne pas la glèbe, ni, dit Heidegger, « la représentation d'une masse matérielle déposée en couches » ou « la représentation purement astronomique d'une planète » (GA 5, 28). Aucun appel à la terre, donc, mais, en dialogue avec la *Physis* grecque, une pensée de la terre telle qu'elle se déploie comme abritement *(Bergung)* dans sa confrontation avec l'Ouvert qu'institue le monde. Monde *et* terre, *dans leur appartenance*, voilà ce qui se révèle dans les chaussures grâce à l'œuvre d'art.

Dans le tableau de Van Gogh, Heidegger ne s'intéresse ni aux états d'âme de Vincent, ni à la paysannerie, mais à la manière dont la vérité de l'util se met en œuvre comme surgissement de la confrontation de terre-et-monde. Cette confrontation n'est autre que le jeu de l'*alèthéia* telle que les Grecs l'ont laissée impensée : comme jeu où l'abritement est la garde de l'ouvert.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – J. Derrida, *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1993. – M. Schapiro, *Style, artiste, société*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

→ Art. Chose. Monde. Terre. Util. Van Gogh.

Scheler, Max (1874-1928)

Récusant tous deux le virage pris par la phénoménologie vers l'idéalisme transcendantal, et unis par une commune volonté de faire se retrouver existence et monde, Scheler et Heidegger prétendent chacun, initialement, « rester plus fidèle à Husserl que Husserl lui-même » (Scheler), notamment en tirant toutes les conséquences de l'« intuition catégoriale » jusqu'où avaient percé les *Recherches logiques*. Ils ouvrent par là deux voies phénoménologiques divergentes, qui se révéleront autant de traversées de la phénoménologie, l'une en direction de la métaphysique, l'autre vers la pensée de l'être. Cette divergence ouvre l'espace d'un dialogue très critique, fondé sur une estime réciproque jamais démentie. Scheler, impressionné par la lecture d'*Être et temps*, œuvre dit-il « la plus originale, la plus libre et la plus autonome que nous ayons dans la ''philosophie allemande actuelle'' », attend beaucoup des développements ultérieurs de la pensée de Heidegger. Celui-ci, à la mort de son aîné, interrompt son cours pour rendre un vibrant hommage à l'existence tout entière « possédée par la

philosophie » du philosophe le « plus puissant » de l'Europe présente qui, face aux « déchirements de l'existence contemporaine », a cherché à repenser à neuf la « totalité », avec en son centre la situation de l'homme devant Dieu (GA 26, 62-64). L'année suivante, le livre sur Kant lui sera dédié.

Scheler veut penser l'unité de la vie et de l'esprit tout en conservant leur distinction, afin de ménager un accès – par le haut – à la source des valeurs. C'est pourquoi il conteste chez Heidegger l'engagement entier de l'existence en sa propre histoire : si les vérités humaines ne sont pas éternelles, elles ne sauraient néanmoins se réduire à l'expérience que j'en fais ici-bas. Or l'existence analysée dans *Être et temps* est celle d'un être à jamais enfermé dans le monde, parce que Heidegger – obéissant à sa tendance « néo-calviniste » – l'y a fait entrer par la porte du « souci ». En réalité, c'est animé au fond par l'*éros* que l'homme rencontre la résistance du monde, monde dont il peut éprouver en lui-même le possible dépassement, en tant qu'il est une personne, un esprit qui se découvre intemporel en même temps que ses valeurs. Assurément, le concept de « personne » sur lequel repose une telle interprétation de l'existence désubjectivise celle-ci autant que faire se peut, en une compréhension tout entière fondée sur son activité – ce par quoi Scheler est aux yeux de Heidegger celui qui pousse cette question le « plus loin ». Mais Scheler reste, à l'instar du Husserl des *Ideen I*, tributaire de la définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationale*. La question de l'être même de ladite « personne » n'est en effet jamais posée : tendue entre anthropologie et métaphysique traditionnelles, l'idée schelerienne de l'homme est « de fond en comble un théomorphisme, l'idée d'un *X* qui est une image finie et vivante de Dieu » (*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, 181). Le « tournant théologique de la phénoménologie » est déjà amorcé.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – M. Scheller, *Nature et formes de la sympathie. Contributions à l'étude des lois de la vie affective*, trad. M. Lefébure, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1971.

→ Pascal.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1770-1854)

Si un lecteur de Schelling ne peut guère ignorer aujourd'hui Heidegger, un lecteur de Heidegger peut encore moins ignorer Schelling, génie philosophique de premier ordre mais au parcours protéiforme. Et pourtant, la véritable rencontre de Heidegger avec la pensée de Schelling, dont le nom n'apparaît pas dans *Être et temps*, semble avoir été assez tardive – au début des années 1930 ou peu avant (voir lettres à K. Jaspers du 24 avril 1926 et du 27 septembre 1927) – mais non moins éclairante et fructueuse. Entre le penseur de la dimension extatique de la conscience humaine en son « odyssée » et celui de l'existence comme dimension spécifique qu'a l'être humain de déployer son être, il y a un puissant trait d'union qui s'appelle Kierkegaard. L'écrit à partir duquel Heidegger entre dans la pensée de Schelling, pour en faire ressortir l'appartenance à la structure onto-théologique de la métaphysique mais aussi la manière dont il pousse l'idéalisme allemand à ses limites ou dans ses derniers retranchements, c'est l'écrit légendaire de 1809 intitulé : *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, jusqu'alors tenu pour un simple « écrit de circonstance » dans le cadre de la polémique de Schelling contre Jacobi, polémique elle-même liée à la querelle du panthéisme *(Pantheismusstreit)* et à la réception de Spinoza depuis Lessing. L'un des meilleurs connaisseurs de l'œuvre schellingienne a récemment encore tenu à rappeler, à propos de cette œuvre de Schelling, que « Heidegger l'a restituée revêtue de sa griffe » (X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, p. 67). Ce traité de 1809, auquel Heidegger consacre un cours décisif en 1936, laisse en effet se déployer, à partir du problème de l'essence de la liberté *humaine* – par là expressément démarquée de la liberté *divine* ou liberté *en Dieu* –, la question d'un « système de la liberté », loin de cette absence de système que Schelling appelle parfois « asystasie », système que Heidegger comprend comme un ajointement *(Gefüge)*, là où Schelling donnerait plutôt l'équivalent de *Zusammenhang*, ou « connexion », « connexion organique du tout vivant ».

Avec un sûr instinct et une précision quasi chirurgicale, Heidegger isole cet écrit, auquel il réserve ses principaux coups de sonde, comme un joyau parmi la vaste production de Schelling, une sorte de diamant noir, mais aussi une plaque tournante de son œuvre, éclairant aussi bien les figures antérieures de la philosophie de l'identité, de la philosophie de la nature

(Naturphilosophie) et de la philosophie de l'art que celles, ultérieures, de la philosophie dite « positive » en ses deux versants : mythologie et Révélation. Heidegger y souligne notamment l'importance de l'opposition entre l'existence et le fond obscur *(Grund)*, analogue à celle de la lumière et de la pesanteur. Toutefois, entre la pensée neuve du temps qu'élaborera Heidegger en 1927 dans *Être et temps* et les *Âges du monde* dont les premières versions n'ont il est vrai été publiées qu'en 1946, ces *Weltalter* où il se risque à élaborer une conception non chronologique du temps au fil d'une « généalogie du temps », voire *des* temps, des saisons, des âges, la jonction, assez curieusement, ne semble pas s'être opérée.

Trois tomes publiés de l'édition intégrale portent, entièrement ou en partie, sur Schelling, il s'agit des tomes 28 *(L'idéalisme allemand [Fichte, Schelling, Hegel])*, 42 *(Schelling : De l'essence de la liberté humaine)* et 49 *(La Métaphysique de l'idéalisme allemand [Schelling])*. Rien ne pourrait paraître philosophiquement plus étranger à Heidegger, penseur de la finitude, que la problématique de l'idéalisme allemand, pour autant que tout l'effort spéculatif de celui-ci aura consisté à « surmonter tout ce qui est de l'ordre du fini » (GA 28, 279). Et pourtant – en cette salutaire confrontation – Heidegger se demande, centralement, « ce que l'idéalisme allemand a à nous dire » (GA 28, 269). On trouve également, dans ce volume qui restitue un cours du semestre d'été 1929, peu après la fin de l'idylle avec Hannah Arendt, un passage haut en couleurs sur Caroline et la manière dont celle-ci amena Schelling jusqu'à lui-même (GA 28, 193). Le tome 42 (qui restitue le grand cours de 1936) a déjà été évoqué. Quant au tome 49, restituant un cours de 1941, il interroge encore cinq ans après, remettant sur le métier son ouvrage, le traité de 1809. Schelling y est présenté comme le « sommet de l'idéalisme allemand » (§ 1). Si Schelling n'apparaît plus aujourd'hui comme le « rival malheureux » de Hegel et dans l'ombre de celui-ci (comme le Raymond Poulidor de Jacques Anquetil, disait J. Beaufret), et d'un Hegel lui-même platement tenu pour avoir « dépassé » Kant et avoir eu l'honneur d'être « renversé » par Marx, lorsque Sartre avait sottement décrété le marxisme « philosophie indépassable de notre temps », c'est en partie à Heidegger qu'on le doit. C'est que Schelling, aux yeux de Heidegger, prend philosophiquement plus de risques que Hegel (lettres à Karl Jaspers du 24 avril 1926 et à Hannah Arendt du 15 février 1972).

Cette sorte de victoire posthume de Schelling sur Hegel a également trouvé à s'exprimer, de manière plus souterraine et par de tout autres

canaux, dans le monde slave, où la pensée de Schelling a connu une fortune peu commune et une forte résonance. Dans son récit autobiographique intitulé : *La Quatrième Vologda*, Varlam Chalamov rapporte ce souvenir d'écolier de Vologda qui en donne un aperçu :

> Il y avait eu une discussion en classe visant à savoir qui, de Schelling et de Hegel, surpassait l'autre – une discussion plutôt stupide. [...] – Schelling, articula Mikhaïlovna tout bas et avec ferveur, et je sentis qu'elle répondait là à une question qui lui tenait personnellement à cœur. La victoire des traditions hégéliennes retentissait déjà dans toutes les écoles du parti soviétique du pays. Bientôt se référer à Schelling serait synonyme de déviation, et passible de poursuites [cité par X. Tilliette, *Schelling*, p. 404-405].

Il est rare que Heidegger commente le portrait photographique d'un philosophe. C'est le cas pourtant, unique à notre connaissance, avec cet étonnant commentaire, donné en 1936, d'un « portrait du vieux Schelling », sans doute celui qui figure dans le dernier tome des *Œuvres* publiées par Schröter, un daguerréotype dû à Hermann Biow, fixé en 1848 à Berlin, et qui se passe lui-même de commentaire :

> Il suffit de connaître le portrait du vieux Schelling pour pressentir qu'en cette vie vouée à la pensée, ce n'est pas seulement un destin personnel qui s'est joué, mais que c'était bien l'esprit historial des Allemands qui se cherchait une figure.

Pascal David.

Ouvrages cités – V. Chalamov, *La Quatrième Vologda*, trad. C. Fournier, Paris, Fayard, 1986. – X. Tilliette, *Schelling*, Paris, Calmann-Lévy, 1999 ; *Une introduction à Schelling*, Paris, Honoré Champion, 2007.

Bibliographie – M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1977. – F. W. J. Schelling, *Les Âges du monde*, trad. P. David, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992.

→ Nostalgie.

Schiller, Friedrich von (1759-1805)

Il est évident que le culte sans doute assez pesant dont Goethe faisait l'objet à l'époque de son enfance et de sa jeunesse a pu rebuter Heidegger et qu'il a mis du temps à surmonter ses préventions à l'égard d'un poète

dont l'enseignement du lycée semblait faire le point final de la littérature allemande (GA 16, 31). Il n'en va pas de même avec Schiller. Parmi les souvenirs d'enfance qu'égrène la lettre à Elfride du 13 décembre 1915, Heidegger rappelle son émotion, sa fierté de lycéen quand il a reçu comme livre de prix une édition des œuvres complètes de Schiller – cadeau inespéré pour un fils de famille pauvre. À compter de ce jour, les gens du voisinage diront même que, durant les vacances qu'il vient de passer à Messkirch, on ne l'a pas vu un seul jour sans un livre !

Des années plus tard, alors qu'il est à Todtnauberg où sa femme doit venir le rejoindre, il lui écrit (11 août 1936) à Fribourg pour lui demander d'apporter plusieurs livres dont il a besoin, notamment le volume contenant les *Lettres* de Schiller *Sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795). Dans ce texte s'expriment la réaction et la réflexion de Schiller face à la tournure, à ses yeux catastrophique, prise par la Révolution française. L'exécution de Louis XVI l'a horrifié, il appelle ses bourreaux des « bouchers abominables ». Lecteur et admirateur fervent de Rousseau, Schiller se rapproche ainsi des positions déjà exprimées par son ami Wilhelm von Humboldt, dans son essai de 1791, sur les limites de l'action de l'État. À l'idéal du citoyen, tel que le conçoit le *Contrat social*, tel que Fichte le rêve alors à la suite de Rousseau, il faut, pense Schiller, ajouter une dimension essentielle : l'éducation *esthétique* est indispensable au citoyen, elle seule pouvant faire de lui – objectif à long terme – un être vraiment *humain* (et ce programme politique et pédagogique, sera, bien sûr, aussi celui de Humboldt). Ce texte s'inscrit donc dans ce moment critique où, passé le temps de l'espoir et des premiers enthousiasmes, passé celui des premières désillusions, tout ce qui compte en Allemagne entreprend d'examiner et de comprendre l'« échec » de cette Révolution. Raison de plus pour dire avec Joseph Rovan : « La Révolution française est aussi un des grands événements de l'histoire allemande » (*Histoire de l'Allemagne*, p. 433). Ces lettres de Schiller ont été le thème d'un séminaire de Heidegger dans l'hiver 1936-1937, des notes prises à ce séminaire ont été éditées en 2005 (Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, Marbacher Bibliothek 8).

Heidegger ne cite pas souvent Schiller mais certains signes montrent combien ce poète lui reste toujours proche. Il suffit déjà de penser à tout ce qu'il représente dans la vie de Hölderlin pour le pressentir (lecteur assidu de Kant, Hölderlin met ses pas dans ceux de Schiller). En fait, toute la

méditation de Hölderlin ne peut se développer chez Heidegger que dans une référence, fût-elle souvent implicite, à Schiller :

> Hölderlin pense encore de façon métaphysique. Mais il en va autrement de sa poésie. Aussi un monde le sépare-t-il des « poèmes métaphysiques » de Schiller [GA 52, 120].

Quand Hannah Arendt lui écrit (9 février 1950) qu'elle se sent être ni plus ni moins que la jeune fille de provenance étrangère (*Das Mädchen aus der Fremde*, voir Franz Schubert, D 252), elle est sûre de se faire comprendre. Et quand, à l'occasion d'un séminaire tenu à Brême en 1960 sur « Image et parole », l'interrogation vient porter sur la métaphore, c'est, raconte Petzet, tout naturellement que Heidegger prend alors comme exemple le vers de Schiller *« Eilende Wolken, Segler der Lüfte »*, « Nuages qui vous hâtez, voiliers des airs » (*Maria Stuart*, début de l'acte III – ces plaintes de Marie Stuart ont été mises en musique par un compositeur lié, dans l'esprit de Hölderlin, à Schiller J. R. Zumsteeg).

La date à laquelle se tient le séminaire sur l'éducation esthétique de l'homme est intéressante à plusieurs titres. Il coïncide pratiquement avec les conférences sur *L'Origine de l'œuvre d'art* et montre que Schiller joue un rôle certain dans la question de l'art telle qu'entend la poser alors Heidegger. Il coïncide aussi exactement avec le début des cours sur Nietzsche dans lesquels il va justement expliquer que, si la doctrine kantienne du beau n'a été comprise ni par Kierkegaard, ni par Schopenhauer, ni par Nietzsche, « Schiller est bien le seul à avoir compris l'essentiel quant à la doctrine kantienne du beau et de l'art » (GA 43, 125) – ce qui, dans la bouche de Heidegger, n'est pas un mince éloge. Ce qui n'est dit là qu'en une phrase trouve une explication approfondie dans le séminaire en question sur l'*humanisme* (voir *Lettre sur l'humanisme*, GA 9, 320). Et puis, en 1936-1937, Hitler est au pouvoir depuis trois ans et Heidegger est bien conscient que la « révolution allemande » tourne à la catastrophe. S'il avait certainement pensé à Fichte et à Humboldt en 1933, c'est dans ce moment critique qu'il se tourne vers Schiller, vers les questions posées à Schiller par « l'échec de la Révolution française » (Séminaire, p. 14). Schiller est en effet de ces Allemands (Fichte, Beethoven, Hegel, etc.) qui sont nombreux à penser que, les Français ayant trahi l'idéal de la Révolution, c'est maintenant aux Allemands de reprendre le flambeau et d'essayer de tirer des leçons de cet échec.

Il est permis de s'étonner qu'en dépit de l'effort très sérieux de documentation dont témoigne cet ouvrage, Albert Camus ne dise pas un mot des *Brigands* dans *L'Homme révolté*, livre d'où Hölderlin n'est pas absent. Mais on peut s'étonner d'autant plus de voir que, lorsque Heidegger, en 1923, énumère ceux qui l'ont *accompagné* dans sa recherche, les noms qu'il cite sont ceux du jeune Luther, d'Aristote, de Kierkegaard et de Husserl (GA 63, 5). Qu'il ait été fortement impressionné par le « jeune Luther » (celui de la dispute de Heidelberg) est précieux à savoir mais pourquoi donc ne cite-t-il pas le jeune Schiller ? Si l'adjectif « extraordinaire » garde un sens, alors c'est bien à la jeunesse de Schiller qu'il convient de l'appliquer ! Elle suffit à expliquer que les sentiments que Schiller, en tant qu'homme, philosophe et poète, a éveillés chez ses contemporains, particulièrement chez les romantiques, soient ceux d'une vénération sans borne. Il y a chez Heidegger quelque chose de proprement révolutionnaire et dont il n'y a guère que Schiller pour offrir l'équivalent.

François Vezin.

Ouvrage cité – J. Rovan, *Histoire de l'Allemagne*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

Bibliographie – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977, p. 188. – R. d'Harcourt, *La Jeunesse de Schiller*, Paris, Plon, 1928.

→ Art. Esthétique. Goethe. Hölderlin.

Schleiermacher, Friedrich (1768-1834)

Après avoir donné des cours sur la philosophie catholique, et avant de se mettre à étudier Luther, en août 1917, Heidegger fait à Fribourg, en privé, un exposé sur le second des *Discours sur la religion* de Schleiermacher, qui démarque la théologie de la métaphysique et de l'éthique pour la reconduire à l'expérience vécue. L'injonction des *Discours* à rétrocéder de l'« écorce » ou de la « coque » de la lettre de la religion, c'est-à-dire du carcan de ses dogmes, vers sa source vive originelle prépare en quelque manière la lecture à venir de Luther, voire l'exigence d'une destruction de la tradition. En 1918, Heidegger partage avec E. Blochmann son intérêt pour Schleiermacher sur lequel elle travaillait à une thèse. Il lui recommande à ce

titre la lecture de ses *Discours sur la religion*, de sa *Fête de Noël*, de ses *Monologues* et de sa correspondance avec Jonas dans l'édition de Dilthey, enfin – en ce qui concerne la littérature secondaire – uniquement le « génial » *Leben Schleiermachers* de Dilthey. Ce dernier y reconduit Schleiermacher à la mystique de Maître Eckhart, une mystique en laquelle le cours de 1920 sur la phénoménologie de la religion verra aussi un courant du christianisme aspirant à une remontée analogue vers l'expérience primitive de la vie.

Le cours relatif aux « Fondements philosophiques de la mystique médiévale » (1918-1919) revient sur le second de ces *Discours* pour pointer l'« intentionnalité tout à fait originaire » (GA 60, 322) que constitue le sentiment de dépendance à l'égard de l'infini en tant que tonalité fondamentale de la vie humaine et qui, pour être explicitement vécue, implique de s'y abandonner. Mais les notes qui suivent s'en démarquent déjà pour déceler dans ce sentiment une objectivation qui traduit l'empreinte des sciences de la nature. Heidegger note ainsi à propos de ce sentiment de dépendance absolue : « Ce sens interprétatif est trop grossier, il objectivise trop dans une direction particulière, celle de la théorisation de l'être propre à la réalité naturelle » (*Phénoménologie de la vie religieuse*, GA 60, 331). Une telle compréhension de l'expérience chrétienne de la vie est encore loin de celle qui sera pensée en compagnie de Luther et de Kierkegaard en termes de souci et d'angoisse. Une autre dimension des *Discours* retient néanmoins l'attention de Heidegger.

Dans un contexte également marqué par la défaite allemande de 1918, les premières lettres à Élisabeth Blochmann laissent transparaître non seulement des termes destinés à se voir réappropriés plus tard, comme *Bestimmung* ou *Beruf*, *Berufung*, et l'invitation à reconnaître que « nous sommes bien *essentiellement unterwegs* » (souligné par Heidegger), mais les éléments d'une pensée politique marquée par la lecture des *Discours* célébrant la libre socialité. Heidegger y invite ainsi à la constitution de nouvelles communautés, ou confie se réjouir de travailler « en communauté avec Husserl ». Le sentiment de dépendance tel que le conçoit Schleiermacher, c'est-à-dire en tant qu'expérience de la liaison de l'individu à l'univers, est en effet indissociable du sentiment d'appartenance à une totalité historique et sociale. Et, sur l'arrière-plan d'une interrogation relative à la conscience historique qui se réfère aussi à Herder, le cours du semestre d'été 1919 précise :

> Schleiermacher a vu pour la première fois l'être et la valeur propres à la communauté et à la vie en commun, et la particularité de la conscience chrétienne de la communauté ; il a découvert le christianisme primitif et a influencé de façon décisive les travaux de jeunesse de Hegel relatifs à l'histoire de la religion [GA 56/57, 134].

Le plus remarquable tient peut-être à une tonalité schleiermachienne complémentaire de la langue même de ces premières lettres à Blochmann. L'assurance donnée à sa destinataire de son souci de l'accompagner dans sa recherche et d'y trouver l'occasion du bonheur « d'un donner *et d'un recevoir* » réciproques (2 octobre 1918 – souligné par Heidegger – et 1er mai 1919), d'une « élévation de l'âme » conférée par « l'amitié » (1er mai 1919), fait directement écho à l'esprit même des travaux du jeune Schleiermacher qui – sur le fond de sa traduction et de son commentaire des derniers livres de l'*Éthique à Nicomaque* qui prennent pour thème la *philia* – voit dans l'amitié pensée comme *Gefühl* la racine de la socialité. De même, la suggestion selon laquelle le laisser (l'autre) se déployer en son être *(Freiwerdenlassen)*, qui est propre à l'« âme féminine », est le plus à même de comprendre Schleiermacher répond au laisser-être ou *Gelassenheit* d'une âme religieuse mue par un sentiment de dépendance à l'égard de l'infini. Qu'en est-il de Schleiermacher en qui l'on reconnaît aussi souvent le fondateur de l'herméneutique générale, c'est-à-dire relative non pas à la vie religieuse, mais aux textes ?

Heidegger s'est familiarisé avec la tradition herméneutique par le biais du cours du théologien catholique Hoberg pour en retrouver seulement ensuite son concept chez Dilthey et Schleiermacher (*Acheminement vers la parole*, GA 12, 96), et la brève histoire de l'herméneutique du cours du semestre d'été 1923 – auquel assiste Gadamer – stigmatisera l'herméneutique générale élaborée plus tardivement par Schleiermacher. Ce dernier y figure comme ayant « réduit l'idée de l'herméneutique » jusqu'alors encore conçue « de manière globale et vivante (voir Augustin !) à une technique *[Kunstlehre]* de la compréhension du discours d'autrui », c'est-à-dire à une « méthodologie » (*Ontologie. Herméneutique de la factivité*, GA 63, 13). Il est par ailleurs remarquable que Heidegger a une connaissance de Schleiermacher qui déborde largement ses ouvrages théologiques et ses écrits d'herméneutique générale, comme le montre sa contestation de la chronologie des œuvres de Platon proposée par Schleiermacher en introduction à la traduction de ses dialogues, à propos du *Phèdre* notamment (GA 6.1, 194 ; *Nietzsche I*, p. 175). Autrement dit, c'est

manifestement plus au théologien et au penseur politique qu'à l'herméneute que Heidegger aura été sensible.

Jean-Claude Gens.

→ Amitié. Herméneutique. Luther. Peuple.

Schmitt, Carl (1888-1985)

Dans une lettre d'août 1933, Heidegger remercie Schmitt de lui avoir envoyé la troisième édition de son ouvrage *La Notion de politique*. À l'époque, Schmitt s'était déjà forgé un nom grâce à ses écrits précédents, consacrés pour la plupart à la « théologie politique ». D'après Heidegger, *La Notion de politique* renferme « une approche de la plus grande portée » (lettre du 22 août 1933, GA 16, 156) ; il n'a cependant jamais explicité en quoi consistait précisément cette grande portée. Ce qui est sûr, c'est que dans cette lettre, Heidegger exprime en tant que recteur de son université le souhait de voir Carl Schmitt apporter son concours dans l'entreprise de restructuration des études de droit :

> Aujourd'hui je voudrais simplement vous dire que je compte beaucoup sur votre collaboration décisive en ce qui concerne la restructuration fondamentale, de l'intérieur, de la faculté de droit, selon vos orientations scientifiques et pédagogiques.

Ce projet n'a pas eu de suite.

Dans le séminaire du semestre d'hiver de 1934-1935 sur les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, Heidegger critiquera la relation « ami/ennemi » au moyen de laquelle Schmitt entend définir la notion de politique. Cette relation est en effet une « *conséquence* du déploiement du politique, mais aucunement le politique lui-même ». « Ami et ennemi » ne se constituent en tant que tels qu'à partir de la « présupposition que doit être *le souci* » (GA 86, 174).

Dans son cours du semestre d'été 1942, consacré à l'hymne « L'Ister » de Hölderlin, Heidegger revient encore une fois sur le politique sans pour autant y faire mention du nom de Schmitt. Il s'agit alors de montrer dans quelle mesure le politique ne suffit pas à saisir « l'aître *[Wesen]* de la πόλις » (GA 53, 98 s.). La *polis*, explique Heidegger, n'est pas un « concept ''politique'' » : « L'aître de la πόλις apparaît toujours selon la manière qu'a

l'étant en tant que tel de faire d'abord son entrée dans l'ouvert sans retrait » (GA 53, 102). L'aître de la *polis* se détermine chez Heidegger à partir de l'*Ereignis* tel qu'il advient historialement – à mille lieues donc de la relation ami/ennemi chère à Carl Schmitt.

En ce qui concerne Carl Schmitt, c'est dans son *Glossarium (Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951)* qu'il fait, après 1945, mention de Heidegger ; les commentaires se rapportent à une lecture d'*Être et temps* que Schmitt qualifie tantôt de « kitsch et banal », tantôt de « très beau » (5 mars 1948, p. 109). Quant à l'interprétation heideggerienne de Hölderlin, il s'y réfère sur un ton nettement critique. Le « passage de la génialité de Goethe à celle de Hölderlin » a été « vers 1900 » un « pas décisif ». Or, Heidegger en serait « resté » là, trahissant ainsi Kierkegaard, Bruno Bauer et la « christianité découverte vers 1840 et redécouverte après » (17 mai 1948, p. 151). On trouve aussi dans le *Glossarium* des réflexions sur la pensée tardive de Heidegger. Il semble ici que Schmitt n'apprécie guère la détermination heideggerienne de l'homme en tant que « berger de l'être » ; il note : « à ce nouveau berger tout lui manque, même un morceau de pain » (24 avril 1949, p. 232). En revanche, il trouve « grandiose » chez Heidegger l'*Anfänglichkeit* (le souffle initial) de son langage (26 avril 1949, p. 236).

La perspective politico-théologique de Schmitt est également manifeste dans une discussion avec Erik Peterson intitulée : « La légende de la liquidation de toute théologie politique », où, en passant, il fait mention de Heidegger (voir *Théologie politique*). C'est probablement dans sa caractérisation de la philosophie de Heidegger comme étant « consciemment non théologique » que l'on peut saisir avec le plus de concision la position de Schmitt vis-à-vis de Heidegger. Dans ce contexte, Heidegger serait en effet l'« ennemi ».

On cherche parfois médiatiquement à mettre un peu vite les noms de Heidegger et de Schmitt pour ainsi dire « dans le même sac ». Pourtant, y compris quant à leur comportement par rapport au régime nazi à partir de 1934, de profondes divergences les séparent. Pour éclaircir la relation entre la pensée du droit de Schmitt et la philosophie de Heidegger, il faudrait s'interroger sur le sens que prend l'« historicité » *(Geschichtlichkeit)* chez les deux auteurs. C'est ici que pourraient apparaître ce qui les sépare radicalement et leurs rares points de convergence.

Peter Trawny.

Ouvrages cités – C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991 ; *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1989 ; *La Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999.

→ Peuple. Politique et *polis*. Wolf.

Schopenhauer, Arthur (1788-1860)

De l'œuvre majeure de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1818), Heidegger reconnaît en 1951-1952, dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, qu'elle a joué un rôle déterminant durant tout le XIXe siècle et même le XXe siècle (GA 8, 42), en raison de l'importance accordée à la volonté comme à la représentation. Pour Schopenhauer en effet, le monde, vu à travers le prisme de l'espace et du temps, n'est qu'une représentation subjective et la connaissance un instrument au service du vouloir-vivre dont l'unité se manifeste dans toutes les formes d'existence, minérales, végétales, animales et humaines. Ainsi, a montré Heidegger dans ses cours sur Nietzsche, la volonté est-elle comprise, non comme une faculté humaine mais comme l'être de l'étant : si Schopenhauer est en cela l'héritier de Leibniz (qui, en pensant à partir de la monade l'être de l'étant comme unité de la *perceptio* et de l'*appetitus*, a ouvert la voie à la volonté raisonnable que méditeront, après Kant, Schelling et Hegel), il affadit cet héritage et favorise l'avènement du positivisme :

> L'ouvrage capital de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, rassemble en une seule toutes les directions fondamentales de l'interprétation occidentale de l'étant en entier, cela en donnant un sens très extérieur et très plat aux philosophies platonicienne et kantienne, si bien que tout y est coupé de ses racines et ainsi aplani au niveau d'une compréhension favorable au positivisme naissant [GA 6.2, 213 ; *Nietzsche II*, p. 189-190].

Antérieure au principe de raison suffisante, la volonté devient en effet une poussée aveugle et obscure, sans cause et sans but, source d'une souffrance indéfiniment reconduite. Heidegger reproche alors à Schopenhauer d'avoir violemment dénigré Schelling et Hegel : c'est moins, estime-t-il, à sa pertinence philosophique qu'il doit de s'être imposé, qu'au fait que personne n'était plus à la hauteur de ces penseurs (GA 6.1, 60 ; *Nietzsche I*, p. 63). Se réclamant plutôt de Kant, Schopenhauer l'a

cependant mécompris en interprétant le plaisir esthétique, que Kant dit désintéressé, comme une suspension de la volonté (GA 6.1, 106 s. ; *Nietzsche I*, p. 101 s.) puisque la contemplation esthétique selon Schopenhauer se trouve devant le monde comme devant un pur spectacle... la musique seule exprimant la volonté et portant le drame à sa plénitude. Si Wagner s'est inspiré de Schopenhauer, Nietzsche s'en est finalement distancié, le pessimisme voyant partout le déclin et la vacuité lui apparaissant, rappelle Heidegger, comme la « préfiguration du nihilisme » (GA 6.2, 79 ; *Nietzsche II*, p. 77). Reprenant en 1935, dans l'*Introduction à la métaphysique*, le célèbre propos de Schopenhauer, « la vie est une affaire qui ne couvre pas ses frais », Heidegger montre que si la phrase manque de vérité, ce n'est pas parce que la vie couvrirait finalement ses frais, mais parce qu'elle n'est pas du tout une affaire : on ne peut donc dresser un bilan des peines et des joies et en faire le décompte (GA 40, 186).

Florence Nicolas.

→ Wagner.

Science

« La science ne pense pas » – *« Die Wissenschaft denkt nicht »*, dit posément Heidegger. Désarmante de simplicité, cette sobre déclaration constitue la pierre d'achoppement de la pensée de Heidegger à notre époque en raison de son caractère intempestif, et peut-être même le véritable arrière-plan, inavoué, de tous les dénigrements de sa pensée : ce en quoi la pensée de Heidegger dérange toutes nos habitudes de « pensée », plus encore que le motif si souvent allégué de l'erreur d'appréciation commise en 1933 sur la nature totalitaire du régime qui s'installait alors en Allemagne. « La science ne pense pas » : cette phrase se trouve dans le cours improprement traduit en français sous le titre : *Qu'appelle-t-on penser ?*, *Was heißt Denken ?*, demandant bien plutôt à être entendu au sens de : qu'est-ce qui s'appelle penser ? voire : qu'est-ce qui appelle (invite) à penser ? (GA 8, 9).

Encore faut-il ne pas trop se méprendre sur la teneur pensante de cette phrase, au lieu de la tenir précipitamment pour une sorte de slogan hostile à la science, voire obscurantiste. Car cette phrase n'est pas dite contre la

science mais pour elle, en quelque sorte pour sa gouverne : que la science ne pense pas est précisément ce qui lui permet d'être une science. La science en question n'est pas la « science » en général comme configuration du savoir, mais bien la science moderne dont les fondateurs sont Galilée et Descartes, telle qu'elle se trouve promue depuis le XVIIe siècle comme science mathématique de la nature *(mathematische Naturwissenschaft)*, bref, la physique moderne, telle qu'elle constitue le tronc (le tronc commun, serait-on tenté de dire) des diverses branches, ou sciences, qui en « sortent » dans l'arbre de la philosophie de Descartes. La science (moderne) est à distinguer aussi bien de la *scientia* ou *doctrina* médiévale que de l'*épistèmè* grecque antique, sans que ces trois configurations historiales du savoir occidental puissent s'inscrire dans la perspective linéaire d'un quelconque progrès (GA 5, 76-7 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 101-102). Des branches ne se situent pas au niveau des racines de l'arbre, c'est-à-dire de la métaphysique, qui est donc seule *radicale* aux yeux de Descartes : elles se « laissent porter » par un tronc qui lui-même ne vit que de ses racines, qui à leur tour puisent dans les profondeurs de la terre ses sucs nourriciers – Heidegger a lui-même filé la métaphore cartésienne au tout début de l'introduction de 1949 à la conférence inaugurale de 1929 « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Chez Descartes, « dont la pensée se laisse pour ainsi dire éclipser par les résultats » (J. Beaufret, dans Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, p. 290), reste à méditer le fait que le fondateur des sciences modernes ne reconnaît pas au savoir scientifique dont il appelle de ses vœux le développement la moindre dimension radicale. Heidegger reviendra sur cette phrase en 1969, lors d'un entretien télévisé avec Richard Wisser, en réponse à une question de celui-ci lui demandant d'en préciser le sens :

> Cette phrase : la science ne pense pas [...] signifie : la *science* ne se meut pas dans *la dimension de la philosophie*. Mais sans le savoir, elle *se rattache* à cette dimension [*Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, p. 95].

Si savante puisse-t-elle être, la science moderne demeure dans la nescience de sa propre provenance et de la dimension au sein de laquelle elle apporte, plutôt que des réponses à des questions, des solutions à des problèmes. Cette dimension est celle de la vérité entendue comme certitude. « La science moderne n'est pas plus vraie que le savoir antique, elle est autrement vraie » (J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*,

p. 63), à la faveur de la mutation de l'*alèthéia* en *veritas* puis de celle-ci en certitude éprise d'exactitude.

Le terme « science » ne traduit toutefois qu'assez imparfaitement le mot allemand *Wissenschaft*, ce dernier terme pouvant d'ailleurs se traduire par « science », comme dans la *Doctrine de la science* de Fichte *(Wissenschaftslehre)*, ou encore par « savoir », comme dans *Le Gai Savoir* de Nietzsche *(Die fröhliche Wissenschaft)*, malgré la parenté de ce titre avec *la gaya scienza*. C'est déjà là l'indice d'un problème. En outre, le mot français (ou anglais aussi bien) « science » se comprend surtout à partir du pluriel : les sciences, tandis qu'inversement le pluriel du mot allemand se comprend surtout à partir de l'unité de *la* Science, ou *Wissenschaft*, dont Husserl a pu considérer avec inquiétude, dans sa conférence de Vienne de 1935, le divorce en « sciences de la nature » et « sciences de l'esprit » (aujourd'hui respectivement sciences exactes et sciences humaines), puis l'émiettement. Cherchant à entendre ce que lui dit dans sa langue le terme *Wissenschaft*, Heidegger s'avise de sa parenté avec *Landschaft*, « le paysage » (GA 21, 1), ce qui semble sous-entendre l'analogie suivante : la science est au savoir ce que le paysage est au pays, en ce que Cézanne appelle sa « configuration ».

Dans une lettre adressée à Élisabeth Blochmann le 20 septembre 1930, Heidegger a pu mettre au compte d'une erreur du XIXe siècle le fait de « tenir la science (en laquelle la philosophie elle aussi n'a pas manqué d'être dégradée) pour une possibilité essentielle de l'existence en son entier », erreur qui a pu conduire à une idolâtrie des sciences. (Et Heidegger aggrave son cas, pour ainsi dire, en déclarant dans une autre lettre à la même destinatrice, le 8 août 1928, que la religion constitue « une possibilité foncière de l'existence humaine ».) Si la science ne constitue pas une possibilité *essentielle* de l'existence humaine – à l'aune de laquelle pourrait s'en mesurer le degré d'accomplissement –, elle n'en est pas moins une *possibilité* de l'existence humaine. En d'autres termes, la science ne se définit pas chez Heidegger de manière épistémologique comme le « tout formé par des propositions vraies, liées entre elles en étant fondées les unes sur les autres », selon la manière dont les *Recherches logiques* de Husserl caractérisaient, presque mot pour mot, ce qu'il faut entendre par science et ce qui appartient à l'essence de celle-ci (*Prolégomènes*, § 6). De cette définition, le § 4 d'*Être et temps* dit qu'elle « n'est pas seulement bien insuffisante, mais n'atteint pas la science dans son sens ». Ce « sens », en

effet, n'est pas épistémologique mais *existential* : la science est une manière d'être ou un « comportement » *(Verhaltung)* de l'être humain, autrement dit le sens qui est le sien est indissociable du *Dasein*, de la manière spécifique qu'a l'être humain de déployer son être. Bien plus que de Husserl – celui du moins des *Recherches logiques* –, Heidegger semble proche ici d'Aristote, dans la définition donnée par l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 4) de l'*épistèmè* comme *hexis apodeiktikè*, *habitus* démonstratif, disposition à la démonstration : une certaine manière de se rapporter au monde, une manière parmi d'autres de trouver à s'orienter dans le monde.

On l'aura compris : avec la question de la science se joue aussi quelque chose d'essentiel dans le rapport de Heidegger à Husserl, auteur de *La Philosophie comme science rigoureuse* (1911), à quoi fait écho la fin de la conférence de 1929, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » : « La rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique » (GA 9, 122), en prenant soin de préciser – par quoi Husserl ne pouvait que se sentir visé : « La philosophie ne peut jamais être mesurée à l'aune de l'idée de science. » Cette phrase n'a pas seulement, toutefois, un accent kierkegaardien, elle est même susceptible de se retourner à la faveur d'un chiasme : le sérieux d'aucune science n'atteint la rigueur de la métaphysique. C'est là ce que dit d'une certaine façon un cours du semestre d'été 1920 (GA 59, 174) : la rigueur de la philosophie est *ursprünglicher* que toute rigueur scientifique, elle a la préséance et pour ainsi dire une longueur d'avance sur toute rigueur scientifique en ce qu'elle se situe en amont de celle-ci. Serions-nous à ce point imbus de science que nous ferions la sourde oreille à l'appel d'une plus exigeante rigueur ?

Pascal David.

Ouvrages cités – M. Haar (dir.), *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, Éd. de L'Herne, 1983. – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

Bibliographie – Pour une caractérisation de l'*épistèmè* grecque, on peut se reporter (pour Platon) au cours sur le *Théétète* (GA 34, *De l'essence de la vérité*) et (pour Aristote) au § 6 du cours sur *Platon : Le Sophiste* (GA 19). Le *Discours de rectorat* est d'abord un texte sur la science et le savoir tels qu'ils doivent s'incarner dans l'université (GA 16, § 51 ; *Écrits politiques*,

p. 99-110) ; sur ce projet et son échec, il est bon de lire en accompagnement *La Menace qui pèse sur la science* (*Écrits politiques*, p. 167-192). Ce texte s'éclaire lui-même à partir des *Apports à la philosophie* (GA 65), notamment les § 75 et 76 (« Propositions sur ''la science'' »). Dans *Essais et conférences*, le texte « Science et méditation » de 1953 offre une des synthèses les plus limpides. Enfin, le tome 76 *(Pensées directrices sur la naissance de la métaphysique, de la science des Temps nouveaux et de la technique moderne)* fournit de nombreux éléments pour appréhender le rapport entre la métaphysique, la science et la technique, et comment la science moderne ressortit à la technique moderne (et non l'inverse).

→ Athéorique. Atome. Biologie. Einstein. Génétique. Heisenberg. Husserl. Incontournable. Mathématique. Mythe. Philosophie. Physique. Planck. Rectorat. Savoir. Sécurité. Technique. Théorie. Travail. Université. Vérité. Weber. Weizsäcker. Zoologie.

Scolastique

À l'inverse de Husserl, Heidegger a dès ses premiers travaux été porté par la conviction que la philosophie ne pouvait se renouveler profondément sans entrer dans une explication décisive, donc un rapport vivant, avec sa tradition. Ce rapport trouve sa manifestation la plus impressionnante dans le dialogue soutenu mené avec la philosophie grecque ; il s'exprime également dans l'attention portée à la pensée scolastique, attention plus discrète mais continue, et servie par une profonde connaissance de celle-ci. La scolastique, historiquement, est la forme que prend la philosophie au Moyen Âge, plus précisément à partir du XIIIe siècle, dans le cadre des universités et sous l'autorité de l'Église. En elle s'accomplit la synthèse de l'héritage grec et de l'enseignement théologique et patristique chrétien.

L'écrit d'habilitation que rédige Heidegger en 1915 est consacré à la doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot, un des grands maîtres scolastiques, presque contemporain de cet autre maître, Eckhart, dont la lecture a accompagné Heidegger toute sa vie. Heidegger note, en 1938, que l'essai sur Duns Scot (GA 1) se meut encore en dehors de ce qui a formé l'horizon propre de son chemin de pensée ; mais qu'il est cependant déjà habité par le souci d'une explication décisive avec l'idéalisme

allemand, explication « mettant en regard Hegel, le Moyen Âge et Aristote » (GA 66, 412).

Ainsi transparaît la véritable signification *historiale* de la scolastique. Elle est le moment où la structure onto-théologique de la métaphysique, qui prend forme chez Aristote, se déploie dans toute son ampleur magistrale, déterminant l'horizon de toute la pensée moderne jusqu'à sa culmination dans l'idéalisme allemand. Ce moment, Heidegger le lie à l'interprétation de la vérité comme *adaequatio* : adéquation entre l'esprit humain et la chose, elle-même fondée sur l'adéquation de la chose, en tant que créée, à l'« idée préalablement conçue par l'*intellectus divinus* » (GA 9, 180). Cette interprétation est inséparable de la compréhension de l'être comme *ens creatum*, le rapport entre le Créateur, *actus purus essendi*, et la créature se déterminant à la lumière de la notion d'*actualitas*, qui traduit le mot aristotélicien *énergéïa*. Le passage de la pensée grecque de l'*énergéïa* à l'*actus* médiéval est, comme le souligne Jean Beaufret dans un des très beaux essais du premier tome du *Dialogue avec Heidegger*, une de ces rares mutations historiales majeures qui déterminent une époque de l'être. En elle parle, plus que le témoignage rendu au Dieu tout-puissant de la Révélation, au service duquel elle veut pourtant mettre la métaphysique, l'expérience romaine et impériale de l'ordre et de l'efficience, de sorte que la scolastique est sans doute, comme le dit encore Beaufret, « la véritable philosophie romaine » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 57). En elle se retire définitivement l'expérience grecque de l'être comme présence (Heidegger parle même d'une *Ausrottung*, d'une *extirpation*, GA 66, 56), mais s'édifie, dans ce retrait même, le socle de la pensée moderne.

Cet héritage de la scolastique, Heidegger en poursuit les lignes de force et les mutations dans une série de cours : citons entre autres un cours de 1926-1927 (GA 23), où l'étude des doctrines de Descartes, Spinoza et Leibniz est précédée d'un approfondissement de l'ontologie thomiste ; et le très important cours du semestre d'été 1927 (GA 24), où la distinction médiévale de l'essence et de l'existence (de saint Thomas à Suárez) est discutée.

Guillaume Badoual.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985.

→ Duns Scot. Dürer. Ontothéologie. Suárez. Théologie. Thomas d'Aquin.

Sculpture

Les statues d'époque archaïque du musée de l'Acropole produisirent sur Heidegger, lors de son voyage en Grèce de 1962, un tel effet que « toute volonté de comprendre se voyait contenue et réduite au silence et au dépaysement le plus total » (*Séjours*, p. 69). Or l'épreuve de cette étrangeté bienfaisante indique que ni les Kouroi archaïques, parfaitement hiératiques, ni les statues de l'époque classique ne sont à considérer comme des œuvres des beaux-arts offertes à une quelconque délectation esthétique. Heidegger le dit à propos de la statuaire des frontons Est et Ouest du temple de Zeus à Olympie qu'il vit dans le musée du site archéologique. Le fronton Ouest figure le combat des centaures et des Lapithes, la lutte y bat son plein en présence d'Apollon qui étend avec sérénité le bras droit pour rétablir l'ordre. Les douze métopes sont dévolues aux travaux d'Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène. De telles œuvres coupent le souffle parce qu'elles mettent en présence de la rage des combats, de l'épouvante des femmes menacées ou de l'altière beauté du dieu, reléguant l'art au second plan, car, dans la splendeur du paraître en sa vérité, c'est l'être qui fait apparition (*Séjours*, p. 29). En surmontant l'obstacle constitué par la présentation actuelle qui dispose trompeusement ces statues à hauteur de regard, l'on se trouve en face du « style-monde » qui, dans les tragédies d'Eschyle, fit chanter la langue de la manière la plus puissamment poétique.

À la différence de la statuaire antique, qui ne se suffit pas à elle-même mais prend place au sein des sanctuaires, la sculpture contemporaine, celle de Zadkine rencontré en 1965 à Saint-Gall lors du vernissage de l'exposition du sculpteur, celle surtout de l'artiste basque Eduardo Chillida ou de l'Allemand Bernhard Heiliger répond à une vocation instituante absolument radicale. Dans *L'Art et l'Espace* (Saint-Gall, 1969), Heidegger part de ce qu'il a mis en évidence en 1935 dans *L'Origine de l'œuvre d'art* : « l'art, c'est mettre la vérité en œuvre » et vérité veut dire « le non-retrait de l'être », pour affirmer que, dans l'œuvre sculptée, l'espace vrai donne sa mesure. Dans le prolongement de la conférence de Darmstadt *Bâtir habiter penser*, il montre que, loin d'être le contenant homogène où les choses

prennent place, l'espace, à la faveur de l'œuvre, émerge de l'espacement et libère le lieu en le confiant au vide qui l'instaure. Ainsi la sculpture ne se contente pas de prendre place en un espace qu'elle occupe de son volume : sa présence accorde à l'espace de se rassembler pour devenir lieu véritable. Donnant corps à la prise en garde de l'être, la sculpture œuvre en fondant l'avoir lieu d'un séjour proprement humain (*L'Art et l'Espace*, GA, 13, 209 ; *Questions iv*, p. 105).

Le rapport de Heidegger avec les sculpteurs se trouve lié, en outre, aux bustes du penseur modelés ou sculptés par plusieurs artistes. On songe au masque de glaise du Bavarois Hans Wimmer et, surtout, à l'austère buste de pierre du sculpteur natif de Kiel, Hans Kock, ou à celui dont Gustav Seitz est l'auteur. Dans sa lettre à Élisabeth Blochmann du 5 octobre 1932, en référence au testament de Rodin, Heidegger déclare pour son propre compte : « Toujours je travaille dans l'atmosphère propre à celui qui manie le ciseau et le maillet. » Le penseur, sans relâche, a ciselé la parole à même la langue.

Ingrid Auriol.

→ Art. Breker. Buschor. Chillida. Espace. Lieu. Main. Rodin. Vierny.

Secret

Dans sa conférence *De l'aître de la vérité* (*Questions i*, p. 184), Heidegger médite dans quelle mesure le « secret » *(das Geheimnis)* est l'« abritement en retrait de ce qui s'abrite » et, comme tel, le « *Dasein* de l'homme » (GA 9, 194). De ce point de vue, le secret ressortit à la vérité dont il est le « non-aître *[Un-wesen]* véritable » ; mais ce non-aître est lui-même à entendre comme appartenant à l'aître de manière anticipatrice. Heidegger sait qu'en parlant ainsi il y « va un peu trop fort contre l'opinion encore courante » et ce d'autant plus qu'il essaie de dire ici des choses qui commencent à lui apparaître à cette époque (1930) et qui comptent parmi les plus difficiles de sa pensée : l'appartenance de l'abritement en retrait au cœur de l'ouvert sans retrait qu'est la vérité. Le mot allemand *Geheimnis* cherche à dire cette appartenance de manière précise dans la mesure où il signifie le mouvement *(-nis)* de ce qui se rassemble *(ge-)* en sa demeure *(heim)* : le mouvement qui rassemble la vérité en sa demeure n'est autre que

l'abritement lui-même. Mais cette secrète appartenance de l'abritement en retrait au cœur de l'ouvert sans retrait est tombée depuis les Grecs dans l'oubli, de sorte que ce qui a finalement eu lieu est le « secret oublié du Dasein » lui-même (GA 9, 195 ; *Questions i*, p. 184). Qu'est-ce à dire ?

L'oubli du secret, c'est-à-dire l'oubli de l'abritement en retrait qui est au cœur du dévoilement hors du retrait, est en un sens l'oubli de l'être même au profit du seul étant. Dans l'oubli du secret, l'être humain historial se trouve contraint « d'en rester à ses affaires courantes et ses agissements » (GA 9, 195). L'abritement en retrait de ce qui est abrité se voit ainsi coupé de la vérité qui n'est plus pensée à partir de l'abritement de l'être, mais du désabritement de l'étant. Cette manière qu'a l'homme oublieux du secret de ne plus s'affairer que dans ses agissements propres, Heidegger la nomme l'agitation *(die Umgetriebenheit)*. Or, écrit Heidegger, « l'agitation de l'être humain qui fuit le secret pour le courant des affaires, qui le pousse d'une affaire à l'autre en le faisant passer à côté du secret, c'est : errer *[das Irren]* » (GA 9, 196).

Errer ainsi, cependant, l'être humain ne le peut que dans la mesure où, en tant que *Dasein*, il se meut dans la dimension de l'erroire *(die Irre)*. En amont de l'errance et de toute erreur, l'erroire, dit Heidegger, « s'ajointe en son aître à la flagrance *[Offenheit]* du Dasein » (GA 9, 197 ; *Questions i*, p. 187). Dans sa flagrante ouvertude à l'être, le Dasein eksiste dans la dimension de l'erroire qui « domine l'être humain en tant qu'elle le met dans l'errance *[beirrt]*. Mais en tant précisément qu'elle met dans l'errance *[als Berirrung]*, l'erroire contribue du même coup à faire naître cette possibilité qui rend l'être humain à même de s'élever à partir de son ek-sistence, de ne pas se laisser mettre dans l'errance, en ceci qu'il fait l'épreuve de l'erroire elle-même et qu'il ne se méprend pas sur le secret du Dasein » (GA 9, 197). Lorsque, au sein de l'erroire reconnue comme telle, le Dasein s'ouvre et se résout au secret *(« die Ent-schlossenheit zum Geheimnis »)*, alors vient à se poser la question qui a reçu depuis Platon le nom de philosophie : la question de l'être de l'étant (GA 9, 198). En ce sens, toute la philosophie est saisie comme manière de se résoudre au secret en s'y ouvrant.

Dans la remarque qu'il a ajoutée en 1949 à la fin du texte de la conférence, Heidegger écrit que la « pensée se tient en apparence dans la voie de la métaphysique », alors qu'elle se meut d'ores et déjà dans l'horizon du « dépassement de la métaphysique ». Cette indication révèle

que le secret comme dimension de la vérité doit trouver sa pleine interprétation dans la pensée de l'histoire de l'être.

C'est dans les *Apports à la philosophie (De l'Ereignis)* et dans *Besinnung* que nous trouvons une telle interprétation. Dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger parle du « secret de l'*Ereignung* » (GA 65, 408), le secret de l'appropriation de l'avenance. Il est question ici du « dieu à l'extrême » *(der letzte Gott)* qui habite le centre du secret. C'est dans la manière qu'a ce dieu de faire signe que réside précisément le « secret de l'unité du rapprochement le plus intime dans le plus extrême éloignement, la prise de mesure du plus ample espace jeu du temps de l'estre ». Au fond, le secret est ainsi à l'origine du « lointain en lequel se trouve la dimension d'indécidabilité quant à savoir si le dieu se meut loin de nous ou vers nous » (GA 65, 382). Le secret est en ce sens en rapport avec la question historiale de savoir ce que signifie « à l'extrême » *(das Letzte)*, et à cet égard en rapport avec ce que Heidegger nomme, dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* (p. 394 ; GA 5, 327), « l'eschatologie de l'être ».

Dans *Besinnung*, Heidegger reprend la question du secret en articulant à la fois l'être de l'homme et le divin. « Le premier point », dit Heidegger, est le suivant : « que l'être humain est lui-même un incessant secret » (GA 66, 55), ce qui ne signifie pas que le secret relèverait d'une « ''science'' de l''''homme'' » (par exemple l'anthropologie). Faisant implicitement référence à la conférence *De l'aître de la vérité*, Heidegger précise que :

> Ce secret, dans la préservation duquel l'être humain fonde la possibilité de se tourner vers lui-même, est l'abritement en retrait de l'assignation en laquelle l'être humain est adressé en la vérité de l'estre – estre qui tient prêt l'espace de jeu de la décision dans la scission de laquelle advient le face-à-face de l'aître de l'être humain et de la déité des dieux [GA 66, 55].

Le secret devient ainsi une dimension de l'« histoire de l'être », un espace intime *(ge-heim)*, c'est-à-dire abrité en retrait, où se joue le face-à-face des humains et des divins. En tant qu'il est cet « abritement qui abrite en son retrait », le secret doit finalement être pensé comme « ce qui jette une absence de repos (une in-quiétude) au cœur de l'abîme du Da-sein qui reste le foyer de toute advenue de l'histoire » (GA 66, 55).

À l'époque de l'arraisonnement ou du dis-positif technique, cet « abritement qui abrite en son retrait » – la Λήθη – se donne comme « refus de la vérité de l'être ». À la fin des années 1940, Heidegger pense le déploiement de la vérité de l'être comme « monde » au sens du quatuor des Quatre (terre et ciel, divins et mortels), de sorte que le dis-positif est

empêchement du monde. Ce refus, cependant, « n'est pas rien », mais, dit Heidegger, « c'est la manière dont, en son plus haut secret, l'estre se recueille à demeure au sein de la domination qu'étend le poser qui se recueille dans le dis-positif » (*Le Tournant*, GA 79, 77). Cette entente du secret comme refus du quatuor des Quatre va de pair avec la pensée du secret dans les *Apports à la philosophie* et dans *Besinnung*.

Le secret abrite la « décision » quant à savoir si l'aître de l'homme rencontrera encore une fois l'aître du divin. Dans le quatuor des Quatre, les hommes se trouvent dans une relation avec les divins ; toutefois, il est important de se rappeler que ces divins ne sont pas le dieu lui-même, mais les « messagers faisant signe *[winkenden Boten]* vers la déité » (GA 79, 17). C'est dans ce rapport historial à l'être que les hommes pourraient devenir les « mortels ». Cet événement advient dans la sphère intime du secret, de sorte que Heidegger peut concevoir la « mort comme le massif le plus haut (le sommet en lequel se recueille l'abritement) qui recueille le secret du désabritement en son appel » (GA 7, 261 ; *Essais et conférences*, p. 310). Dans le secret du refus du quatuor des Quatre, est gardée sauve la « possibilité la plus extrême du Dasein mortel » : qu'en déployant son aître comme mortel, l'être humain puisse atteindre la proximité de l'aître du dieu.

Peter Trawny.

→ Abritement. Dieu à l'extrême. Flagrance. *Geviert*. Refus. Urgence. Vérité.

Sécurité

En tant que déploiement de la subjectivité, les Temps nouveaux sont l'époque du règne de la sécurité. L'homme doit ainsi sans cesse « s'activer à la mise en sûreté » *(Sicherung)* de sa puissance. Pour cela, dit Heidegger, « il est nécessaire que sans cesse il s'assure de manière toujours plus sécuritaire de ses propres capacités et de ses moyens de domination et qu'il les prépare de façon toujours nouvelle à une absolue disponibilité » (GA 6.2, 129 ; *Nietzsche II*, p. 118). Mais cet événement de l'humanité des Temps nouveaux, qui n'est « pleinement saisissable qu'au XXe siècle », a une histoire : la *certitude* du salut *(Heilsgewißheit)* de l'homme catholique

l'a préparé et la mutation, chez Descartes, de la vérité en certitude, a métaphysiquement fondé la « mise en sécurité de l'homme par lui-même *[Selbstsicherung]* comme *subjectum* » (GA 5, 101 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 132). En effet, explique Heidegger lisant Descartes dans le cours sur le nihilisme européen de 1940 : « Que tout *cogitare* soit essentiellement un *dubitare*, ne veut rien dire d'autre que ceci : représenter [*Vor-stellen* : poser devant] c'est garantir [*Sicher-stellen* : mettre en sécurité] » (GA 6.2, 136 ; *Nietzsche II*, p. 125). Il faut noter qu'en allemand « la sécurité », *die Sicherheit* – que Heidegger travaille en résonance avec *Sicherung* (« protection », « préservation », « sûreté »), et *Sicherstellung* (« garantie », « mise en sécurité ») – a un sens qui va de la certitude à la garantie en passant par l'assurance et la sûreté. Dans le 9e complément à *L'Époque de la formatation du monde*, Heidegger détaille le sens de cette représentation :

> Représenter signifie ici : à partir de soi, poser quelque chose devant soi et ce qui est posé, en tant qu'il est ainsi mis à disposition, le mettre en sécurité. La garantie de cette mise en sécurité doit être un calcul, car seule la calculabilité garantit pour ce qui est à représenter qu'il soit par avance et constamment certain [GA 5, 108 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 140].

Pour assurer la mise en sécurité des choses comme autant de fonds de garantie *(Bestände)*, l'objectivité construite avec certitude par la science joue un rôle central et Heidegger écrit en ce sens dans la conférence sur *Le Principe de raison* :

> La science doit assurer l'utilisabilité de l'énergie atomique et, avant cela, sa calculabilité, d'une manière telle que, de son côté, la garantie de cette mise en sécurité *[Sicherstellung]* accule constamment à la mise en place de nouvelles assurances *[Sicherungen]*. Ainsi augmente à perte de vue la violente puissance de cette parole exigeant de fournir une raison suffisante. Sous la violence de cette exigence se renforce le trait de l'existence humaine actuelle qui partout travaille à la sécurité. (Soit dit en passant : celui qui a découvert le principe de raison suffisante, Leibniz, est aussi l'inventeur de l'« assurance-vie ») [p. 259-260 ; GA 10, 181-182].

Malgré son apparente sécurisation, l'obsession sécuritaire de notre époque où tout doit être contractuellement assuré est en fait un des visages de la violence sous lesquels se déploie la puissance. Dans « cette société universellement assurancielle, universellement sécurisante », selon les mots de Michel Foucault à propos de l'État nazi (*« Il faut défendre la société »*, p. 228), au moment, donc, où la violence sécuritaire apparaissait dans son extrême brutalité (en 1939, la sécurité fit institutionnellement son entrée en politique avec le Bureau central de Sécurité du Reich – RSHA, Heidegger a

compris la sécurité comme la manière dont, à l'époque du délaissement de l'étant en son être, l'homme cherche à assurer la sécurité de son aître en accroissant sa puissance totale de faire (GA 69, 38). La conséquence essentielle de cette advenue historiale de la subjectivité, poursuit le penseur, « est le combat absolu pour s'assurer de la puissance et ainsi la *guerre sans limite*, qui se chargent de donner pouvoir à la puissance. D'un point de vue métaphysique, ces guerres sont *en leur aître* quelque chose d'*essentiellement* autre que toutes les précédentes » (GA 69, 44). Il n'y a plus aujourd'hui de RSHA et la puissance a changé de moyens, mais la sécurité est devenue le centre de notre vie « politique » et sociale et, au service du management, il existe par exemple un organe appelé Institut d'études et de recherche pour la sécurité des entreprises (IERSE). La guerre ainsi continue, à laquelle aucune paix ne saurait mettre de limite, puisqu'elle est la modalité même selon laquelle l'homme des Temps nouveaux a rapport à son propre être et au monde : « guerre-monde » (GA 69, 180).

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Gallimard - Éd. du Seuil, 1997.

→ Berger de l'être. *Führer*. Gigantesque. Guerre. Représentation. Violence. Volonté.

Séminaires du Thor (1966, 1968, 1969 et 1973)

L'important, en abordant les séminaires du Thor, est de savoir que, lorsqu'il a quitté Fribourg-Zähringen le mardi 30 août 1966, Heidegger ne partait pas en France pour y faire un séminaire. S'il se rendait dans le Vaucluse, c'était pour répondre à l'invitation que René Char lui avait faite, c'était pour aller chez cet ami et découvrir son pays : c'est la Sorgue qu'il venait voir. Il était depuis longtemps question qu'il vienne et nul ne savait vraiment quelle tournure allait pouvoir prendre ce séjour. Ce n'est qu'a posteriori qu'on a pu parler d'un « premier » séminaire du Thor. Le but de ce voyage était amical et les séjours successifs qu'y a faits Heidegger les années suivantes ne se réduiront jamais eux non plus aux dits séminaires. Ceux-ci n'ont eu lieu qu'*à l'occasion* des rencontres de Heidegger avec

René Char (mais, bien sûr, favorisés par celui-ci qui avait sa manière à lui d'y être présent-absent) et, pour le premier d'entre deux, il a vraiment été improvisé sur place.

La maison des Busclats (L'Isle-sur-la-Sorgue) était trop petite pour que René Char puisse y héberger Heidegger. Il a donc envisagé de l'installer dans un hôtel du voisinage, ce dont il a discuté avec Dominique Fourcade et, comme l'hôtel du Chasselas au Thor (à 7 kilomètres) leur a semblé nettement plus agréable que ceux de l'Isle, c'est sur lui qu'il a arrêté son choix, qui devait se révéler excellent puisque Heidegger, trouvant cette solution à son goût, allait y revenir plusieurs fois. Un autre avantage de l'hôtel du Chasselas, c'est que, en même temps que Heidegger y était l'invité de René Char, il pouvait accueillir d'autres personnes, comme Jean Beaufret, Dominique Fourcade ou les Zervos..., et c'est ainsi qu'il a été en partie colonisé par divers amis et a permis à ceux qui, comme Roger Munier ou Jacques Orsoni, ne pouvaient que passer un jour ou deux, d'y faire escale. Ce n'était pas du tout une université et, comme la saison y invitait, tout le monde s'y sentait en vacances. On pouvait déjeuner dans le jardin de l'hôtel bordé par un névon de la Sorgue.

Les journées s'organisaient en général en deux temps. Le matin on restait au Thor jusqu'au déjeuner. L'après-midi Char venait nous rejoindre ou nous allions chez lui. Souvent il nous emmenait faire de belles promenades auxquelles D. Fourcade venait aussi, elles se terminaient très souvent par une halte aux Grands-Camphoux (Lagnes, voir dans la *Correspondance* A. Camus/R. Char la n. 2, p. 31 et la n. 2, p. 104) ou au Rebanqué, où Heidegger était accueilli par Mme Marcelle Mathieu et par son fils Henri. Elle offrait du vin de Beaumes-de-Venise et, les conversations se prolongeant, on projetait d'autres excursions pour les jours suivants. Elle et son fils, connaissant on ne peut mieux la région, étaient d'excellent conseil...

Dans ces conditions les matinées étaient libres même si les petits déjeuners s'étiraient souvent en longueur. Il se trouve qu'en 1966, Heidegger avait l'intention de participer l'hiver suivant au séminaire organisé à Fribourg par Eugen Fink, aussi avait-il pris dans ses bagages l'édition R. Walzer d'Héraclite (Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1964). Jean Beaufret, pour sa part, avait apporté le *Poème* de Parménide et voulait sur quelques points prendre l'avis de Heidegger. C'est ainsi qu'on s'est retrouvé un premier matin à une table dans le jardin et que

Parménide et Héraclite s'installèrent parmi nous. N'ayant pas nos livres, on recopiait les fragments dont on parlait. Il y avait là François Fédier, Giorgio Agamben, parfois Gustav Sobin... Il y avait, bien sûr, Heidegger, que l'envie de travailler ne quittait jamais vraiment ! Jour après jour le dialogue de Heidegger avec Jean Beaufret prenait forme de travail en commun, Heidegger accueillait avec intérêt les questions des uns et des autres, peu à peu une sorte de « séminaire » s'est donc mis en train mais ce n'est qu'à la fin du séjour qu'on comprit vraiment qu'un séminaire avait eu lieu. Il avait comporté une lecture d'une ébauche de poème de Hölderlin (« Comme aux côtes marines... ») dans une cabane du vallon de Vachères, vers laquelle nous avait aiguillés René Char, et il culmina dans une longue discussion qui eut lieu aux Busclats l'après-midi du dernier jour autour du fragment 30 d'Héraclite. Ciel et paysages du Vaucluse interféraient naturellement dans ce travail et l'inondaient de leur lumière. Ils en étaient vraiment partie prenante et Heidegger n'était pas le seul que cela mettait en joie.

Nous avions tous entendu parler des séminaires de Heidegger et nous en connaissions des traces, notamment les protocoles de celui de 1940 consacré à Aristote (*Physique*, &grec;B&grec1; 1, voir *Questions ii*, p. 165 s.) qu'avait publiés G. Guzzoni et que F. Fédier était justement en train de traduire et nous étions très intrigués par cette forme de travail. Nous en avons parlé avec Heidegger et l'année suivante il nous a proposé d'en faire un en bonne et due forme : « Je peux vous donner, a-t-il dit, un *modèle* de ce qu'est un séminaire. Je ne dis pas un séminaire-modèle ! », a-t-il ajouté avec un sourire. C'est sur cette base qu'allait être projeté et organisé le séminaire de 1968. Cette fois-là, il y avait bien un séminaire au programme du voyage, même s'il n'était nullement le seul but de celui-ci. Le thème en fut discuté lors du séjour que nous fîmes, François Fédier et moi, à Fribourg en juillet et le choix se porta sur Hegel, précisément sur le début de l'écrit sur la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, texte peu connu en France. On disposait donc d'un mois pour lire et préparer l'étude de ce texte, qui ne nous semblait pas spécialement facile.

Une fois installés au Thor, le travail se fit régulièrement chaque matin de 10 à 13 heures environ. Nettement plus nombreux qu'en 1966, les participants, dont beaucoup logeaient en dehors de l'hôtel du Chasselas, arrivaient à l'heure. Une petite salle à manger avait été mise à notre disposition par M. et Mme Joulé, les patrons de l'hôtel. À chaque séance un participant était désigné pour en établir le protocole, qu'il lisait au début de

la séance suivante, ce qui assurait la continuité du travail et relançait celui-ci.

À la première séance, les premiers mots de Heidegger furent : « Il n'y a pas d'autre autorité ici que la chose même. » Un jour qu'il arrivait et trouvait la plupart des participants déjà installés avec devant eux tout un attirail de livres et cahiers, on l'entendit marmonner tandis qu'il longeait la table pour gagner sa place : *« Viele Bücher ! »* – littéralement : « Beaucoup de livres » –, mais cela voulait certainement dire dans son esprit : beaucoup *trop* de livres ! (Quand Husserl faisait des séminaires, il exigeait que la table autour de laquelle prenaient place les étudiants soit entièrement « lisse » : pas de livres, pas de papiers ni de cahiers – on travaille avec les yeux, uniquement avec eux : « À la chose même ! ») Un autre aspect important du travail était que Heidegger, toujours pédagogue, tenait à ce que *tous* les participants puissent bien suivre le cours du séminaire et donc que *tout* ce qui se disait soit traduit. Il parlait allemand mais il était venu entendre du français, aussi surveillait-il très attentivement la traduction et souvent la critiquait minutieusement. Quand tel mot lui semblait inadéquat, il en demandait un autre, et si cette autre traduction ne faisait pas l'affaire, il fallait lui trouver encore autre chose, F. Fédier était particulièrement mis à contribution. On sentait que pour lui ce n'était pas du tout du temps perdu. On ne dit pas les choses de la même façon en français et en allemand et la recherche d'une traduction plus juste donnait un certain type de rigueur et de fécondité au travail, car les traductions tentées suscitaient la discussion entre les participants quel qu'ait pu être le niveau en allemand des uns ou des autres. C'était donc bien un séminaire franco-allemand. Heidegger nous mettait ainsi en état de découvrir bien des ressources du français. Il considérait avec intérêt et même émerveillement notre verbe « regarder ». Nous n'avons rien de tel, disait-il. Les nuances possibles du verbe « produire » l'intéressaient aussi. Dans d'autres cas, c'est lui qui nous expliquait les particularités, l'audace et l'intérêt de formulations allemandes se rencontrant aussi bien chez Kant ou Hegel que chez Marx ou Maître Eckhart. Et quand on butait sur des difficultés, il nous obligeait toujours à prendre la question avec beaucoup plus de simplicité que nous n'avions tendance à le faire. À ce que j'ai entendu dire, c'est un peu ainsi que s'y prenait Nadia Boulanger avec ses élèves. Ici, disait-il, il ne faut pas croire, pas écouter ce que je dis mais refaire pour soi ce qui se dit. L'essentiel, insistait-il, est de faire des exercices phénoménologiques, c'est beaucoup

plus important que de lire le texte même de Hegel ! La façon dont Heidegger parlait de Husserl était extrêmement impressionnante, il le rendait tellement présent qu'on avait l'impression de l'avoir connu, de l'avoir eu en face de soi et d'avoir senti la passion qui l'animait... Après un travail qui s'était concentré sur une trentaine de pages de Hegel, nous nous sentions en mesure de lire tout Hegel – et bien décidés à le faire !

Heidegger revint au Thor en 1969, un mois à peine avant son quatre-vingtième anniversaire, et il y serait certainement revenu encore si cela n'avait tenu qu'à lui, mais un sérieux accident de santé (dont il se remit pourtant bien) survint en avril 1970 et entraîna le report du voyage projeté, son médecin étant contre le déplacement. Heidegger ne revint donc plus en France. Il aurait certainement aimé que René Char vienne le voir en Allemagne mais cela non plus ne put se faire. Pour donner une suite à ces séminaires, la solution trouvée fut celle du « séminaire du Thor de Fribourg » (c'est le nom que lui a donné un jour René Char !). Il eut lieu à son domicile de Fribourg-Zähringen, en septembre 1973, mais fut limité à trois réunions. Quelques semaines auparavant il nous avait recommandé la lecture de son cours sur le nihilisme européen, lecture à faire, disait-il « dans l'écho de Parménide ». Une huitaine de jours avant de se mettre en route pour Fribourg, Jean Beaufret, qui était en train d'écrire l'essai sur Husserl et Heidegger qui allait prendre place dans le troisième tome de *Dialogue avec Heidegger*, lui avait envoyé une lettre qui constitua en quelque sorte le coup d'envoi du séminaire dans lequel Heidegger s'attacha à nous faire mesurer ce qu'avait représenté, au départ de toute sa démarche, la notion d'*intuition catégoriale* telle que l'a dégagée Husserl. Cela m'a excité des jours entiers, disait-il, quand j'ai lu cela pour la première fois dans la sixième *Recherche logique*. Chez Husserl, disait-il encore, l'être apparaît pour la première fois depuis la naissance de la philosophie comme un *donné* et non comme une abstraction ou le résultat d'une déduction. Pour Husserl cependant le « est » allait curieusement de soi. Il ne se demandait pas : que veut dire « est » ? De cela Heidegger allait faire sa question.

Heidegger a dédié à René Char la traduction française d'*Acheminement vers la parole*.

François Vezin.

Ouvrage cité – A. Camus et R. Char, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 2007.

Bibliographie – M. Heidegger, *Questions iv*, Paris, Gallimard, 1976. Heidegger a confié à Curd Ochwadt le soin de traduire en allemand les protocoles des séminaires du Thor. La postface rédigée par C. Ochwadt pour l'édition allemande (*Vier Seminare*, Francfort, Klostermann, 1977) offre une précieuse documentation sur ces séminaires, qui n'a pas été reprise dans le tome 15 de l'édition intégrale. – J. Beaufret, « À la lisière des lavandes », *Magazine littéraire*, nº 340 *(René Char)*, février 1996. – Fr. Fédier, *Soixante-deux photographies de Martin Heidegger*, Paris, Gallimard, 1999. – Fr. Vezin, « Heidegger parle en France », *Nouvelle Revue française*, août 1976, p. 80-87.

→ Char. Fourcade. Husserl. Langue française. Mathieu. Provence. Zervos.

Sensibilité

« Sensibilité » est un de ces termes dont la tradition philosophique nous a rendu l'usage si familier que nous ne faisons plus l'effort de discerner ce qu'ils disent vraiment. En l'employant, nous sommes immanquablement ramenés à la distinction hiérarchique de l'intelligible et du sensible, sans que l'origine platonicienne de cette hiérarchie devienne à nouveau digne de question. C'est pourquoi Heidegger en use très rarement et il est presque absent d'*Être et temps*. Cela ne veut pas dire que le phénomène de la sensibilité soit négligé par Heidegger ; au contraire, il reçoit une interprétation tellement novatrice qu'il ne peut plus se dire dans les termes éprouvés par la tradition.

Heidegger emploie expressément le mot « sensibilité » *(Sinnlichkeit)* en référence à l'usage kantien du terme. Kant, dit-il, « a pour la première fois réussi à dégager un concept ontologique, non sensualiste de la sensibilité » (GA 3, 27 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 87). Est sensualiste toute analyse de la sensibilité qui en détermine par avance la signification en la ramenant au contact physiologique avec les corps extérieurs. Dans le *Traité des passions de l'âme* de Descartes, qui donne le cadre de la compréhension moderne de la sensibilité, l'excitation dont les sens sont porteurs est la matière de la perception intellectuelle mais elle est en même temps la source d'affects qui « l'agitent et l'ébranlent si fort » qu'elle en perd sa clarté et sa distinction.

Kant rompt avec cette tradition qui fait de la sensibilité le degré le plus bas, encore confus et obscur, du savoir, en reconnaissant dans la sensibilité ce qui donne à la pensée humaine sa forme propre : celle d'une connaissance *finie*, foncièrement réceptive et ouverte dans un horizon, de sorte que cette ouverture d'horizon est la source même de l'entendement et de la raison. C'est alors bien *ontologiquement* que la sensibilité se comprend : comme ce qui lie radicalement la possibilité que quelque chose soit connu dans son être à la structure *finie* de la connaissance humaine.

Mais si Heidegger a pu apercevoir l'ampleur de cette révolution chez Kant, c'est à la faveur de la percée phénoménologique qui aboutit à *Être et temps* et fait la nouveauté radicale de ce livre. La reconduction de l'ontologie à une *herméneutique de la vie factive* (c'est le titre du cours du semestre d'été 1923) permet de voir ce qui, très simple en un sens, demeurait cependant inaccessible à la représentation informative de la sensibilité, axée sur la seule perception intellectuelle, représentation qui domine jusqu'à la phénoménologie husserlienne. La table devant moi, dit Heidegger, n'est pas d'abord une sensation à travers laquelle un objet serait donné à percevoir mais d'emblée *ma* table, celle sur laquelle je travaille (GA 63, 90). C'est pourquoi la sensation n'est jamais phénoménologiquement première : au § 34 *d'Être et temps*, Heidegger remarque que nous n'entendons jamais d'abord un pur « donné sensible » mais toujours *quelque chose* (le bruit de la rue, la voix de quelqu'un) dont la présence est pour nous d'emblée *pleine de sens*. Ainsi :

> C'est seulement parce que les « sens » relèvent ontologiquement d'un étant qui a le genre d'être de l'être-au-monde disposé qu'ils peuvent être « stimulés » et « être sensibles à » en sorte que ce qui les stimule se montre dans l'affection [*ÊT*, 137].

Le phénomène premier de la sensibilité humaine réside dans cette manière pour nous d'être toujours et déjà, de fond en comble et sans recul, ouverts au monde dont la résonance d'ensemble nous porte et nous transit sans cesse. C'est pourquoi, remarque Heidegger, la véritable signification de la sensibilité ne doit pas être cherchée d'abord dans les grands sentiments et les grandes passions, encore moins dans une analyse introspective, mais dans les phénomènes plus humbles et discrets des humeurs. En elles *nous nous sentons* nous-mêmes tout entiers pris en une tonalité affective qui est non pas un état intérieur mais bien ce qui nous met à l'unisson d'une certaine tournure où les choses sont présentes,

apparaissant à la mesure du monde où elles se dévoilent. Cette disposition affective dont la tonalité est constitutive de l'être-au-monde est ce que Heidegger appelle *Stimmung*. La *Stimmung* est le rythme en lequel se module l'ouvertude où nous existons ; elle est ce qui « nous expose en l'être » (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 152). Cette manière de se trouver exposé constitue le phénomène propre du corps humain, qui est tout entier porté par la *Stimmung*. Tout à fait caractéristique est de ce point de vue ce cours de 1929-1930 où l'étude de la tonalité affective de l'ennui prépare l'entente de l'être-au-monde humain, dont le caractère foncièrement corporel est radicalement distinct de l'organisme animal (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30).

Entendue à partir de la *Stimmung*, la sensibilité est la façon indivise dont un être humain se tient *ouvert* dans un rapport à chaque fois singulier à ce qui lui est présent. Comme telle, elle est la première épreuve du sens. Que le sens se tienne au cœur de la sensibilité, comme la langue en témoigne en français aussi bien qu'en allemand, est ce que Heidegger rend à nouveau visible, dans la mesure exacte où il libère la sensibilité de sa représentation psychophysiologique et de la conception métaphysique de l'homme comme animal rationnel qui en est le substrat.

Guillaume Badoual.

→ Corps. *Critique de la raison pure*. Kant. *Stimmung*.

Sexualité

Le substantif *Dasein* est du genre neutre. Dans son cours de 1928, Heidegger s'appuie sur cette neutralité pour bien montrer que l'analytique d'*Être et temps* ne saurait se confondre avec l'approche anthropologique ou éthique dont elle constitue le fondement nécessaire. Écartant les présupposés de la « philosophie de la vie », Heidegger établit que le Dasein ne se confond ni avec l'homme, ni avec l'existant car il regarde en direction de l'être de cet étant. L'analytique du Dasein en sa neutralité n'en demeure pas moins, explique-t-il, à la source des possibilités qui surgissent de l'existant concret puisqu'elle fonde cette existence. Cette clarification destinée à prévenir toute mésinterprétation a donné lieu à bien des

contresens qui perdurent obstinément. La neutralité du Dasein, Heidegger le précise, « signifie aussi que le Dasein n'est aucun des deux sexes » (GA 26, 172), encore ne s'agit pas là « d'une négation abstraite » mais de la « puissance de l'origine » qui abrite et tient en réserve la possibilité de la « dispersion factive inhérente à la corporéité vivante et, partant à la sexualité *(Geschlechtlichkeit)* » (GA 26, 173). Cette neutralité ne résulte d'aucune neutralisation : elle n'a rien à voir avec l'indifférence du « on » qui concerne tout le monde et personne et elle ne signifie aucune indifférence à l'égard de la différence sexuelle. L'affirmation de Sartre : « Les philosophies existentielles n'ont pas cru devoir se préoccuper de sexualité. Heidegger en particulier n'y fait pas la moindre allusion dans son analyse existentielle, en sorte que son Dasein nous apparaît comme asexué » (*L'Être et le Néant*, p. 443), repose donc sur un malentendu auquel la cécité de Sartre pour la différence ontologique n'est pas étrangère.

La pluralité factive des corps implique l'appartenance à l'un ou bien à l'autre sexe, autrement dit la « sexuation », ce qui donne mieux à entendre que « sexualité » le sens de *Geschlechtlichkeit*, ici. Le Dasein se réfère nécessairement à sa sexuation comme autre d'un autre, il n'est préférentiellement ni homme, ni femme car l'analyse ontologique intervient en amont de cette différenciation. Au regard de cette différence factive, il bénéficie d'une neutralité parfaitement bienveillante. Le corps que je suis, de sexe masculin ou de sexe féminin, lequel sexe n'est ni premier ni second, est toujours littéralement symbole – *symbolon* – d'un corps qui, eu égard à la sexuation, est autre. Heidegger, dès 1928, déclare que « dispersé, le Dasein factif est, entre autres, éclaté en un corps *[Leib]* et de ce fait divisé en deux *[zwiespältig]* de manière intrinsèque ». Puis, commentant les termes « éclatement » *(Zersplitterung)* et « dispersion » *(Zerspaltung)*, il les libère de leur connotation négative car il s'agit en l'occurrence de la « diversification qui réside factivement en tout Dasein » (GA 26, 173) dont la corporéité constitue un « facteur d'organisation ». Ainsi, dire que le corps vivant et existant est la pièce maîtresse de la factivité du Dasein, c'est être fidèle à Heidegger. Le corporel, en effet, n'est pas à saisir comme un étant subsistant ; il se dépasse ekstatiquement en direction du monde conformément à la structure existentiale du Dasein comme Heidegger le dit clairement quelque trente années plus tard dans les *Séminaires de Zurich*. En outre, écrire que Heidegger « n'a pas cru devoir se préoccuper de sexualité », c'est présupposer que la dimension érotique de l'existence peut

être mise au jour moyennant un tel concept. Or, si l'explicitation des phénomènes humains à partir des concepts de « libido » et de « pulsion », au sens où Freud les entend, est déclarée « inappropriée » (*ibid.*, p. 218) parce que ceux-ci restent tributaires d'attendus hérités des sciences de la nature, le concept de sexualité est probablement, quant à lui, insuffisant. Le phénomène d'Éros est à penser comme tonalité érotique et à interpréter à partir du souci comme souci mutuel : cette dimension de l'existence relève, en effet, de la structure temporellement-ekstatique du Dasein en son être-vers-la mort.

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

→ Amour. Binswanger. Corps. *Éros*. Factivité. Freud. Lawrence.

Shoah

Entre 1938 et 1940, Heidegger note dans « Puissance et crime » (*L'Histoire de l'estre*, GA 69, 77) que « même l'enfer et les choses du même genre est en son aître trop faible face au crime que les criminels inconditionnels osent perpétrer ». Hitler est évidemment au nombre de ces « criminels en chef planétaires des Temps les plus nouveaux » (GA 69, 78) et nous imaginons ce qu'a pu penser Heidegger lorsqu'il a effectivement découvert la réalité du crime qu'il avait en partie appréhendé historialement quelques années auparavant. C'est Towarnicki qui le premier a, en 1945, montré à Heidegger des documents sur l'extermination, une brochure « sur les camps de Dachau, montrant des prisonniers squelettiques et d'immenses charniers ». Il raconte dans *À la rencontre de Heidegger* ce moment grave :

> Il y a une certaine détresse sur le visage de Heidegger. Il murmure comme pour lui-même qu'il n'y a pas de mots pour nommer une telle tragédie. Le peuple allemand, me dit-il, a été trompé par une bande de criminels. On avait franchi là un seuil sans précédent : la transformation de l'homme en produit matériel disponible au service d'un programme. Le temps du nihilisme était aussi celui de l'inhumain. Et rien, malheureusement, ne garantissait que ce temps était déjà derrière nous [p. 73].

S'esquisse ici ce que diront, en 1949, les conférences de Brême au sujet de la « fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination » (GA 79, 27) et de ceux qui « par centaines de mille

meurent en masse » (GA 79, 56). Heidegger ne parle cependant pas de la *Shoah* (mot hébreu qui désigne à l'origine une dévastation qui a une cause naturelle), dont il n'est pas non plus question au procès de Nuremberg ou dans *Nuit et brouillard* et dont nous devons au monument de Claude Lanzmann (1985) l'usage désormais courant pour caractériser le crime nazi (Lanzmann parle de cet « acte radical de nomination » dans *Le Lièvre de Patagonie. Mémoires*, chap. xxi). En effet, « il est clair, écrit P. Vidal-Naquet, que la prise de conscience, par les historiens eux-mêmes, de la spécificité du judéocide à l'intérieur de la Seconde Guerre mondiale n'a pas été immédiate du tout » (*Réflexions sur le génocide*, p. 330), et dans son précieux livre *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Georges Bensoussan retrace la lente reconquête de la mémoire juive de l'extermination, qui a commencé par plusieurs décennies où « un quasi-silence est fait sur la spécificité de génocide ».

Heidegger n'échappe pas à ce quasi-silence, même s'il n'était pas insensible au destin encouru par les juifs dès les années 1930 (« les mesures d'exception contre les juifs avaient été le plus inquiétant des signes », confie-t-il à Towarnicki en parlant de la fin de toute illusion possible sur le nouveau régime à partir de la Nuit des longs couteaux). En parlant du retard qu'il a mis pour écrire à Malvine Husserl après la mort de son mari, Heidegger évoque son alitement et surtout « le motif fondamental qui était une douloureuse honte à propos de ce qui entre-temps – et qui dépassait de loin la première loi – arriva aux juifs et devant quoi on se retrouvait impuissant » (« Remarques à propos de quelques calomnies qui continuent d'être colportées », GA 16, 469).

Dans le cas de Heidegger, donc, ce quasi-silence ne signifie pas pour autant ignorance, ni encore moins négation et lorsque Marcuse lui écrit au sujet d'« un régime qui a assassiné des millions de juifs, qui a fait de la terreur la norme et a travesti en son contraire sanglant tout ce qui était vraiment attaché au concept d'esprit, de liberté et de vérité », Heidegger reconnaît dans sa lettre du 20 janvier 1948 que « ces lourds reproches sont légitimes ». Il « peut simplement ajouter, précise-t-il, qu'en remplaçant ''juifs'' par ''Allemands de l'Est'', cela vaut alors aussi bien pour un des alliés, avec cette différence que ce qui s'est passé depuis 1945 est mondialement connu de l'opinion internationale, tandis que la terreur sanglante des nazis fut effectivement tenue secrète pour le peuple allemand » (GA 16, 431).

Afin de comprendre pourquoi Heidegger tient quand même à ajouter quelque chose aux reproches dont il reconnaît évidemment l'entière légitimité, il faut savoir qu'il était alors sous le coup du retour de son fils Hermann. À E. Blochmann, il écrit ainsi le 21 mars 1948 : « Notre Hermann est revenu inopinément de Russie en septembre. Il semble que l'opinion publique mondiale ne soit encore guère au fait de ce qui se passe là-bas dans les camps. » S'il est ici question des camps de prisonniers russes, il n'est pas impossible qu'en parlant à Marcuse des Allemands de l'Est Heidegger songe plus précisément à ce qui était alors devenu de notoriété publique quant aux agissements dans la Zone soviétique d'occupation (SBZ), à Buchenwald ou Sachsenhausen par exemple, où les camps nazis avaient été rouverts dès août 1945 par les Soviétiques dans le cadre de l'installation des *Speziallager*.

Ce qui est en tout cas très clair, c'est que pour Heidegger, la présence de Staline aux conférences de paix dissimulait mal ce que Soljénitsyne a appelé la *troisième guerre mondiale* (*Le Monde*, 31 mai 1975), qui « a débuté aussitôt après la seconde et qui l'a relayée dès son achèvement », quoiqu'« invisiblement, à la dérobée ». À Jaspers, Heidegger écrit le 8 avril 1950 : « Staline n'a plus de guerre à déclarer. Il gagne chaque jour une bataille. Mais ''on'' ne le voit pas. Pour nous, il n'y a pas de dérobade possible. » Quant à la lettre à Marcuse, dont la maladresse, en un sens, est aujourd'hui accentuée par l'éclairage que fournissent les nombreux travaux historiques sur cette période très complexe de l'immédiat après-guerre, elle est peut-être le seul endroit (dans une lettre privée au demeurant et non dans un texte public) où Heidegger esquisse une forme de comparaison, car *il ne pense pas ici historialement* ; nul plus que lui n'a en effet insisté en d'innombrables occurrences sur le fait que l'histoire au sens historial est histoire de *ce qui est unique en son genre* (*das Einzigartige*, GA 5, 83) et que la « comparaison historisante ferme l'accès à l'histoire » (GA 6.2, 127 ; *Nietzsche II*, p. 117). « Avec les analogies historiques, écrit-il le 8 avril 1950 à Jaspers, il s'agit toujours d'une affaire douteuse. » En ce sens, il écrit dans une lettre essentielle à Hannah Arendt du 12 avril 1950 que la « destinée des juifs et des Allemands a bien sa vérité propre que n'atteint pas notre manière historisante de dresser des bilans ». C'est à nouveau dans un texte à Arendt de 1950, dans l'intime recueillement de ces textes pensifs en vers qui lui sont dédiés *(« Pour toi seulement »)*, que Heidegger évoque avec une pudeur silencieuse le judéocide :

« Pensivement » –
oh aide-moi à oser
dire cela.
Écoute ! « Pensivement »
c'est à présent :
éveillé :
effrayé
en tous les gouffres de cette fureur maléfique
d'où s'échappent tant de lamentations
de ton sang, oh, entends-moi :
je ne suis plus désormais lié à toi
qu'à travers un « malheur ! questionne ! » [...]

Wehe !, « Malheur ! », c'est l'exclamation de l'inconsolable peine, celle que Heidegger n'a jamais confiée publiquement et dont la douleur était acérée par la conscience très claire qu'il évoque en privé, avec Jaspers, par exemple, le 8 avril 1950 : « À mesure que le malfaisant se découvrait, croissait aussi la honte d'y avoir un jour contribué directement ou indirectement. » *Frage !*, « Questionne ! », c'est l'injonction sous laquelle peut être rassemblée toute sa pensée. Heidegger n'est pas un penseur à thèse ; fidèle à l'inspiration socratique, il fait de la question la « prouesse de la pensée » et c'est aussi pourquoi il fait très largement l'effet d'un poisson torpille sur ses contemporains. Dans les lignes décisives de la conférence *Le Péril* sur le sens de l'extermination de masse dans les camps nazis, il n'y a rien d'étonnant que ce soit en partie sous forme de questions que Heidegger s'adresse au public. Il nous faudra un jour être en mesure de répondre de ces questions qui rythment sa pensée et il est très certain que cette responsabilité nous aidera à pouvoir poser un jour des questions encore informulées au sujet de la Shoah, des Temps nouveaux et de leur métaphysique intrication. Toutefois, s'il y a bien, chez Heidegger, une pensée de l'extermination comme phénomène nihiliste en général et comme meurtre nazi en particulier dans son historiale singularité (dans les conférences de Brême, la « fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination » n'est comparée à rien), n'est en revanche pas thématisée l'autre singularité qui ne caractérise pas le mode d'extermination, mais qui a trait à son caractère spécifiquement judéocide. Les historiens ont désormais fourni un travail considérable et les victimes juives sont ainsi définitivement sorties de la « zone d'invisibilité » (Marc Ferro, *Questions sur la IIe Guerre mondiale*, p. 156) dans laquelle elles sont restées des décennies durant. Une tâche reste cependant en souffrance, à

quoi la pensée heideggerienne de l'histoire comme histoire de l'estre peut grandement contribuer.

Dans *Europe. Une passion génocidaire*, Georges Bensoussan écrit :

> Coupée de son terreau nourricier, l'histoire sans précédent, mais non sans racines, de la Shoah devient un fait d'essence quasi métaphysique dont la commémoration, loin de réintégrer les juifs dans la famille humaine dont leurs assassins avaient prétendu les exclure, les en tient au contraire éloignés plus encore. La destruction des juifs d'Europe fut de bout en bout un fait d'histoire. La mise en lumière de ses origines culturelles et politiques ancre la Shoah dans l'histoire universelle, elle contribue à faire entendre à chacun d'entre nous que cette tragédie n'est pas celle des juifs seuls mais la sienne propre. De concert avec une partie de la mémoire juive, le monde occidental a longtemps eu tendance à faire de la Shoah un événement sans passé et sans avenir, une parenthèse dramatique, un accident dans l'histoire continue du progrès. C'est que la mise au jour des racines de ce désastre, en amont même du XIXe siècle, trouble l'image que l'Europe a d'elle-même [p. 22].

Il est évident que la manière dont Heidegger a pensé l'extermination nazie (dans les conférences de Brême, en premier lieu) et le nazisme en général (surtout dans les traités impubliés de 1936-1944 et dans les cours de cette même période) n'épuise pas le sens de ces phénomènes, pas plus, au demeurant, qu'aucune des approches historiques sérieuses ou théologiques ou poétiques. C'est d'ailleurs voir un peu court que de séparer ces angles de questionnement qui gagnent à être mis en écho les uns avec les autres – Paul Celan ou Margarete Susman ont en un sens autant à nous apprendre sur la Shoah que Raul Hilberg ou Yehuda Bauer. Quant à Heidegger, c'est eu égard à la « mise en lumière des origines culturelles et politiques » de la Shoah, et plus encore, en sa racine ontologique et métaphysique, qu'il peut apporter sur le plan de l'histoire (entendue comme manière dont, à chaque époque, un sens de ce que signifie *être* s'adresse aux êtres humains qui le recueillent), non pas des réponses, mais des questions. À quelle époque de l'être appartient un crime où on fabrique industriellement des cadavres en masse ? Que signifie le corps humain pour avoir pu être ainsi traité ? Quel sens a la mort à l'époque de la masse et du nihilisme accompli ? Ou encore : si l'extermination d'êtres humains par centaines de mille est bien, comme le dit Heidegger dans *Le Péril* (GA 79, 56 ; *L'Infini*, nº 95, p. 30), un des « signes auxquels on peut reconnaître *l'*urgence, la domination de l'absence d'urgence », si c'est bien un des « symptômes » du péril dans lequel historialement nous existons aujourd'hui, pourquoi, comme le dit encore Heidegger : « Nous n'y prêtons pas attention ? » Est peut-être ici en jeu l'« image que l'Europe a d'elle-même » et plus encore son impossibilité

à s'interroger à neuf sur des concepts qu'elle charrie depuis l'aube grecque, alors même qu'elle est désormais *entrée* (« Et rien, malheureusement, ne garantissait que ce temps était déjà derrière nous ») dans le plein accomplissement du nihilisme et de la dévastation.

De la Shoah en tant que phénomène qui a touché massivement et de manière tout à fait unique les juifs, Heidegger n'a rien dit de suffisant pour ouvrir la voie à une vraie réflexion. Mais de la Shoah en tant que phénomène où, de manière unique en son genre, se sont articulés le nihilisme et l'inhumain – ce « déchaînement de l'inhumain que nous n'avons pas reconnu d'emblée en sa ruse », dit Heidegger à Blochmann le 3 mars 1947 –, il a sans doute beaucoup à nous apprendre, à condition que soit mené un travail considérable et entièrement inédit. Ce travail peut désormais être entrepris, notamment grâce à la publication depuis 1989 des traités impubliés, dans lesquels, alors que la dévastation allait s'aggravant (juste après le déclenchement de l'offensive contre la Russie, Heidegger analyse le discours de Hitler et écrit à Kurt Bauch le 10 août 1941 qu'« il se révèle que la capacité de brutalité s'est à présent forgée comme trait distinctif du réel. Par rapport à cela, ce que Nietzsche a pressenti comme nihilisme est un pur jeu d'enfant »), Heidegger s'explique, mot à mot, avec 2 500 ans d'histoire de la métaphysique pour apprendre à penser selon un mode *autre*.

Dans « L'épreuve de l'impensé », Henri Crétella indique une direction pour ce travail :

> Le crime nazi contre l'humanité a été perpétré, avant même la Shoah, sous la forme de l'eugénisme d'État. La non-perception de ce crime-là constitue, même, le véritable problème que nous a légué la période d'aveuglement qui permit l'arrivée au pouvoir des nazis. Or, Heidegger a, incontestablement, participé de cet aveuglement, non germanique mais, hélas, général. Il est, néanmoins, aussi celui qui nous aura indiqué comment penser pour n'y plus succomber. Car le nazisme, dont l'eugénisme fut le principe fondamental, relève d'un mode de penser qui est à l'origine du développement de l'Occident. On ne saurait donc en finir avec ceux-là qu'à condition de libérer celui-ci de ce qui l'a asservi [*Études heideggeriennes*, nº 13, p. 37].

Travailler à cette libération, c'est ainsi qu'aura agi Heidegger – en silence et *par la pensée* dont l'action ne se laisse mesurer à l'aune d'aucun résultat, mais qui n'en demeure pas moins, disait-il, *die Urhandlung* : la manière primordiale pour un être humain d'agir.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – G. Bensoussan, *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Mille et Une Nuits, 2006 ; *Europe. Une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Mille et Une Nuits, 2006. – H. Crétella, « L'épreuve de l'impensé », *Études heideggeriennes*, n° 13, Berlin, Duncker & Humblot, 1997. – M. Ferro, *Questions sur la IIe Guerre mondiale*, Florence, Castermann - Giunti, 1993. – Cl. Lanzmann, *Le Lièvre de Patagonie*. *Mémoires*, Paris, Gallimard, 2009. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993. – P. Vidal-Naquet, *Réflexions sur le génocide*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 2003.

Bibliographie – M. Heidegger, *Le Péril*, dans *L'Infini*, n° 95, Paris, Gallimard, 2006, « Notes du traducteur », p. 46-48, 55-63.

→ Antisémitisme. Autodestruction. Bâtir. Brutalité. Catastrophes. Celan. Extermination. *Führer*. Génétique. Gigantesque. Histoire. Hitler. Nazisme. Nihilisme. Organisation. Racisme. « Silence de Heidegger ». SS. Urgence. Violence.

Sigétique

Heidegger a formé le néologisme « sigétique » à partir du grec *sigê* signifiant « en silence ». Le terme apparaît dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, § 37-38) rédigés en 1936-1938 et préparant la pensée du passage à un autre commencement. Irréductible au mutisme, la sigétique n'invite pas à se taire mais à faire venir le silence à la parole et à le faire advenir dans la parole, en un silence parlant qui est tout aussi bien une parole silencieuse, *das Erschweigen* ou *die Erschweigung*. Au début du § 37, Heidegger renvoie par une note à un passage du cours sur Nietzsche donné en 1937 : le dire pensant le plus haut ne consiste pas simplement à garder en silence ce qui est à dire, comme pourrait y inviter une pensée de l'ineffable, mais à le dire d'une manière telle qu'il soit nommé dans le non-dire (GA 44, 233). Présentée dans les *Apports à la philosophie* comme la « logique » de la philosophie pour autant que celle-ci pose la question fondamentale du déploiement de l'estre à partir de l'autre commencement, cette parole silencieuse obéit à des lois supérieures à celles de la logique traditionnelle qui favorise la disjonction, l'affirmation ou la négation. Sans prétendre la remplacer et sans être alogique, elle la reconduit au foyer

oublié qui lui a permis de se déployer. Ainsi les passages de la première section évoquant la sigétique font-ils signe vers ceux de la dernière section, qui montrent la nécessité de soustraire la parole à l'emprise exercée sur elle par la logique qui a réduit le *logos* à un énoncé propositionnel, l'être devenant pour l'ontologie ce *sur* quoi dire quelque chose. Nous ne pouvons cependant jamais dire immédiatement l'estre lui-même, puissance possibilisante qui, en amont de toute réalité donnée, ne se donne qu'en se refusant. Avec la sigétique s'ouvre ainsi la possibilité d'une métamorphose de la parole qu'aucune philosophie et qu'aucune science du langage n'a été à même de penser jusqu'ici. Mais parce que cette métamorphose reste à accomplir, il ne conviendrait pas de faire du mot « sigétique » un usage figé : il « n'est qu'une rubrique pour ceux qui pensent encore en ''disciplines'' et ne croient posséder un savoir que lorsque ce qui est dit y est classé » (GA 65, 79).

Florence Nicolas.

Bibliographie – P. David, « De la logique à la sigétique ? », *Études heideggeriennes*, nº 25, Berlin, Duncker & Humblot, 2009.

→ Logique. Silence.

Signe ?

Der Wink

Le mot *Wink* est pratiquement impossible à traduire directement en notre langue. Comme il se trouve souvent dans les textes les plus aboutis de Heidegger, il importe donc d'en signaler l'acception précise aux lecteurs français.

Il semblerait presque qu'on ne puisse le rendre en notre langue qu'en passant par le terme « signe ». Soulignons alors aussitôt que « signe », en l'occurrence, ne peut pas être compris à partir de l'élaboration qu'a connue ce mot en linguistique.

Pour commencer à entendre comment parle le mot allemand *Wink*, remarquons que le verbe anglais de même provenance, *to wink*, porte une acception beaucoup trop restreinte, celle de « faire un clin d'œil ». *Wink*, et son verbe *winken*, ne se limitent pas à cette idée de « connivence ». Même l'idée du « signe d'intelligence », si toutefois la nuance qui accompagne

cette expression implique une *complicité*, ne convient pas pour saisir en quel sens il faut prendre ces termes. C'est Hölderlin qui, dans la huitième strophe de l'ode « Rousseau », permet d'entrevoir ce qu'ils disent :

> Tu l'as entendue parler, tu as compris la langue des Étrangers,
> Déchiffré leur âme ! À celui qui languit après eux
> Un signe suffit ; les signes sont en effet
> Depuis bien longtemps la langue des Dieux.

Ici (où *Wink* est traduit faute de mieux par « signe »), on est étonnamment proche de ce dont parle le fragment 93 d'Héraclite, à savoir d'Apollon en tant qu'il σημαίνει (disons provisoirement : qu'il « fait signe »). Héraclite prend soin toutefois de noter que σημαίνει, ce n'est « ni λέγει ni κρύπτει » – « ni mettre en lumière, ni tenir à couvert ». Ni l'un ni l'autre, certes, mais non dans une neutralité. Sans révéler ni dissimuler, ce que fait Apollon, c'est donner à entendre. Ce qu'il donne à entendre, il n'est possible pour lui (selon une possibilité différente de part et d'autre) ni de le faire paraître, ni de le garder sous le boisseau : Apollon, bien que Dieu de l'*Immédiat*, ne saurait rendre tout parfaitement intelligible ; mais cette incapacité ne l'autorise aucunement à ne rien dire. Comment donne-t-il à entendre, comment « fait-il signe » ?

Pour s'en approcher, le plus simple pour nous est peut-être, sous l'idée de « faire signe », d'entendre parler le verbe « appeler ». « Appeler », lancer un appel, est premier à tous égards relativement à « faire signe ». Car il n'y a d'*appel* possible que par rapport à une écoute. Si l'appel n'est pas entendu – à plus forte raison s'il n'est pas perçu – *ce n'est pas un appel*. Appel et écoute sont ensemble dans un rapport singulier où ils se conditionnent mutuellement, sans qu'aucun des deux n'exerce d'ascendant sur l'autre. Écouter, c'est tendre l'oreille pour s'entendre appelé. Et appeler, pour le coup, c'est bel et bien escompter que l'appel soit écouté. Nous aimerions certes voir, chez certains animaux, le cri et la réaction au cri esquisser quelque chose comme une anticipation de ce qu'est cette commune accointance. Mais la réaction au cri n'est pas – ne peut pas être, si l'on observe la précision des termes – réponse à un appel.

Wink est un tel appel : appelant une écoute qui soit à même d'accueillir l'appel. L'appel appelle *réponse*. *Respondeo*, en latin, signifie : « Je m'engage en retour. » La *réponse* dont il s'agit, bien avant d'être réponse à une question, c'est : ce par quoi je m'engage en retour.

Pour pouvoir répondre, il faut d'abord s'ouvrir : sortir d'un enfermement ; ouvrir la serrure qui nous enferme. Mais la condition pour répondre ainsi à cet appel, c'est que je ne sache en rien à quoi je m'ouvre. Sauf ceci : m'y ouvrir est l'obligation des obligations, si je veux être à même d'être comme il me faut être. Il y a là une amorce de mouvement vers ce qui est à découvrir. Ce mouvement *va* vers l'inconnu. Tout bien considéré, ne tarde cependant pas à apparaître que ce mouvement ne vient pas de moi ; qu'il vient de plus profond que moi, où vit une étrange avidité ; étrange en ceci qu'elle n'a pas son ressort en moi. Elle tire son élan, son rythme, de ce qui l'attire. L'appel exerce une attirance – la réponse à cet appel demande que j'apprenne à me laisser attirer comme il faut.

C'est au rapport profond de cet appel (de ce « signe » étrange qu'est le *Wink*) aux langues humaines que Heidegger pense lorsqu'il note : « l'être parle d'une manière extrêmement variée partout et constamment à travers toute langue » (« La parole d'Anaximandre », GA 5, 366 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 442). Au travers de toute langue – on ne saurait dire mieux qu'aucune langue n'est supérieure aux autres, pourvu qu'elles soient toutes considérées quant à l'essentiel. Or l'essentiel, c'est que toute langue habilite l'être humain à penser. Heidegger écrit, mêlant le français à l'allemand :

> Penser : par l'être se laisser appeler à répondre, afin de dire la vérité de l'être. « Se-laisser », voilà ce qu'accomplit la pensée. Penser est *l'engagement par l'être pour l'être*. Je ne sais s'il est conforme à l'esprit de la langue de rassembler *par* et *pour* en disant : *penser, c'est l'engagement de l'être* [GA, 9, 313-314. Ce qui est en *romain* dans la citation est écrit par Heidegger en français].

François Fédier.

→ Apollon. Héraclite. Laisser. Pudeur. Répondre.

Silence

À notre époque assourdissante multipliant des publications s'annulant les unes les autres, le silence est devenu difficilement audible : réduit à la négation ou à la privation de la parole dont souffre celui qui n'a rien à dire, il semble opaque plutôt que limpide. Or dans le § 34 d'*Être et temps*, Heidegger montre que le silence *(das Schweigen)* n'est pas à comprendre

négativement comme une absence de son puisqu'il est une possibilité positive et même insigne de la parole, pour autant que celle-ci ne soit pas réduite à ce qui est énoncé, à un instrument de communication destiné à véhiculer des informations : un silence peut être parlant et donner davantage à entendre que l'abondance d'un discours trivial n'apportant de clarté que fallacieuse et finissant par tout obscurcir. C'est à partir des analyses développées en 1927 que prend sens l'indication donnée par Heidegger, en 1934, à ses étudiants dans le cours sur *Les Hymnes de Hölderlin* : « Celui qui se tait devant un flot continu de bassesses dit quelque chose, même si seuls le comprennent ceux qui comprennent le silence » (GA 39, 72). La réserve silencieuse *(die Verschwiegenheit)* rend alors manifeste par contraste la vanité du on-dit qui, soutenu par la publicité, ne pense qu'à faire bonne figure en public en se gargarisant de mots et en s'abaissant parfois à multiplier les bassesses. Garder le silence n'est pas une manière de garder pour soi mais une manière de s'adresser aux autres, et c'est d'un tel silence que proviennent en même temps l'aptitude à écouter et l'être-ensemble lucide. Être silencieux n'est donc pas être muet ou peu habitué à parler : qui ne dit jamais rien ne peut pas non plus se taire et s'en montrerait peut-être incapable si disparaissait l'impossibilité ou la difficulté de dire. Est seul à même de garder un silence digne de ce nom celui qui pourrait parler s'il le voulait et qui a quelque chose à dire – en direction de l'être qui, lui-même, se dérobe à tout énoncé. Les § 56-57 d'*Être et temps* montrent que la conscience morale adresse à chacun, pour le rappeler à la singularité de son être propre, une parole n'ayant rien à raconter des événements du monde et parlant uniquement sur le mode du silence. Et, précise le § 60, lorsqu'il cesse de faire la sourde oreille à l'appel qui s'élève du fond d'une « étrangeté sans voix », le *Dasein* est amené « à se retrouver calmement (c'est-à-dire en silence) en paix avec soi-même ».

À partir du « tournant dans l'*Ereignis* » qu'accomplissent les *Apports à la philosophie* (1936-1938) et qui permet de penser une histoire de l'être, Heidegger emploie aussi *die Stille* pour nommer l'origine d'une parole humaine répondant par les mots à une parole silencieuse dont elle se fait le recueil et que le mot « être » ne parvient pas à dire. Le mot *Stille* conjugue les trois sens de paix, d'immobilité et de silence : unité originaire du temps et de l'espace, l'*Ereignis* advient telle une immobilité mobile autour de laquelle tout se rassemble comme autour d'un point pivotant, de sorte que malgré le vacarme des agitations périphériques règne une paix silencieuse

dont, au cours de l'histoire, la pensée des penseurs s'est faite diversement l'écho. L'obsession de la publication ne fut donc jamais la leur : comme Heidegger le rappelle, lorsque Kant fit paraître la *Critique de la raison pure*, il avait cinquante-sept ans et avait gardé le silence pendant plus de dix ans ; après que Schelling eut publié son traité sur la liberté humaine, il ne publia presque plus rien jusqu'à sa mort, cette période de silence n'étant pas marquée par un affaiblissement de l'aptitude créatrice. Autre est l'impudeur fébrile d'une époque où l'on est plus préoccupé de la célébrité fugace d'un nom propre que de ce à partir de quoi tout nom propre s'efface, ce qui donne sens à la confidence faite par Heidegger lors de l'entretien donné en 1966 au *Spiegel* :

> Il se peut bien aussi que le chemin d'une pensée conduise aujourd'hui à se taire pour empêcher que la pensée ne soit bradée en l'espace d'un an.

Comme il l'avait indiqué dans le § 13 des *Apports à la philosophie*, si une histoire doit encore nous être donnée, il ne peut s'agir que de celle qui, se tenant en retrait des événements recensés par l'historiographie, advient à partir de la grande paix silencieuse à l'intérieur de laquelle le règne du dernier dieu pourrait donner figure au monde (GA 65, 34). Mais en cette nuit du monde qui est nôtre, ce qui serait à dire n'est pas encore dit avec la décence requise, à laquelle pourrait préparer la strophe finale de l'élégie « Retour » composée par Hölderlin, et dont l'un des vers dit *:*

> Faire silence nous devons souvent ; ils manquent, les noms sacrés.

Le silence dont naît la parole poétique transparaît en elle et prépare une manière de dire dont la sobriété, évitant le double écueil du mutisme et du bavardage, donne à entendre, à travers ce qui est dit plutôt que dans la négation du dire, ce qui n'est pas dit.

Florence Nicolas.

→ Conscience morale. Sigétique. « Silence de Heidegger ».

« Silence de Heidegger »

Cette expression qui a vite acquis un fort impact médiatique a d'abord été employée de manière assez large pour reprocher à Heidegger de n'avoir

rien dit sur le nazisme, puis on s'est peu à peu aperçu, avec la publication des cours et des traités rédigés entre 1936 et 1944, que Heidegger a non seulement parlé du nazisme, mais qu'il l'a bel et bien historialement pensé comme régime totalitaire nihiliste – parfois, il est vrai, sans le nommer en toutes lettres, mais de manière cependant bien identifiable. Le sens de l'expression « silence de Heidegger » s'est alors déplacé et on a fini par l'employer pour reprocher à Heidegger de ne rien avoir dit de la Shoah. La publication en 1994 des *Conférences de Brême* en Allemagne a révélé là encore que Heidegger ne s'était pas tu. Ces quatre conférences (*La Chose*, *Le Dis-positif*, *Le Péril*, *Le Tournant*) furent prononcées en 1949 ; rédigées dans un style d'une extrême précision, qui est comme une transition entre l'écriture très aventureuse des traités impubliés et l'effort de simplicité qui caractérise les textes souvent assez courts de l'après-guerre, elles représentent une des synthèses les plus approfondies de la pensée de Heidegger et s'ouvrent sur le constat que l'« effroyable *a* déjà *eu* lieu » (GA 79, 4). En les rassemblant sous le titre *Regard au cœur de ce qui est*, Heidegger lance, à partir de l'éclair de la vérité de l'estre, un regard sur ce qui a eu lieu et cherche, dans la clarté de cet éclair, à préparer la garde de ce qui est à venir. C'est au cœur de ce cycle que le penseur a tenu à nommer la « fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination » *(Le Dis-positif)* et la liquidation des êtres humains dans les camps d'extermination *(Le Péril)*. On y lit également :

> Des souffrances sans mesure s'approchent pas à pas et se déchaînent sur terre. Sans relâche s'amplifie le déluge de souffrance. Mais l'aître de la douleur s'abrite en retrait [GA 79, 57].

Heidegger n'a délibérément pas publié de son vivant ces deux textes alors qu'il a laissé paraître *La Chose* et *Le Tournant* dans *Essais et conférences* en 1953. Est-ce par pudeur devant ce qui s'abrite là en retrait et qui demeure le plus difficile à nommer ? C'est Fr. de Towarnicki qui, montrant en 1945 des photos de Dachau au penseur, raconte dans *À la rencontre de Heidegger* : « Il y a une certaine détresse sur le visage de Heidegger. Il murmure comme pour lui-même qu'il n'y a pas de mots pour nommer une telle tragédie » (p. 73). À moins que cette retenue de Heidegger ne témoigne simplement de la « honte d'y avoir un jour contribué directement et indirectement » qu'il confie dans une lettre à Jaspers le 8 avril 1950. François Fédier a dit que la « honte que Heidegger éprouvait à s'être trompé sur Hitler se voyait très clairement. Et je ne suis

pas le seul à l'avoir perçue » (dans A. Finkielkraut [dir.], *L'Interminable écriture de l'Extermination*, p. 176). À cette honte se mêle sans doute aussi la réserve native qui lui fait écrire à son épouse Elfride le 8 mai 1946 : « Des affaires qui m'occupent en propre, je ne parle à personne. » Mais par-delà la discrétion d'un homme pour qui la faute énorme de 1933-1934 sera restée la honte de sa vie, il y a des raisons d'un autre ordre qui l'amènent à réserver à une postérité assez tardive ces textes où se trouve nommée la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz. La première est sans doute que ces textes ne reçoivent toute leur portée qu'en écho aux traités impubliés rédigés entre 1936 et 1944. La seconde, plus essentielle encore, est la conscience qu'il faudra du temps pour éveiller une autre entente de la parole, qui ne s'oppose pas au silence, comme le croit l'« universel reportage » (Mallarmé), mais y trouve son assise pour garder mémoire, avec décence, de ce qui est.

> Car ce qui est gardé en silence est ce qui est véritablement pris en garde, et, en tant que sauvegardé au plus haut point, c'est le plus proche et le plus effectivement réel. [...] Le dire le plus hautement pensant ne consiste pas simplement à garder en silence dans le dire ce qui est à dire en propre, mais à le dire de telle manière qu'il soit nommé dans le ne-pas-dire [GA 44, 233].

Face aux textes dont nous sommes désormais en possession, l'épouvantail médiatique qu'a fini par représenter l'expression « silence de Heidegger » peut être remisé. Reste à présent l'essentiel : travailler à méditer *ce qui est gardé en silence et véritablement pris en garde* dans ce que dit en toutes lettres Heidegger quant au nazisme et à l'extermination que ce régime a perpétrée.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – A. Finkielkraut (dir.), *L'Interminable écriture de l'Extermination*, Paris, Stock, 2010. – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993.

→ Autodestruction. Douleur. Extermination. Shoah. Sigétique. Silence. *Sprache*.

Simmel, Georg (1858-1918)

« Nicht habilitiert ! » (« Il n’a pas été habilité ! »), disait un jour Heidegger à Jean Beaufret. Il s’agissait de G. Simmel qu’il semblait trouver peut-être plus intéressant que Max Weber (c’est l’« habilitation » qui en Allemagne confère le titre de professeur ; Heidegger faisait allusion aux retards et déboires qu’a connus la carrière universitaire de Simmel, professeur qui avait pourtant sur ses étudiants un ascendant exceptionnel). Simmel a longtemps été un touche-à-tout intelligent qui s’intéressait aussi bien à Gerhart Hauptmann qu’à Bergson, aussi bien à Böcklin qu’à Goethe, aussi bien à Stefan George qu’à Rodin, aussi bien à la peinture expressionniste qu’à Rembrandt... Sa monographie sur la religion est parue dans une série dirigée par Martin Buber. Le néo-kantisme régnant ne l’empêchait pas de lire Nietzsche et ses essais sur la mode, sur la philosophie de l’acteur, sur l’argent, le mouvement féministe ou la caricature répondent d’une certaine manière au programme de recherches esquissé par Nietzsche dans le § 7 du *Gai Savoir* en même temps qu’ils font de lui un sociologue original. « Philosophie de la vie », donc, se situant dans le sillage de Nietzsche et de Dilthey mais aussi néo-kantisme dans la mesure où une critique de la raison historique est à l’ordre du jour et que Simmel y apporte une contribution notable (voir *Être et temps*, p. 375 et 418, n. 1). C’est ce dernier aspect de la pensée de Simmel qui est le mieux connu en France grâce à Raymond Aron.

À la fin de sa vie, Simmel opère un certain « retour » à la métaphysique et c’est l’année de sa mort que paraît son livre *Intuition de la vie (Lebensanschauung)*, « quatre chapitres métaphysiques ». Heidegger y renvoie dans *Être et temps* (note 1 de la page 249 qui passe en revue toute une littérature de l’époque) et c’est certainement le livre de Simmel qui a le plus compté pour lui. S’il ne lui a pas consacré d’examen explicite, on peut à peu près inférer des critiques qu’il adresse à Dilthey dans le § 10 d’*Être et temps* et à Jaspers dans son compte rendu critique de la *Psychologie des conceptions du monde* (GA 9, 1-44) rédigé en 1919-1921 ce qu’il aurait eu à dire de Simmel. C’est, comme il l’écrira à B. Welte le 28 juillet 1973, l’analyse du *Dasein* qui se profile et se fraie la voie dans l’étude qu’il leur consacre. Les mots « monde » ou « Dasein » qu’emploie volontiers Simmel devaient avoir quelque chose de brûlant quand c’était Heidegger qui les lisait !

François Vezin.

Bibliographie – R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Julliard, 1987. – M. Heidegger, *Remarques sur K. Jaspers*, trad. P. Collomby, *Philosophie* 11, Paris, Éd. de Minuit, 1986.

Simplicité

Au fur et à mesure qu'il s'engage dans la pensée de l'être pour préparer un commencement autre, Heidegger souligne la nécessité de penser et de parler avec « simplicité » – laquelle, cependant, n'a rien de commun avec les « longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles » du *Discours de la méthode*. Heidegger pense au contraire la simplicité comme ce qu'il y a de plus difficile à atteindre. Il écrit à Élisabeth Blochmann le 3 mars 1947 :

> Au cours des années, les questions n'ont eu de cesse de m'apparaître plus simplement, et, de ce fait : d'une difficulté accrue. On devient plus économe quant au dire. Et s'il y a quelque chose de durable dans ce qui a réussi jusqu'ici, rien ne presse.

Le rapport à l'être n'a plus rien d'une méthode qui se divise en un complexe d'étapes. Penser avec plus de simplicité, ce n'est pas mieux disposer de l'être en exposant son « essence » de façon plus accessible. Au contraire, c'est accepter un déploiement par lequel il s'annonce tout en se retirant. Dans la lettre à Hannah Arendt du 15 décembre 1952, alors qu'il vient de parler du cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, et plus précisément de la façon dont s'y fraye le rapport à l'être dans *Le Poème* de Parménide, il remarque :

> En vérité, tout cela est inépuisable. Il n'en demeure pas moins difficile, de nos jours, de maintenir dans toute sa vivacité, face au mode de représentation dominant, une richesse n'ayant d'égale que sa simplicité.

La manière dont être et homme sont en rapport en ressortissant l'un à l'autre est dite ainsi dans *Le Poème* de Parménide : « Le même est à la fois penser et être. » Mais cela, il nous est difficile de le prendre en vue « de par sa simplicité » (*seiner Einfachheit wegen*, GA 11, 38 ; *Questions i*, p. 263). La raison en est qu'une longue tradition nous a habitués à penser en combinant des concepts et à ne considérer comme pensable que ce que ces derniers nous présentent en termes d'étants disponibles. De là vient la difficulté de penser un rapport qui n'est pas représentable à partir d'un complexe de connexions (GA 11, 37-38). Le mot « simplicité » indique bien

plutôt le déploiement en un de ce qui, sans être identique et sans pourtant être séparé, va ensemble. Penser avec simplicité la manière dont l'être et l'homme ressortissent l'un à l'autre requiert aussi de penser la simplicité du rapport de l'être à l'étant. Être et étant se déploient ensemble dans l'unité d'un « diptyque » *(Zwiefalt)*, pour reprendre la traduction de Jean Beaufret qui explique avec ces mots tout simples :

> Lorsque le papillon est posé sur une fleur, ses deux ailes sont rassemblées l'une contre l'autre, au point qu'on ne voit qu'un là où en réalité il y a deux. Et soudain voici la merveille : quand le papillon va prendre son vol, ses deux ailes s'écartent. Ce qui était un se dédouble. C'est ainsi qu'à l'émerveillement des Grecs se produisit à son heure, dans l'unité apparente de l'étant, le dédoublement – *Zwiefalt* – être-étant, chacun des deux renvoyant à l'autre sans pourtant jamais se confondre avec lui [« Le sens de la philosophie grecque », dans P. David (dir.), *L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, p. 31 et *Études heideggeriennes*, nº 18].

Un regard simple sur l'unité de l'être et de l'étant requiert de savoir garder tout simplement l'étant en son être (*Moïra*, GA 7, 235-261). À la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger en parle comme de la tâche de la pensée :

> La pensée à venir n'est plus philosophie, parce qu'elle pense plus originellement que la métaphysique, dont le nom dit la même chose [...]. La pensée est en route pour descendre dans la pauvreté de son foyer préalable. La pensée recueille la parole qui parle au sein du dire simple. La parole est ainsi la parole de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel [GA 9, 364 ; *Questions iii*, p. 153].

Adéline Froidecourt.

Ouvrage cité – P. David (dir.),*L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Bibliographie – M. Heidegger, *Le Chemin de campagne*, Paris, Michel Chandeigne, 1985.

→ Différence ontologique. Parménide. Pauvreté. Solitude.

Sobriété

Avec de nombreux autres, comme : « allemand », « sacré », « peuple », « habiter », « remerciement », « pauvreté » ou *Heimat* par exemple, « sobriété » fait partie des mots qui ne sont audibles chez Heidegger qu'en écho à l'incessante méditation qu'il a menée avec Hölderlin, au point de

dire un jour à C. F. von Weizsäcker que « sa philosophie ne devait rien faire d'autre que de rendre après coup possible la poésie de Hölderlin, qui fut là avant lui » (*Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 247).

Il y a certes une sobriété des « enfants de lumière » dont parle saint Paul aux Thessaloniciens et que Heidegger connaît pour avoir commenté cette épître dans son cours d'*Introduction à la phénoménologie de la religion* en 1920-1921 (GA 60). Mais cette sobriété que doivent observer « ceux qui sont du jour » pour ne pas être surpris par la venue du jour du Seigneur n'est pas la *Nüchternheit* de la « nuit sainte » que chante Hölderlin dans l'élégie « Pain et vin ». *Nüchternheit*, en effet, est apparenté à *nocturnus*, et cette « nocturnité », comme l'indique le vocable *heilignüchtern* que l'on rencontre dans le 7e des *Chants nocturnes* et dans « Chant allemand », est, pour le poète, sainte ou sacrée *(heilig)* – voir la fin du commentaire de « Comme au jour de fête » dans *Approche de Hölderlin*. Comme l'écrit Heidegger (GA 75, 9) : « Cette sobriété, Hölderlin la nomme ''sainte'', parce qu'elle est le fait de se tenir prêt pour la décision quant aux dieux. » Or cette décision *(Entscheidung)*, qui signe le partage moderne de notre époque nocturne du deuil des dieux et du nihilisme, est elle-même double : elle est d'une part, dit Heidegger avec Hölderlin, « la résolution la plus haute *[die höchste Entschiedenheit]*, à savoir l'acception de notre abandon par les dieux anciens » (GA 39, 97) et en tant que telle l'« unique possibilité de se tenir résolument prêt pour l'attente du divin » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 95). Se tenir ainsi prêt, c'est bien être sobre, dans la mesure où l'emploi premier du mot (le fait pour les moines d'être à jeun avant l'office du matin) lui confère un sens, précise le dictionnaire Grimm, qui l'associe à l'aube – alors que c'est encore la nuit, il faut se tenir prêt pour l'aube hespérique du sacré à venir. Mais pour que cette endurante passion *(Leiden)* de la nuit des dieux soit en même temps mémoire de la divinité du divin, il faut d'autre part que la décision *(die Entscheidung)* garde sauve la scission *(Scheidung)* en laquelle se différencient les mortels et les divins. C'est là que la sobriété, en tant qu'elle « consiste à garder dans la nuit le regard qui distingue » (Fédier, *L'Art en liberté*, p. 332), nous fait entrer dans la mouvementation du *retournement natal* tel qu'il est esquissé par Hölderlin dans les *Remarques sur Œdipe et sur Antigone*, ainsi que dans les deux lettres à Böhlendorff du 4 décembre 1801 et du 2 décembre 1802. L'indispensable chef-d'œuvre de Beda Allemann *(Hölderlin et Heidegger)* permet d'approcher l'extrême

difficulté de ce mouvement dont Heidegger s'est nourri et qu'il a souvent exposé (GA 4, GA 52, GA 53) parce qu'il met en jeu un véritable rapport historial à la Grèce qui ne relève plus de la classique imitation et qui s'articule ainsi : ce qui est propre aux Grecs, leur nature, c'est le *pathos sacré*, le *feu du ciel*, mais ils ont culturellement conquis grâce à Homère l'élément étranger qu'est pour eux la *clarté de la représentation* également nommée *sobriété junonienne*. Pour notre modernité hespérique, l'impulsion formatrice *(Bildungstrieb)* est inverse de sorte que, dans la mesure où, dit Hölderlin, « ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger », « les Grecs nous sont indispensables ». Ainsi, pour apprendre le libre usage de la sobriété qui nous est naturellement propre, l'art grec qui a culturellement excellé en la matière requiert toute notre étude. En tant que rapport historial du destin moderne au destin grec, le retournement natal au sein duquel la sobriété joue un rôle éminent met aussi en jeu le rapport entre le deuil moderne des dieux et le temps grec de la présence des dieux. Sous cet angle, que Hölderlin formule dans les *Remarques sur Antigone*, le retournement natal touche la figure même de Zeus en tant que « Père du Temps » de sorte que le père grec des dieux advient sobrement comme « Zeus qui est plus proprement lui-même », c'est-à-dire comme « ce Zeus qui érige une limite entre cette terre et le monde farouche des morts, mais encore *force de manière plus décisivement tranchée [entschiedener] vers la terre* l'élan panique éternellement hostile à l'homme, l'élan toujours en chemin vers l'autre monde ». Et c'est dans l'économie d'un tel retournement, qui est le jaillissement même de l'histoire et le retour à la terre dans l'attente nocturne de la venue du sacré moderne, que Heidegger inscrit toute sa pensée lorsqu'il écrit dans *Le Péril* :

> Être un écho c'est endurer la passion de la pensée. Laquelle passion est la silencieuse sobriété [GA 79, 66 ; voir aussi GA 45, 1-2].

Signalons encore que, bien avant cette époque, dans *Être et temps*, la sobriété apparaît deux fois très discrètement, mais très significativement au même endroit, à la page 310. Il est question de la résolution en marche qui n'est pas une fuite, ni hors du monde, dit Heidegger, ni dans les hauteurs lointaines d'un « idéalisme », mais qui « a pour origine la sobre entente des possibilités factives fondamentales du Dasein ». Or le pouvoir-être qui porte ces possibilités se révèle dans la « sobre angoisse [...] qui s'accompagne de la joie d'être à la mesure de cette possibilité ». La sobriété intervient donc à

un moment où le lien entre la marche d'avance et la résolution étant tiré au clair, le Dasein n'a pas à tenter de fuir la mort en la « surmontant », mais peut l'assumer dans sa plénitude d'être fini, ouvert à son pouvoir-être le plus propre. Ainsi, dans cet éloge de la finitude qu'est la sobre entente des possibilités factives, s'annonce peut-être déjà, à l'insu du penseur, l'amorce d'un retournement dont il ne découvrira tout le sens que plus tard.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987. – Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977. – F. Fédier, *L'Art en liberté*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006. – Fr. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965.

Bibliographie – M. Blanchot, « L'itinéraire de Hölderlin », *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1955. – Fr. Dastur, *Hölderlin, le retournement natal*, Fougère, Encre marine, 1997.

→ Fête. Hölderlin. Paul (saint). Peuple. Résolution. Terre.

Société

Venu du latin *societas*, « société » traduit *Gesellschaft*, et les deux termes n'ont acquis que tardivement un sens précis, dont la genèse est retracée par Heidegger dans le § 104 d'*À propos d'Ernst Jünger* (GA 90, 118-120). Désignant, en un premier sens très large, l'association qui permet aux êtres humains (voire aux animaux) de vivre ensemble, le terme prend un second sens plus net lorsque l'on parle de la société civile (distincte de l'État), qui définit la sphère des intérêts particuliers et qui est inséparable de la formation de l'économie politique ayant accompagné le développement des échanges marchands : le concept en a été fixé par Hegel dans *Les Principes de la philosophie du droit* (§ 182-256). En un troisième sens, le terme « société » peut désigner l'harmonie cachée qui se dégage de l'affrontement des égoïsmes individuels (la « main invisible » dont parle Adam Smith redistribuant pour le profit de tous ce qui est produit par chacun lorsqu'il ne vise que son profit personnel). Ce concept libéral de la société se distingue du concept de communauté *(Gemeinschaft)*, comme l'a montré Ferdinand Tönnies dans *Communauté et société* (1887) *:* si la communauté est un tout

organique reposant sur l'économie familiale et sur une adhésion spontanée, la société est une forme d'association artificielle et intéressée dans le cadre d'échanges marchands. Selon Tönnies, le triomphe de la société ruine la vie en commun et les solidarités qui la soutiennent : s'inspirant de Marx, il estime que la lutte des classes et la rivalité des intérêts économiques correspondent à la dernière phase de la société où se dissolvent les derniers liens organiques. Son idéal, rappelle Raymond Aron, est « non le retour à une communauté primitive, mais le dépassement de la société par un vrai socialisme » (*La Sociologie allemande contemporaine*, p. 21).

L'analyse du concept de société s'accompagne ainsi d'une approche critique de la société industrielle où s'observe, sous l'effet de l'urbanisation et de la division du travail, la désagrégation des liens sociaux. Par-delà une approche sociologique, Heidegger en fait apparaître la dimension métaphysique : la société industrielle appartient en effet à une époque de l'histoire de l'être, déterminée par le Dispositif où tout est posé dans l'horizon de ce qui est tenu à disposition, et dont le réseau toujours plus contraignant des impératifs socio-économiques est l'un des visages. En 1965, dans *L'Affaire de la pensée* et en 1969, lors du séminaire du Thor *(Questions iv)*, Heidegger montre ainsi que, dans le cadre de la société industrielle, il n'y a plus d'objets mais seulement des fonds disponibles convoqués puis remplacés selon les plans du moment, en suivant les rythmes frénétiques de nouveautés sans cesse renouvelées dans un jeu généralisé où tout peut prendre la place de tout, ce que manifeste empiriquement l'industrie des produits de consommation. Et il n'y a plus de sujets, chacun se trouvant enrôlé par un Dispositif qui dispose l'être humain d'une certaine manière et parvient de la sorte à disposer de lui, en le transformant en simple suppôt à tout moment prêt à l'emploi.

Dès lors, la lutte des classes ne s'attaque pas à ce qui a rendu possible la société industrielle, dont la structure ne peut être ébranlée par une révolution. Heidegger précise ainsi, en 1973, lors du séminaire de Zähringen *(Questions iv)*, que le marxisme correspond à la situation d'aujourd'hui sans parvenir à remettre en question son assise, puisqu'il pense à partir de la production : production de la société par elle-même, et autoproduction de l'homme comme être social se comprenant et agissant en tant que producteur. Sortir de la contrainte des impératifs socio-économiques signifierait pour l'homme, montre Heidegger, renoncer à se

penser comme producteur et s'engager à une limitation générale de la consommation et de la production.

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007.

→ Consommation. Démocratie. Fonds disponible. Peuple. Sociologie.

Sociologie

Emprunté à la langue française par la langue allemande, le terme « sociologie » fut créé au XIXe siècle par Auguste Comte pour désigner ce qu'il a d'abord appelé la « physique sociale », c'est-à-dire l'étude des phénomènes sociaux en tant qu'ils sont soumis à des lois au même titre que les phénomènes physiques. En 1925, dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (§ 4a), précisant le rapport entre philosophie et science au XIXe siècle, Heidegger indique ainsi que le but de la sociologie est d'élaborer « une doctrine générale de l'homme et des rapports humains bâtie suivant la méthode des sciences de la nature » : le positivisme répond alors à la volonté de s'en tenir aux « faits », envisagés à partir d'une interprétation déterminée de la réalité (les faits en tant que mesurables).

Souvent mentionnée ensuite par Heidegger à côté de la psychologie et de la logistique, par exemple en 1964 dans *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (GA 14, 71 ; *Questions iv*, p. 115), la sociologie témoigne de la manière dont les sciences, issues de la philosophie, s'en libèrent et en marquent la fin, laquelle n'est pas à entendre comme cessation ou décadence mais comme le point d'aboutissement de l'histoire de la métaphysique qui se rassemble sur ses possibilités extrêmes. Pour penser le nihilisme et la manière dont il accomplit la métaphysique occidentale, ne suffisent par conséquent, écrit Heidegger en 1943 dans « Le mot de Nietzsche ''Dieu est mort'' », « ni les perspectives politiques, ni les perspectives économiques, ni les perspectives sociologiques, techniques ou scientifiques, pas même les perspectives religieuses ou métaphysiques » (GA 5, 266 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 321).

La sociologie, ou la « pensée sociologique », comme dit aussi Heidegger dans *L'Affaire de la pensée* (GA 16, 625), est en définitive ce mode

cybernétique de pensée qui réfère tout ce qui est aux directives et aux plans qu'assigne la société. Mais la « société », précise Heidegger qui lui confère un sens très spécifique, « veut dire société industrielle », laquelle désigne l'« égoïté, c'est-à-dire la subjectivité portée à son élévation extrême » *(La Provenance de l'art et la Destination de la pensée)* ; « en elle, l'homme ne s'en remet qu'à lui-même et aux domaines par lui érigés en institutions, de son monde vécu ». C'est à la planification ainsi réglementée de la société industrielle que concourt la sociologie, en commençant par la mise à disposition de l'homme déterminé comme « animal social ».

Florence Nicolas.

→ Société.

Socrate (470 av. J.-C. - 399 av. J.-C.)

Heidegger évoque rarement la figure de Socrate *indépendamment de Platon*, mais lorsque cela lui arrive, il le fait à chaque fois de la manière la plus tendre et la plus tendue, d'un ton à la fois allusif, aporétique et poétique, en un mot *d'une façon intégralement socratique*. Qui est Socrate ? Celui qui, sans viser aucun contenu de savoir, a su éveiller *l'entente* du savoir. Avec *sa* question, celle du *tí*, du *ce que* c'est, s'ouvre la recherche en fondation de tout savoir. Et le propre de celle-ci est de ne déboucher sur aucun *résultat* : Socrate « a tout laissé en l'état et pourtant a tout ébranlé au fond » (*Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, GA 22, 92). En ce sens, il est le véritable *maître d'œuvre* de la métaphysique, tandis que Platon en a inventé l'outillage (GA 67, 89). Cette révolution n'est pas seulement sans résultat, elle est aussi radicalement *incommunicable*. Ici s'esquisse l'admirable portrait en creux que Heidegger grave de Socrate : *c'est précisément* en tant qu'*il n'a rien écrit qu'il est le plus pur penseur de l'Occident*.

Dans le premier cours où il est question de lui, en 1926, Heidegger aborde ce silence de Socrate dans l'horizon de la *maïeutique*, « l'opposé de la communication de connaissances ». Il s'agit avec elle « de rendre manifeste l'inanité et d'aider chez les autres à ce que la *possibilité d'entente* présente en eux soit *délivrée* » (GA 22, 92). Mais Heidegger a dédié un autre chapitre entier à Socrate – on l'oublie parce qu'il n'y est en apparence

qu'incidemment question de lui. Pourtant, à entendre tout ce qui est dit du rapport entre la pensée et le travail manuel de l'artisan, il saute aux yeux que Socrate traverse d'un pas allègre les premières heures de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*

Comment entrer dans la pensée ? En parvenant à entendre que ce qui donne le plus à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. Qu'est-ce que ce paradoxe sinon l'interprétation par Heidegger de l'aporie par excellence – l'im*passe* – telle qu'elle a été *incarnée* par celui qui disait ne savoir qu'une seule chose : ne rien savoir ? Avec cette différence qu'elle est décrite à partir de *ce qui se retire* et non de *celui* qui ne passe pas – le foyer *delphique* du paradoxe restant le même : l'exode d'*alèthéia*. Après une première heure passée sous le voile, le nom de Socrate est dévoilé :

> Lorsque nous nous rapportons à ce qui se retire, nous sommes d'un coup portés en direction de ce qui se retire [...]. Quand un homme est expressément porté par ce rapport, alors il pense, dût-il être encore très éloigné de ce qui se retire, dût le retrait demeurer aussi voilé que jamais. Socrate, sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de s'exposer aux coups du vent qui le portaient vers ce rapport et de s'y maintenir. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident. C'est pourquoi il n'a rien écrit. Car qui commence à écrire au sortir de la pensée, doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort. Cela demeure le secret d'une histoire encore en retrait, que les penseurs de l'Occident depuis Socrate [...] aient dû être tous de tels réfugiés. La pensée entra dans la littérature [GA 8, 19].

Ce portrait s'achève plus loin par la lecture du « Socrate et Alcibiade » de Hölderlin dont les premiers vers disent :

> Pourquoi révères-tu, saint Socrate,
> Ce garçon constamment ? De plus grand ne sais- tu rien ?
> Pourquoi jettes-tu avec amour,
> Comme s'agissant de dieux, ton œil sur lui ?
> Qui pensa le plus profond, plus vive aime la vie...

Heidegger a peut-être rarement évoqué Socrate, mais la méditation de ce dernier vers fut sans conteste un des fils conducteurs de *toute sa pensée* (GA 55, 211-221).

Philippe Arjakovsky.

→ Dialogue. Platon.

Soi

Selbst n'est pas un terme (un « concept ») du langage philosophique, c'est en allemand un mot très courant, il est cependant terriblement embarrassant à traduire, car l'usage qu'en fait l'allemand n'a rien qui lui corresponde vraiment en français. On est là devant un de ces idiotismes dont on dit qu'ils sont la moelle du langage. Quand Heidegger dit par exemple : « Le soi [...] n'est pas le ''je'' » (GA 44, 23 ; *Nietzsche I*, p. 218), le lecteur français est quasiment dans l'impossibilité de comprendre et ce n'est pas en consultant l'article *selbst* d'un dictionnaire allemand-français qu'il risque d'y voir clair. Dans la logique du français il est inconcevable qu'un soi ne soit pas un je, qu'un il ne puisse prendre la parole à la première personne. Et c'est ainsi que ce que dit pourtant très simplement Heidegger ne « passe » pas une fois « traduit ». Il suffit, pour mesurer l'écart entre le français et l'allemand, de citer une expression allemande des plus courantes : *Selbst ist der Mann*, qui, si on la traduisait littéralement, deviendrait : « même est l'homme » (homme pris ici au sens d'être humain de sexe masculin) – ce qui pour nous ne présente guère de sens, alors que l'Allemand comprend tout de suite : débrouille-toi tout seul, à toi de faire tes preuves (voir l'anglais *self-made-man*). Quand une mère dit cela à ses enfants (filles aussi bien que garçons), cela veut dire : si tu veux devenir un « homme » – un adulte – il faut t'en sortir sans l'aide de personne. « Ne t'attends qu'à toi seul », dit La Fontaine. On voit bien que l'allemand ne « parle » pas de la même manière que le français. L'« équivalent français » – même est l'homme – apparaît dépourvu d'intonation (le *Selbst* perd son accent), d'énergie, il sombre dans l'incolore, l'insignifiant.

Pour parvenir à quelque peu entendre comment peut parler ici l'allemand, essayons de nous tourner vers un poète. Deux poèmes de Herder forment un curieux diptyque, ils ont pour titre « Le Je » (« Das Ich ») et « Soi » (« Selbst » – *sans* article). Herder adopte ici un style cher à Horace ou à Boileau, celui de la diatribe populaire. Le premier est une implacable récusation du je, de notre prétention à dire je. Herder multiplie les arguments susceptibles de montrer à quel point nous sommes en réalité des êtres collectifs et combien mince est notre apport personnel, combien « pauvre » est notre je. C'est tout juste s'il ne dit pas comme Pascal : « Le moi est haïssable » ! À quoi vient s'opposer diamétralement le poème du Soi qui commence par le vers : « Oublie ton *je*, ne te perds jamais *toi même* ! » et le *même* est souligné et va continuer à l'être d'une façon impossible en français, car le français ne supporte pas cet emploi du *même*

pronominal isolé et accentué, il exige pour ce *même* le renfort d'un pronom personnel : là où l'allemand dit : *Selbst ist der Mann*, le français dit : fais-le *toi-même* ! C'est la raison pour laquelle le *Selbst*, dont il est question dans *Être et temps*, s'est vu traduit faute de mieux par le *soi-même*, solution, on le voit, assez boiteuse, dans la mesure où elle projette sur l'allemand un *sich* (soi) qui n'y est pas et qui par là affaiblit l'éloquence qu'a ce vigoureux *selbst* qui se passe de renfort, qui se passe aussi bien d'article et de ce trait d'union indispensable pour le français qui ne peut dire que *toi*-même, *lui*-même, alors que ce *selbst* supporte parfaitement d'être, s'il le faut, substantivé *(das Selbst)*... Absence (je ne dis pas élision) du trait d'union et accent mis sur le *même*, tout le poème de Herder parle ce langage : à la véhémente récusation du *je* vient répondre l'exaltation enthousiaste du *même* : « De son cœur la riche divinité n'a rien pu tirer de plus grand que toi-même », et le *même* placé en fin de vers prend ici la place de *toi – et pas un autre*. Afin d'apercevoir, nous Français, cette consistance du mot allemand qui donne toute sa force au poème de Herder, écoutons parler Bernanos là où, avec un sens certain de la diatribe populaire, il écrit fort suggestivement :

> N'importe quel brave homme, ouvrier ou paysan, qui ose être ce qu'il est, parle à sa guise, se tait s'il n'a rien à dire, me paraît beaucoup plus digne d'être distingué que ces pauvres ombres qui savent leur rôle sur le bout du doigt, mais qui seraient incapables d'y changer le moindre mot sans risquer de recevoir une paire de claques [*Les Grands Cimetières sous la lune*, p. 549].

Dans le cours sur Nietzsche précédemment cité, Heidegger écrit en fait : « Le soi *[das Selbst]*, la propriété, n'est pas le ''je''... » Propriété, qui est mise ici en apposition, c'est ce que j'ai et que je suis en propre, ce que personne ne peut être à ma place (être le fils de ce père qui est le mien, être le père de ce fils qui est le mien, voir la note sur « propriété » dans *Être et temps*, Gallimard, p. 542). C'est à Racine d'écrire *Bérénice*, il ne peut se décharger de cette tâche sur un « nègre » ou un secrétaire. L'homme n'« est » pas, il a à devenir celui qu'il est. Il révèle ses possibilités et en même temps les découvre, il les saisit comme il en est saisi, c'est alors qu'il s'approprie son *soi*. Voilà ce qui le met en mesure d'être éventuellement un soi. « Le murmure de l'amitié, dit F. Fédier, invite moins à ''être soi-même'' qu'il ne requiert de se mettre à même (aventure autrement exigeante) d'être soi » (*Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, p. 164).

Il n'est pas rare qu'une traduction s'accompagne d'une certaine déperdition de sens. Le français « même » qui est censé en être l'équivalent

n’est pas musclé comme l’allemand *selbst*. Si on le rend par « soi-même », la formulation en quelque sorte redoublée à laquelle on aboutit n’a pas le ramassé expressif du mot allemand qui donne tant d’allant à la seconde partie d’*Être et temps*. La moins mauvaise solution, celle peut-être qui consiste à dire le *soi*, a ceci de paradoxal qu’elle promeut un soi *(sich ?)* qui n’est pas dans l’allemand et écarte le même *(selbst)* qu’il s’agirait de traduire ! On n’évite pas un certain porte-à-faux. Le soi *(Selbst)* n’est pas je, l’*ego* de Descartes et de l’égologie des modernes. Le soi n’est pas le je pour la simple raison que le *Dasein* n’est pas le sujet.

François Vezin.

Ouvrages cités – G. Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, dans *Essais et écrits de combat*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971. – F. Fédier, *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, Paris, Le Grand Souffle, 2008.

→ Altérité. Amitié. *Ereignis*. Être en propre. Je / Moi. Même. Propriation.

Solitude

« Peut-être faut-il aussi aimer la solitude pour parvenir à ne pas être seul », confie M. Yourcenar (*Les Yeux ouverts*, p. 246)... et peut-être Heidegger est-il à même de nous aider à penser cet apparent paradoxe, ce qui suppose d’écarter d’abord la conception ordinaire de la solitude qui y voit le repli sur un moi insulaire. Prise en ce sens, la solitude en effet est une fiction : en 1925, dans le § 26 des *Prolégomènes à une histoire du concept de temps*, Heidegger écrit ainsi qu’« on ne peut pas parler d’un isolement *[Isolation]* du Je, donc d’un ‘‘Je suis seul *[allein]* au monde’’ » (GA 20, 327), dans la mesure où ce n’est que sur le fond de l’être-ensemble qu’il est possible d’être, non seulement l’un pour l’autre, mais également l’un contre l’autre ou l’un sans l’autre, jusqu’à se côtoyer dans l’indifférence en restant étranger l’un à l’autre : il faut en effet se soucier mutuellement les uns des autres et se régler les uns sur les autres pour s’éviter dans la rue en passant froidement l’un à côté de l’autre, une tuile qui tombe d’un toit ne passant pas, à proprement parler, à côté de la fenêtre (GA 20, 331). C’est pourquoi l’être seul *(das Alleinsein)* peut être dit un

mode déficient de l'être-ensemble *(das Mitsein)*, comme le montre également l'important § 26 d'*Être et temps*. Si, renforcé par la persistante méprise philosophique qui consiste à poser d'abord un sujet isolé pour se demander ensuite comment il pourrait sortir de cette intériorité close, le sentiment d'être isolé vient de ce que, d'abord et le plus souvent, on passe les uns à côté des autres, le fait qu'il se trouve à côté de moi un autre homme, ou même une dizaine, ne saurait le dissiper (*ÊT*, 121). Se mouvoir sans cesse parmi de nombreux autres dont chacun n'est jamais qu'un numéro parmi d'autres apparaît alors comme une fuite permettant d'esquiver tout questionnement décisif et, en se satisfaisant ainsi de succédanés (*ÊT*, 125), on ne cesse finalement d'être seul.

Opposer un moi solitaire coupé des autres et un moi solidaire parmi les autres est donc une alternative simpliste et un faux problème : c'est tout autrement qu'il convient de poser la question en se demandant au préalable ce que signifie *être* proprement *soi*. Si la possibilité la plus propre qu'est la possibilité de mourir à tout instant est, dit le § 53 d'*Être et temps*, « sans relation à quiconque », cela vient de ce qu'elle réclame chacun « dans ce qu'il a d'unique *[als einzelnes]* » : c'est en ce sens que Heidegger parle alors de *Vereinzelung*, terme rendu par « esseulement » (Fr. Vezin) ou par « isolement » (E. Martineau), et qui indique plutôt que chacun est appelé à assumer sa finitude d'une manière *à chaque fois singulière* sans pouvoir être remplacé par un autre puisqu'il n'y a pas de mort en général survenant comme celle d'un homme générique et anonyme. Tel est ce que révèle l'angoisse, et si Heidegger parle dans le § 40 d'*Être et temps* de « ''solipsisme'' existential », il met le mot « solipsisme » entre guillemets pour préciser aussitôt de ce « ''solipsisme'' » qu'il « transporte si peu un sujet à l'état de chose isolée dans le vide aseptisé où il apparaîtrait en dehors de tout monde qu'il met justement le *Dasein*, dans toute la rigueur des termes, devant son monde comme monde et le met lui-même du même coup devant lui-même comme être-au-monde » (*ÊT*, 188). Le monde *comme monde* n'est *rien* de déterminé : il ne se réduit donc pas à ceci ou cela qui est l'objet de notre préoccupation quotidienne, à quoi spontanément l'on s'identifie pour y ramener tout le reste, et sur quoi l'on s'imagine pouvoir exercer une rassurante mainmise. Chacun *comme être-au-monde* est alors mis devant l'étrangeté de son être et confronté à la question du sens de être, qu'il peut assumer ou au contraire esquiver : lui revient une décision qu'il est seul à pouvoir prendre, dont nul ne peut le décharger et dont nul ne

peut savoir, à partir de critères extérieurs, si elle est prise ni comment elle est prise. La *Vereinzelung* n'a donc de sens qu'à mettre chacun face à sa radicale liberté et, en délivrant non seulement de ce que le moi imagine être en sa possession mais du moi lui-même (c'est toujours le on qui dit « moi-je »), elle libère la possibilité d'une véritable rencontre de l'autre comme autre (*ÊT*, 264). Dès *Être et temps* devient donc pensable ce que Heidegger confie plus tard dans une lettre à Hannah Arendt (19 mars 1950) :

> Ce qui se trouve être chaque fois unique en son être et préserve ce caractère d'unicité, cela seul se montre vigoureux pour nous aider à reconnaître ce que l'autre a d'unique.

Sans renoncer à faire usage du terme *Vereinzelung*, Heidegger rappelle, en 1929-1930, dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, qu'il « ne veut pas dire que l'homme se raidit sur son petit moi frêle, lequel se rengorge devant ceci ou cela qu'il tient pour le monde » (p. 22 ; GA 29/30, 8), et qu'il convient de parler plutôt de ce qu'il nomme alors *die Einsamkeit*. Ce mot est constitué de « un » *(ein)* et d'un radical *(sam-)* apparenté à « ensemble », qui indique le rassemblement – rassemblement à la fine pointe de l'instant, là où le passé, le présent et l'avenir adviennent ensemble « dans la simplicité de cette unité *[in der Einfachheit dieser Einheit]* » (p. 218 ; GA 29/30, 216) qui est la leur et qui libère la possibilité même d'exister sans aller de manière dispersée le long de jours épars. Se décider à être comme *Dasein* revient ainsi à « libérer l'humanité en l'homme », et si « chacun ne peut à chaque fois accomplir que pour soi » cette libération, cela ne signifie pas qu'il s'agirait « de se retirer de la réalité actuelle, de la mépriser ou de la combattre », mais que rien d'extérieur ne peut suffire à provoquer une telle décision puisque même « un événement tel que la guerre mondiale est, pour l'essentiel, passé sur nous sans laisser de trace » (GA 29/30, 255 ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, p. 259).

En témoigne l'endoctrinement massif effectué par les totalitarismes qui ont suivi la Première Guerre mondiale et que, revenu de ses illusions après sa démission du rectorat, Heidegger dénonce dès 1934 dans *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Prenant pour exemple les camps de jeunesse hitlérienne, il écrit :

> Il y a des choses qui sont essentielles et décisives pour une communauté, et ces choses précisément ne naissent pas dans la communauté mais dans la force et la solitude dominées d'un individu *[in der beherrschten Kraft und Einsamkeit eines einzelnes]*. On se dit que c'est la

> communauté qui va le faire ; on se dit que, quand une dizaine ou une trentaine de gens sans préparation ni savoir restent des jours entiers assis sans bouger, à radoter en disant n'importe quoi, alors il en jaillit une communauté ou une relation authentique [GA 38, 51].

Telle est, écrit-il, l'« idée folle caractéristique des camps » (*Lagerwahn*, où *der Wahn* dit, en un sens fort, l'aberration aveugle et égarante).

Se trouve ainsi dénoncé avec vigueur ce que V. Klemperer a appelé la « langue du fanatisme de masse », qui s'efforce d'empêcher la solitude en persuadant chacun qu'il ne fait qu'un avec le peuple (*LTI. La langue du III*e *Reich*, p. 49-50).

L'urgente nécessité de la solitude est alors au cœur des *Apports à la philosophie* (1936-1938), qui s'ouvrent dès les premières pages avec la dédicace suivante : « Pour ceux, rares, qui viennent à la solitude *[Einsamkeit]* avec le plus haut courage afin de penser et de dire la noblesse de l'estre à partir de son unicité *[Einzigkeit]* » (GA 65, 11). Il ne s'agit donc pas de se retirer lâchement pour se mettre à l'abri des tempêtes de l'histoire, mais il s'agit au contraire de se tenir au cœur de ce qui donne à une époque singulière sa tonalité à chaque fois unique, en questionnant inlassablement alors même que les crispations identitaires, n'admettant pas la moindre remise en question, visent à en détourner en détruisant toute forme de solitude (GA 65, 110).

Dans le cours consacré en 1937 à l'éternel retour de l'identique, Heidegger précise ainsi le sens de ce que Nietzsche a appelé, à la fin du *Gai Savoir* (§ 341), « la solitude la plus solitairement recueillie *[die einsamste Einsamkeit]* » : loin de se mettre à l'écart pour s'occuper de son seul moi en s'estimant délié de toute obligation et avec pour seule préoccupation de n'être pas dérangé, elle n'a de sens qu'à endurer le « plus grave et le plus périlleux » sans chercher à s'en décharger sur d'autres choses ou d'autres hommes (GA 6.1, 267 ; *Nietzsche I*, p. 237). Tel est ce qu'aide à comprendre la figure de l'ermite Zarathoustra dont la solitude parle à travers le discours de l'aigle altier, qui ne vit que dans les hauteurs, et du serpent, capable de simuler pour ne pas se livrer au tout-venant.

Solitaire en ce sens fut Hölderlin qui, ayant refusé la facilité de devenir le ministre d'un culte auquel il ne croyait plus, s'est voulu uniquement poète et a pris toute la mesure de ce qui fait la singularité unique de notre époque : le retrait des dieux, qu'il est le seul à n'avoir pas réduit à un vide désespérant ou à une libération exaltante, puisqu'il y a vu la possibilité et la chance d'un tout autre rapport au divin. C'est Hölderlin en effet qui, dans

« Vocation de poète » (IV, 147), donne à entendre une parole aujourd'hui encore difficilement audible :

> Et nulle arme n'est d'usage et nul
> artifice, aussi longtemps qu'aide le défaut du dieu.

L'importance de cette parole proprement unique est soulignée par Heidegger dans un texte de 1943 consacré justement à *L'Unicité du poète* (GA 75, 38). À rebours de toute volonté de puissance brandissant les armes et de tout artifice s'obstinant à louer les dieux enfuis d'une voix ne pouvant désormais que sonner faux, le défaut du dieu s'offre comme une aide en ce qu'il apprend à aller vers la pauvreté et la sobriété pour dire simplement le Simple *(das Einfache)*, cette simplicité restant la tâche la plus difficile. En avance sur son propre temps, le chant du poète, en ce qu'il a d'unique, ne se laisse enfermer dans aucun des genres qui façonnent nos idées générales : ni classicisme, ni romantisme ; ni paganisme, ni christianisme ; ni polythéisme, ni monothéisme ; ni théisme, ni athéisme ; ni nationalisme, ni internationalisme. C'est pourquoi, au début de l'hymne « Les Titans » (IV, 208), Hölderlin dit la solitude qui est la sienne. Mais, montre Heidegger en 1943 dans *Souvenir*, l'être seul *(das Alleinsein)* est ici très éloigné d'un délaissement ne laissant que le vide : il dit le savoir de qui « est décidé à ne plus apprendre désormais que ce qui lui est propre » (GA 4, 137 ; *Approche de Hölderlin*, p. 176) et qui n'est autre que la marche, en amont des religions constituées, vers une unique source ne pouvant être approchée qu'avec pudeur, et à la fin. Parce que cette source est inépuisable ressource dont nul ne peut prétendre fixer le sens une fois pour toutes, elle demande à être diversement dite : du fond même de la solitude, un dialogue demeure donc qui, hors tout syncrétisme brouillon effaçant les différences, doit maintenant être « d'un autre genre » (GA 4, 138 ; *Approche de Hölderlin*, p. 176).

Telle que nous aide à la penser Heidegger, la solitude préserve la possibilité d'une entière liberté qui ne se laisse enrôler par aucune position unilatérale, sans inciter pour autant à déserter sa responsabilité éthique, historique et politique en se repliant sur un moi insulaire ou sur la seule sphère de l'existence privée, laquelle, remarque Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, n'est pas encore la liberté puisqu'elle n'est jamais qu'une négation de ce qui est public, se nourrissant de ce qu'elle nie et dont elle reste par suite tributaire (GA 9, 317 ; *Questions iii*, p. 80). Se trouvent donc

évités le danger de l'endoctrinement, et cet autre danger aperçu par Tocqueville lorsqu'il voyait chacun se préférer à tout et ne tenir à rien : « Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul », laissant alors s'étendre un pouvoir immense et tutélaire dont il regrette seulement qu'il ne puisse lui « ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre » (*De la démocratie en Amérique*, t. II, 4e partie, chap. vi). Ce n'est pas le moindre mérite de Heidegger que de nous aider à éviter ce double écueil.

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – V. Klemperer, *LTI. La langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2003. – A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992. – M. Yourcenar, *Les Yeux ouverts*, Paris, Éd. du Centurion, 1980.

Bibliographie – H. France-Lanord, « L'âge de la solitude », *Le Magazine littéraire*, hors-série no 12, *Heidegger*, octobre-novembre 2007, p. 70-73.

→ Altérité. Dialogue. Être-chaque-fois-à-moi. Je / Moi. Novalis. Phénoménologie. Soi.

Sophocle (497 av. J.-C. - 405 av. J.-C.)

Heidegger nomme Sophocle le « dernier poète du monde grec en son commencement » (GA 9, 312). Fait écho à ce propos ce qu'il écrit à Jean Beaufret :

> Les tragédies de Sophocle – si du moins une telle comparaison est permise – abritent en leur dire un τὸ ἦθος d'une portée plus inaugurale que les cours d'Aristote sur l'éthique [GA 9, 354 ; *Questions iii*, p. 138].

Les tragédies de Sophocle sont en rapport avec la manière d'être propre au commencement grec ; en elles ce commencement accède lui-même à sa formulation. Ce qui est propre au commencement grec, c'est l'accueil fait à l'être comme apparition. Sophocle est ainsi le poète qui montre la façon

dont les Grecs endurent l'*épreuve* de l'être comme ce qui sort du retrait *et* s'abrite en retrait, voire se dissimule et se défigure sous forme d'apparence. La poésie tragique donne à voir l'exposition de l'existence humaine au voilement et au dévoilement de l'être – selon un mouvement que l'être humain ne peut maîtriser – avant que l'être ne soit fixé métaphysiquement par Platon et Aristote comme « idée » ou « être en œuvre » *(énergéïa)*.

C'est dans cette perspective que Heidegger s'est livré à un travail de désobstruction pour entendre originalement ce qui est resté inouï dans les tragédies de Sophocle, et qui a déjà parlé au poète Hölderlin avec une profondeur telle que la portée en est difficilement mesurable. Dans le cours de 1935 d'*Introduction à la métaphysique*, où il est rendu hommage à Karl Reinhardt pour son interprétation de Sophocle, Heidegger situe ainsi la tragédie *Œdipe tyran* dans son rapport historial à la pensée de Parménide et d'Héraclite :

> Pour la pensée des premiers penseurs grecs, étaient originellement puissants l'unité et l'antagonisme de l'être aussi bien que de l'apparence. Pourtant, c'est dans la tragédie grecque que tout cela a été exposé de la manière la plus haute et la plus pure. Pensons à *Œdipe tyran* de Sophocle. Œdipe, au commencement le sauveur et le seigneur de la ville, dans l'éclat de la gloire et de la bénédiction des dieux, est expulsé hors de cette apparence, qui n'est pas une simple opinion qu'il aurait, mais, au contraire, ce en quoi advient l'apparition de son *Dasein* ; il en est expulsé jusqu'à ce qu'advienne la mise à découvert de son être en tant que meurtrier du père et incestueux avec sa mère. La voie, qui va de ce commencement où règne l'éclat jusqu'à cette fin effroyable, est une seule et même lutte entre l'apparence (retrait, dissimulation) et l'ouvert hors retrait (l'être) [GA 40, 113 s. ; *Introduction à la métaphysique*, p. 115].

La puissance avec laquelle les apparences ont prise sur l'existence d'Œdipe est l'envers de l'attrait grec pour l'être comme apparition :

> Mais nous n'avons pas le droit de voir Œdipe seulement comme l'être humain qui sombre dans la déchéance ; il nous faut concevoir en lui cette figure du *Dasein* grec dans laquelle ose s'avancer le plus loin, et en ce que cela a de plus brutal, la passion fondamentale du *Dasein* grec, la passion du dévoilement de l'être, c'est-à-dire de la lutte pour l'être lui-même. Hölderlin dit dans le poème *En bleuité adorable* ce mot de voyant : « Le roi Œdipe a un œil de trop peut-être. » Cet œil de trop est *la* condition sans laquelle aucun questionnement ni aucun savoir ne peuvent être grands ; c'est même leur seul et unique fondement métaphysique [GA 40, 114 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 115].

La tragédie d'Œdipe montre que le déclin de la grandeur grecque ne fait qu'un avec son commencement et Heidegger dit en ce sens dans le cours du semestre d'hiver 1942-1943 : « Chaque tragédie grecque dit le déclin. Cependant, chacun de ces déclins est un commencement et une éclosion de l'essentiel » (*Parménide*, GA 54, 168). Sophocle voit la passion quasiment

exclusive qu'ont les Grecs pour la dimension de la manifestation *et* le péril du déclin qui s'annonce dans la façon dont ils tiennent tête à la dimension du retrait. Le déclin grec est lié à la passion de l'apparition, passion qui risque de finir par croire qu'elle peut la dominer. Or, ce qui se manifeste et se retire se tempore selon un rythme propre :

> Par-tout le temps, en son ampleur insaisissable au décompte, laisse éclore ce qui n'était pas manifeste, mais ce qui a fait apparition, il lui arrive aussi de le retirer en lui-même pour qu'il soit (de nouveau) préservé [*Ajax*, vers 646 s., GA 54, 209].

Parce que le poète pense ce qui est essentiel au commencement et au déclin grecs, il donne aussi à penser ce que le commencement, en deçà de son déclin, tient en réserve : « L'essentiel du commencement ne gît pas là où il débute, mais s'abrite en retrait, étant – encore indéployé, mais déjà devançant tout ce qui n'est encore qu'à venir – le tranchant du déclin » (GA 66, 253). C'est Hölderlin qui a ouvert avec Sophocle un dialogue où est en jeu la réouverture du commencement, en particulier dans les *Remarques sur Œdipe et Antigone* que Heidegger n'aura cessé de méditer (GA 52, 73). Le poète dit dans l'épigramme intitulé *Sophocle* : « Beaucoup tentèrent en vain de dire joyeusement la plus grande joie / Et voici qu'elle me parle enfin ici dans le deuil. » Ce deuil, qui est celui du tragique sophocléen, « tragique du retrait ou de l'éloignement du divin » (J. Beaufret), est aussi celui de notre époque qui endure le *défaut de Dieu* (Hölderlin). Dans la tragédie reste vivant le rapport à ce qui, en retrait, est préservé.

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – Fr. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, préf. J. Beaufret : « Hölderlin et Sophocle », Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965. – K. Reinhardt, *Sophocle*, trad. E. Martineau, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1971 ; « Hölderlin et Sophocle », trad. P. David, *Po&sie* nº 23, Paris, Belin, 1982.

→ *Antigone*. Hölderlin. Orff. Poésie grecque. Politique et *polis*. Pouvoir. Reinhardt. Wolf.

Souabe

Dans une lettre à Rickert du 6 mai 1916, Heidegger écrit :

> Dans les relations personnelles, ce n'est qu'avec une extrême difficulté et de façon extrêmement rare que j'arrive à passer outre ma maladresse et ma réserve souabes...

Toutefois, pour parler de cette région du sud de l'Allemagne, qui est son pays natal et celui notamment de Kepler, Wieland, Schiller, Hölderlin, Hegel, Hebel ou Mörike, Heidegger est sorti de sa réserve native. C'est au prix, heureusement, de l'abandon de toute visée psychologique et personnelle – à mille lieues, donc, du particularisme qu'on lui prête parfois un peu naïvement et faute de lire les textes. Avant de dire quelques mots de la Souabe à partir du poème de Hölderlin « Le Voyage » (« Die Wanderung ») où elle est appelée par son ancien nom (Suévie), Heidegger précise même que le « point de vue géographique, touristique ou folklorique » (GA 4, 21) barre l'accès à ce qu'est vraiment un pays natal et de manière générale, nous devons à Heidegger d'avoir libéré la notion de *Heimat* de toute visée *heimatkundlich*, c'est-à-dire, justement, folklorique ou régionaliste (visée qui n'est pas opposée à la planétarisation touristique, mais au contraire rentablement exaltée par elle). Après cette mise en garde, Heidegger évoque ainsi, dans *Approche de Hölderlin* (p. 32 ; GA 4, 26 s.) et en lien très étroit avec sa parole poétique, la Souabe en tant que proximité à l'origine entendue comme jaillissement de l'être en sa déclosion *(Lichtung)*. C'est en ce sens uniquement que la Souabe peut devenir *Heimat* et dès lors « faire signe au cœur de l'aître de la patrie ». Or la patrie, *das Vaterland*, comme y insiste le penseur dans un autre volume, *En vue de Hölderlin*, ne signifie rien de patriotique ni de national, mais désigne *historialement* :

> Le pays du Père – le plus élevé des dieux, que le poète commence par appeler dans le déploiement de son absence afin qu'il garde sauf le pays pour les hommes et le leur fasse, à eux qui sont dépourvus de dieux, habiter [GA 75, 256].

Hadrien France-Lanord.

→ Hantaï. *Heimat*.

Souci

Dès sa parution, *Être et temps* a soulevé un énorme intérêt mais le livre est difficile, il est d'une exceptionnelle nouveauté et les premières interprétations qu'on en a données ont été assez hasardeuses et souvent bien hâtives. Des malentendus, de gros contresens se sont mis à circuler et ont encombré le terrain pendant un certain temps, si tant est même qu'ils soient aujourd'hui tous écartés. Sans qu'il soit besoin d'épiloguer beaucoup sur le calamiteux enrôlement de Heidegger sous la bannière de l'existentialisme, il peut être éclairant de comprendre ce qui s'est passé alors, dans la mesure où cela peut nous aider à discerner ce qu'il y avait à voir et n'a pas pu d'emblée l'être. Le cas du souci *(Sorge)* se prête bien à ce genre d'interrogation.

La philosophie moderne est, de Descartes à Husserl, tellement axée sur le sujet, l'ego, qu'une démarche qui, comme celle de Heidegger, ne prend pas la *conscience* comme point de départ ne pouvait que troubler et déconcerter, voire paraître incompréhensible (Sartre la dit même irrecevable). En quoi le souci est et n'est pas la conscience, c'est là un des points vraiment subtils de cette démarche. Pourtant le mot lui-même est particulièrement simple et il faut en souligner la simplicité. Il appartient à la langue la plus courante, à cette langue quotidienne qu'il ne faut jamais perdre de vue. Sa traduction ne pose d'ailleurs pas plus de problème que celle du latin *cura*. Le contresens à écarter est que Heidegger n'a jamais voulu dire que le *Dasein* serait en permanence et par définition rongé, « accablé de soucis » même si le terme, tel qu'il l'emploie, est susceptible d'un vaste éventail de nuances dans lequel entre aussi le cas assez particulier où le *Dasein* peut effectivement en venir à s'écrier comme Egmont : « Ô souci ! souci ! toi qui commences le meurtre avant le temps, relâche ton emprise ! » (monologue du cinquième acte dans la prison). Mais l'erreur de certaines premières lectures a consisté à s'en tenir là et à charger ce terme d'un pathétique excessif. Il faut donc, si cela est encore nécessaire, dédramatiser ce « souci » – mais sans pour autant le rendre anodin. La langue allemande courante recourt tout le temps à ce nom comme au verbe correspondant : *sorgen*. D'une fille, dont la mère est âgée et quelque peu handicapée du fait de ce grand âge, il est, par exemple, normal de dire : *« Sie sorgt für ihre Mutter »*, elle s'occupe de sa mère, c'est-à-dire qu'elle veille sur elle, elle s'assure qu'il ne lui manque rien et lui donne le bras pour l'aider à marcher sans forcer l'allure..., tout cela se situant dans la trame de la vie quotidienne. Sa mère a besoin d'un

certain soutien, sa fille le sait, elle fait le nécessaire, elle y pense, elle y veille.

Elle y pense. La nuance à saisir est ici qu'il ne s'agit pas de redire, comme l'ont déjà fait bien des philosophes (Pascal, Spinoza, Hegel, etc.), que l'*homme pense*, que c'est un roseau pensant, mais qu'en tant que *Dasein* il y pense. Le *Dasein* n'est pas *Le Penseur* de Rodin. Exister, c'est y penser. « Y penser », telle est la structure du *Dasein* à laquelle Heidegger donne le nom de souci pour en faire un existential de premier rang.

« Toute conscience, dit Husserl, est conscience de quelque chose. » Élève insigne de Husserl, Heidegger ne l'ignore évidemment pas et il a assez bien saisi ce que voulait dire Husserl mais il a en propre de percevoir dans ce que dit ici Husserl un possible écho d'une parole de Platon, celle qui dit : « Tout *logos* est *logos* de quelque chose » (*Sophiste* 262 e, voir *Être et temps*, p. 159). Parler, c'est parler *de* quelque chose. Cette façon de « sauter » de Husserl à Platon – d'« helléniser Husserl », si l'on peut dire –, c'est tout Heidegger et c'est ainsi qu'il évite, contourne et subvertit la « conscience » telle qu'elle a pu être, y compris chez Husserl, le fondement de l'égologie des modernes. Ce qui est premier pour le *Dasein*, ce n'est pas le cogito, c'est qu'il – y – pense. Il pense à la mort, certes, mais il pense aussi à faire sa déclaration d'impôts, à arroser les plantes, à se marier ou à ranger sa chambre. Et ici Heidegger s'attache à creuser, préciser et, si possible, radicaliser ce que Husserl avait entrevu sous ce nom d'intentionnalité de la conscience en lui donnant une portée ontologique existentiale.

Souci, nous l'avons dit, est un mot simple et il n'entre jamais dans l'intention de Heidegger de compliquer ce qui est simple. À la page 192 d'*Être et temps*, il en explicite le sens en une formule qui a ceci de « simple » qu'elle rassemble de manière unitaire tous les moments de l'analytique du Dasein : *« Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt)-als-Sein-bei- »* « être-en-avance-sur-soi-déjà-au (monde) comme être-après (l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde) ». Ce qui est subtil dans la façon dont il jette son dévolu sur ce mot, Jean Beaufret s'en étonnait en disant admirativement qu'il a « déterré » le mot *Sorge* (« souci » – mais il faut ici parler allemand) du mot (lui aussi très courant et très simple) *Besorgen* (« préoccupation »). Il n'a pas simplement repris tel quel un mot de la langue courante pour en faire un usage littéraire personnel ; cela, c'est ce dont le roman à succès de Hermann Sudermann *Frau Sorge* (*Madame*

Souci, 1887) offre un échantillon et si ce roman a fait sensation, c'est que l'auteur a vraiment su décrire un type humain et créer un personnage vraiment populaire (« traduction » française : *La Dame en gris*). Pour Heidegger, il ne s'agit pas de type humain mais d'un existential : phénoménologie et herméneutique du *Dasein*. La *Femme en souci* (*Sorgende Frau*, bois, Güstrow, 1910) d'Ernst Barlach, elle, n'est pas une femme qui a *des* soucis mais une femme dont le souci habite et révèle l'*humanité*, dont l'humanité a le visage du souci. Comme le dit très simplement Heidegger, et c'est tout le sens du chapitre vi de la première section d'*Être et temps*, le souci est l'être du *Dasein*.

François Vezin.

Bibliographie – M. Kommerell, « La dernière scène de *Faust II* », trad. C. Delobel dans P. David (dir.), *L'Enseignement par excellence*. *Hommage à François Vezin*, Paris, L'Harmattan, 2000.

→ Altérité. Liberté. Responsabilité. Travail.

Spengler, Oswald (1880-1936)

Le retentissement extraordinaire de la parution en 1918 du livre de Spengler *Le Déclin de l'Occident* n'émeut guère le jeune Heidegger. Il juge même « ennuyeuses » (lettre à Jaspers du 21 avril 1920) ses propres conférences données en avril 1920 à Wiesbaden sur un *best-seller* philistin « dépourvu de qualité philosophique » comme de toute originalité (GA 59, 16-17).

Cependant, l'ouvrage ne doit pas être négligé dans la mesure où il concentre à lui seul tous les paradoxes de la conscience historique moderne, qu'il pousse à l'extrême. D'un côté, il veut considérer tout événement comme pris dans un devenir, et constitué par le passé. L'accent porte sur la « vie », mais à partir des présupposés propres à une anthropologie naturaliste, où la culture apparaît comme « expression » d'une subjectivité, « style » d'une « âme ». D'un autre côté, la recherche inconditionnée de l'objectivité de la connaissance poussée jusqu'à un système de comparaisons des formes culturelles trahit une profonde aspiration à s'échapper hors de cette historicité reconnue comme fondamentale. Se conjuguent en effet, en cette « morphologie », une tendance esthétisante

(juxtaposition des styles, comme autant de façades alignées sur le boulevard de l'histoire) et mathématisante (rapport fonctionnel de l'expression du contenu par la forme) : ainsi, Spengler « a mathématisé l'histoire mondiale » et, ce faisant, il « a précisément anéanti l'histoire » (GA 60, 51).

Dès lors, le « déclin de l'Occident », loin d'être « une marotte de Spengler », se trouve doublement annoncé par l'ouvrage ainsi intitulé : Spengler est lui-même le symptôme éclatant du diagnostic qu'il prétend porter sur l'Occident. Dans sa manière de tenir « objectivement » à distance le passé se reflète le rapport de l'existence moderne à sa temporalité, qui marque l'impuissance à laisser la vie se déployer en événement et en histoire véritables (GA 63, 56) – ce que Heidegger appellera plus tard le nihilisme. Dans les années 1930 et 1940, Heidegger ne citera plus Spengler que pour l'annexer à la « littérature nietzschéenne », le plus souvent à titre de compréhension « grossière » de cette thématique du nihilisme.

Guillaume Fagniez.

→ Europe. Occident.

Spinoza, Benedictus de, OU Baruch (1632-1677)

Des grands penseurs de l'époque moderne, de Descartes à Nietzsche, en passant par Leibniz et Pascal, Kant, Hegel et Schelling, Spinoza est, avec Malebranche et quelques autres, l'un de ceux que Heidegger a le moins commentés. Reste à savoir pourquoi :

> Afin de prévenir ici tout malentendu, qu'il soit bien précisé que la philosophie de Spinoza ne saurait être identifiée à une philosophie juive. À lui seul, le fait bien connu que Spinoza ait été exclu de la communauté juive est significatif. Sa philosophie est essentiellement déterminée par l'esprit de l'époque, Bruno, Descartes et la scolastique médiévale [GA 42, 115 ; *Schelling*, p. 121].

Heidegger rejoint ici, dans ce passage du cours de 1936 sur Schelling, le jugement que portait trois ans auparavant Julius Guttmann dans son *Histoire des philosophies juives* (Berlin, 1933) : « Le système de Spinoza appartient plus spécifiquement à l'évolution de la pensée européenne qu'à l'histoire de la philosophie juive » (p. 333). La question de l'appartenance ou non de la philosophie de Spinoza à la tradition juive est toutefois aujourd'hui encore controversée, ne serait-ce qu'en raison de son

opposition (qui est aussi rapport privilégié, fût-il de parricide) à Maïmonide dans le *Traité théologico-politique* (Leo Strauss, Shlomo Pinès). Heidegger n'ignore pas l'importance du Talmud, de Maïmonide et de la philosophie juive médiévale dans la *formation* de Spinoza, du moins dans sa première formation (GA 23, 145), mais ne reconnaît pas à ces sources la même importance dans la *configuration* de sa pensée telle qu'elle tourne, dans l'*Éthique*, autour de la substantialité de la substance, donc d'une ontologie, dans le vocabulaire hérité – mais qui demeure ininterrogé en ses présupposés – de l'essence et de l'existence, de la substance, des modes et des attributs.

Heidegger voit donc foncièrement en Spinoza un héritier de Descartes, malgré la critique spinoziste de ce qu'il est convenu d'appeler le « dualisme » cartésien (à savoir la distinction entre deux substances qui sont la *res cogitans* et la *res extensa [Deuxième Méditation]*, qui ne sont pour Spinoza que deux modes, parmi une infinité d'autres, d'une seule et unique substance) là où les interprétations françaises du philosophe d'Amsterdam insistent généralement davantage sur ce qui le sépare de Descartes que sur ce qui l'y rattache. Aux yeux de Heidegger (comme du reste de Jean Beaufret), ce par quoi Spinoza s'oppose à Descartes est précisément ce qui l'y rattache dans le partage de mêmes présupposés – être *contre* étant une manière d'être *de* – en sorte que le malentendu, sur ce point, ne pourrait être plus complet !

C'est donc dans la perspective de la réception de Spinoza chez les penseurs de l'idéalisme allemand, *via* notamment Jacobi et Lessing, que Heidegger évoque Spinoza dans le cours de 1936 sur Schelling : « Le seul système achevé, construit d'un bout à l'autre selon un enchaînement fondé, c'est la métaphysique de Spinoza » (GA 42, 59), à savoir l'*Éthique*, dont le titre atteste déjà, selon Heidegger, « le règne de l'exigence mathématique du savoir : *ordine geometrico* [selon l'ordre géométrique] ». Et de poursuivre : « Que cette métaphysique – c'est-à-dire la science de l'étant en son entier – se caractérise comme ''Éthique'', c'est là l'expression du fait que l'action et l'attitude de l'homme sont d'une importance capitale dans la façon de procéder au sein du savoir, et de fonder ce savoir » (GA 42, 60), dans la reprise du geste cartésien accordant aux *principes* le primat sur les *choses*. Si la systématicité se présente de la manière la plus achevée chez Spinoza – et un tel compliment n'est pas mince –, c'est toutefois la philosophie de Leibniz qui dépasse largement « les systèmes des XVIIe et XVIIIe siècles »,

« en raison du caractère inépuisable de sa puissance systématique », et « s'il est un penseur pour avoir reconnu l'erreur qui est propre à Spinoza, c'est bien Schelling » (GA 42, 61) : Spinoza ne s'est pas trompé en mettant toutes choses en Dieu (d'où le *Pantheismusstreit*, la « querelle du panthéisme), mais en n'y mettant que des *choses*, sans atteindre au Dieu vivant qui est pour un Schelling un « Dieu en devenir » ; c'est précisément parce qu'elle se présente selon un ordre géométrique que la philosophie de Spinoza *n'*est *pas*, aux yeux de Schelling, un véritable système, à savoir « une connexion organique du tout vivant ».

Durant le semestre d'hiver 1926-1927, Heidegger a consacré à Spinoza – fait unique – l'une des cinq sections d'un cours intitulé : *Histoire de la philosophie de Thomas d'Aquin à Kant*, la Troisième (§ 34 à 40), qui s'intercale entre Descartes et Leibniz. Une vingtaine de pages (GA 23, 145-166) qui passent certes en revue les cinq parties de l'*Éthique*, mais en se contentant souvent de signaler les propositions importantes et de proposer quelques pistes de réflexion. Si l'on enlève toutes les citations latines, le butin est plutôt maigre et décevant, même si tel passage sur la doctrine spinoziste des affections est ordonné à la perspective qui leur est sous-jacente et à ce qu'elles présupposent, à savoir ce qu'*Être et temps*, dont la parution est alors imminente, analyse sous les noms de *Befindlichkeit* et de *Stimmung* (« disposibilité » et « disposition »). Comme si, au moment de livrer son traité *Être et temps* à l'impression, Heidegger n'avait rempli qu'à contrecœur ses obligations universitaires, comme il le signale dans une lettre adressée à Karl Jaspers en date du 24 avril 1926. On en retiendra toutefois que manque encore « une interprétation d'ensemble philosophiquement satisfaisante de Spinoza » (GA 23, 149).

Pascal David.

Ouvrage cité – J. Guttmann, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Gallimard, 1994.

Bibliographie – J. Beaufret, « Spinoza », *Leçons de philosophie*, t. I, éd. Ph. Fouillaron, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1998, p. 267-313, 330-334. – M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

Spitzer, Leo (1887-1960)

D’origine autrichienne, Leo Spitzer fut professeur à Marbourg en 1925, puis à Cologne en 1930, avant de quitter l’Allemagne nazie, en 1933, pour Istanbul et en 1936, pour les États-Unis où il a terminé sa carrière. Ce grand philologue romaniste, qui est un des fondateurs de la stylistique moderne, se distingue notamment par son abandon du psychologisme au profit de la langue même comme seul phénomène afin de comprendre un auteur. « Le style c’est l’homme », disait déjà Buffon ; Spitzer, qui le cite, cherche, à partir d’une étude linguistique du style très fouillée, à dégager les traits propres d’un auteur. Ces traits apparaissent notamment grâce aux écarts stylistiques qu’on trouve chez un auteur par rapport à l’usage courant de la langue. Le travail de Spitzer, comme on le voit par exemple dans les grandes études sur « L’effet de sourdine dans le style classique : Racine » ou « Le style de Marcel Proust », consiste ainsi dans un perpétuel va-et-vient entre des détails de style et un sens d’ensemble, et c’est dans ce mouvement de compréhension qu’il s’est appuyé sur l’approche herméneutique de Schleiermacher, de Dilthey et de Heidegger dont il fut le collègue à Marbourg et dont il cite en note d’ « Art du langage et linguistique » le § 32 d’*Être et temps*. Plutôt que de chercher à sortir du cercle propre à l’entente – cercle philologique ou cercle herméneutique –, Spitzer est attentif à la visée préalable – *Vorsicht* – par laquelle toute entente appréhende d’avance un horizon général de sens. Se laissant guider par cette visée, il vérifie ensuite la pertinence de son anticipation par un retour au détail du texte. C’est donc à un considérable travail d’attention que se livre Spitzer avec sa méthode qui offre un bel exemple de la fécondité du renouveau herméneutique.

Hadrien France-Lanord.

Bibliographie – L. Spitzer, *Études de style*, trad. É. Kaufholz, A. Coulon, M. Foucault, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980.

→ Herméneutique. Interprétation.

Sprache (die)

(langue ? – langage ? – parole ?)

Jean Beaufret aimait attirer l'attention sur le fait qu'*Acheminement à la parole* est bien le dernier livre de Heidegger. Avec ce recueil, Heidegger se sait en effet parvenu là où, prenant congé des siens, on fait ses adieux. C'est dans ce livre qu'après avoir énuméré nos dénominations traditionnelles pour « le langage », autrement dit « γλῶσσα, *lingua*, *langue et langage* », il déclare :

> Depuis longtemps je n'emploie plus qu'à contrecœur le mot de *Sprache* [la langue, le langage] lorsque je pense en direction du foyer au sein duquel elle est le plus pleinement elle-même [GA 12, 136 ; *Acheminement vers la parole*, p. 133].

Pourquoi cette réserve ? Pour en saisir l'enjeu, il suffit de se remémorer le premier texte d'*Acheminement à la parole*. Se le remémorer est pour moi l'occasion de faire remarquer qu'une phrase de ce texte (hélas ! ce n'est pas la seule) n'a pas été bien rendue dans ma traduction de 1976. Ce que dit Heidegger, deux pages après le début de la conférence intitulée *Die Sprache*, c'est : *« Die Sprache spricht »*. Or ces trois mots ne disent pas (comme j'ai maladroitement traduit) : « La parole est parlante. » Tout l'accent porte en effet sur le mot *die Sprache*. Il faut donc lire : « C'est la parole qui est parlante. » On va ainsi dans le sens de ce que dit Heidegger : même si nous croyons dur comme fer être les « locuteurs de la langue », en amont de toute langue dont nous pouvons faire usage, il y a bien – loin que la source de ce que nous croyons être le langage jaillisse en quelque ailleurs inaccessible, tout au contraire si proche de chacun que nous pourrions presque à tout moment en faire l'expérience – un état essentiel de la parole d'où provient, comme retrempé à sa source, tout langage, mais aussi d'où chaque langue s'écarte dès qu'elle se comprend elle-même comme outil de communication.

Prenons à cœur de ce que note Heidegger. S'il n'emploie plus qu'à son corps défendant le mot *Sprache* pour dire le foyer au sein duquel toute parole est *parlante*, il peut être salutaire pour nous de ne pas traduire *Sprache* par « langue » ou « langage », ne serait-ce que pour insister sur le fait que le propos n'est pas de l'ordre d'une linguistique, ni même d'une « philosophie du langage ». L'existence du mot « parole » dans les langues romanes permet de marquer un écart entre ce que Heidegger cherche à penser et ce que visent les termes traditionnels qui désignent en Occident le « langage ». Le mot « parole » provient du grec *parabolè*, qui désigne toute forme de *juxtaposition* (où quelque chose est *mis tout contre* autre chose

pour y être comparé) ; en particulier, chez Euclide (liv. I des *Éléments*, théorème 44, suivi de sa généralisation en 45), « paraboler », c'est construire un parallélogramme égal à un triangle donné, en l'appliquant sur une droite donnée et dans un angle rectiligne donné – ce qui ramène toute figure rectiligne présumée inconnaissable à la simplicité d'une figure par définition connue.

Bien mesurer cette acception ultra-précise du mot « parabole » engage la réflexion sur une lancée où ce que nous nommons *langage* se prend d'entrée de jeu à partir d'une idée de *trajectoire*, de *parcours*, ce qui nous engage à quitter un site d'opacité pour gagner une région plus diaphane. Suivre ce chemin facilite l'entente de ce que Heidegger, à la fin de sa vie, nous confie au sujet de la « langue ».

Quand il s'agit de proposer un vocable pour dire ce que c'est que la parole, envisagée telle qu'elle est à l'amont de sa source, Heidegger choisit le mot : *die Sage* – qu'il prend soin d'expliquer aussitôt : « Ce que dit ce mot, c'est *das Sagen und sein Gesagtes und das zu-Sagende* » (GA 12, 136).

Pour bien suivre Heidegger, commençons par écarter la signification dans laquelle ce mot, *die Sage*, s'entend communément aujourd'hui (le récit, la légende, la *saga*). Remarquons ensuite que le verbe allemand *sagen*, s'il s'entend spontanément, à l'instar de l'anglais *to say*, comme « dire », ne parle pas comme notre *dire (dicere)* à partir du radical **deik-* (montrer, faire paraître), mais à partir d'un radical **sek^{w}-* (suivre).

Quelle est donc l'acception exacte de *sagen* ? Non pas celle de *dicere* ou « dire », au sens propre : soit « faire paraître » – comme lorsque l'on exhibe ce qu'il s'agit de prendre en vue. *Sagen* ne va pas dans le sens de faire voir. Il se trouve qu'en allemand le verbe *sehen* (« voir ») provient de ce même radical **sek^{w}-*. Si, mettant hors circuit toute idée préconçue concernant le phénomène de la vue, nous nous interrogeons pour décrire ce que c'est que *voir*, nous en venons bientôt au constat que voir, c'est d'abord *suivre des yeux*.

Mais comment donc le verbe *sagen* peut-il lui aussi provenir d'un radical signifiant le fait de suivre ? Faisons abstraction, un instant, de l'acception précise qu'a le verbe « dire » ; regardons simplement et sans prévention ce que c'est que de *parler*. Parler, c'est d'abord discourir – au risque de finir par ne plus rien dire, à moins que l'on ne *suive*, sans en perdre le fil, un certain cours. C'est alors seulement que l'on parle vraiment, et que l'on

arrive à faire voir autant que possible ce que l'on cherche à dire. Chercher à faire paraître, qui est le cœur même de toute parole, n'est possible, pour nous autres hommes, que si nous suivons un certain cheminement (une direction, un « sens »).

N'oublions pas cependant que dans l'usage courant, le verbe *sagen* porte la même signification que notre verbe « dire », lequel – pas plus que *sagen* – ne s'entend pas d'habitude dans son acception étymologique. Chez nous, en effet, « dire » ne signifie pas immédiatement « faire paraître », mais bien « prononcer », « énoncer », tout comme *sagen* en allemand, lequel lui non plus ne s'entend pas couramment comme *suivre le fil qui fait d'une parole une parole parlante*. Cela ne devrait pas nous étonner ; après tout, notre façon d'être est structurée par le *dévalement*, qui est, ne l'oublions pas, un existential. En grec aussi, *légein* s'emploie, apparemment sans égard pour son acception originale, dans la signification de ce que nous entendons spontanément par « dire ». Il est essentiel de reconnaître le caractère inéluctable de cette pente ; la manière la plus simple de le faire, c'est, à rebours, de ne pas se lasser de demander comment la parole parle.

Cette phrase : comment la parole parle-t-elle ? – nous ne pouvons pas la formuler directement au sujet du langage ; au mot « langage » ne correspond plus aucun verbe (au Moyen Âge existait bien un verbe « langager » ; mais son acception allait en direction de « bavarder », « parler sans suite »). En allemand au contraire, *Sprache* et *sprechen* sont l'un et l'autre de même provenance. Toutefois, à la différence de notre verbe « dire » (comme de l'allemand *sagen*), « parler » – tout comme *sprechen* – est intransitif (ou selon les grammairiens : transitif indirect). On dit quelque chose, mais on parle de quelque chose.

Revenons à la phrase qui indique comment il faut entendre le nom que Heidegger, à la fin de son cheminement, pense être le mieux à même de faire entendre la singularité de ce qui s'est appelé en Occident « langue » ou « langage » ; elle propose « le mot ''*die Sage*'' » :... « *das Wort* ''die Sage''. Suit l'explication : *« Es meint das Sagen und sein Gesagtes und das zu-Sagende. »*

Il y a là une difficulté de taille du fait que le verbe *sagen*, ici, doit s'entendre dans toute la précision de son acception première, qui n'est pas celle de « dire » (soit : faire paraître, exhiber), mais ne se réduit nullement à celle d'« énoncer ». Il faudrait pouvoir disposer dans notre langue d'un verbe qui nomme ce que c'est que dire, quand dire n'est pas *faire paraître*.

« Parler » est bien un tel mot, même s'il ne va pas dans la même direction que *sagen*. Malheureusement « parler » (au contraire de *sagen*) est « transitif indirect ».

Mais n'y a-t-il pas un emploi transitif de « parler » – un emploi pour nous très suggestif, puisqu'il porte sur la *langue* ? Nous disons bien, de manière directement transitive : parler le français, ou l'anglais, ou le japonais. Ici, où Heidegger tente de dire le foyer à partir duquel toute langue parle, n'est-il pas possible, plutôt même : ne s'impose-t-il pas d'avoir recours à l'usage transitif de « parler » ? Voyons en tout cas ce que donne le texte ainsi traduit :

> Depuis longtemps je n'emploie plus qu'à contrecœur le mot *Sprache* lorsque je pense en direction du foyer au sein duquel elle est le plus pleinement elle-même.
> – Avez-vous un mot qui soit mieux à sa mesure ?
> – Je crois bien l'avoir trouvé ; mais j'aimerais le garder d'être utilisé comme une étiquette, comme une notion passe-partout, et lui éviter de passer frauduleusement pour la désignation d'un concept.
> – Quel mot employez-vous ?
> – Le mot *die Sage*. Ce mot désigne le fait de parler et ce qui est parlé, et ce qui est à parler.

Comment traduire le mot *die Sage* ? Le mot français pour le rendre pourrait être simplement : « la Parole » – qu'il convient alors d'orthographier avec la majuscule pour l'entendre comme une sorte de *singulare tantum*, ladite Parole étant, bien ailleurs qu'au fond de toutes les langues particulières, la source d'où dévie chacune pour devenir la langue qu'elle est. Soulignons, pour bien comprendre de quoi il retourne avec cette Parole, et dans la dernière phrase citée, la répétition du « et ». Elle signale qu'il y a Parole (celle qui nomme l'amont de ce que nous appelons d'ordinaire « langue » ou « langage ») seulement à condition que *parler*, *ce qui est parlé* et *ce qui est à parler* y soient ensemble en même temps – ce temps tout entier, où les trois ekstases temporelles se déploient ensemble, ce temps véritable qui donne vie et rythme à la Parole.

Comment se parle une « langue » ? Nous parlons français si nous venons à notre tour habiter la manière dont l'ont parlé tous ceux qui depuis longtemps savent peu ou prou qu'ils parlent cette « langue ». Mais *parler vraiment* français, ce n'est pas encore cela. Car être attentif à la parole parlée pour simplement répéter les manières dont les paroles sont dites, ou ont été dites, ce n'est pas parler *comme* ont parlé ceux qui ont vraiment parlé. Comment ont-ils donc parlé ? Pouvons-nous seulement poser cette question sans nous demander d'abord, à leur exemple : comment avons-

nous à parler le français, ou, dans la formulation abrupte du texte cité : qu'est-ce qui est *à parler* ? La *manière* de parler, au moins, fait partie de ce qui est à parler.

Essayons en français. En proposant de traduire *die Sage* par « la Parole », nous essayons d'abord de parler français. Or cela se peut-il, sans que nous soyons particulièrement attentifs à laisser *parler* le français ? Nous l'avons vu dès le début : « C'est la parole qui parle. » Dans cette phrase, qui se trouve tout au début du livre *Acheminement à la parole*, le mot traduit par « parole » est *die Sprache* – autrement dit le mot que Heidegger n'emploie plus qu'à son corps défendant, lui préférant déjà *die Sage*. On pourra donc préciser : lorsque le mot *die Sprache* est pris dans l'acception de « la langue », il est traduit par « parole » sans majuscule. En langage philosophique, le rapport de *Sprache* à *Sage* peut s'énoncer : la Parole est la vérité de la parole. En langage courant, on dira : la Parole est la vraie langue.

Comment parle le simple mot « parole » ? Il parle (même si nous n'en avons plus mémoire) à partir de « parabole ». S'il est vrai que, dans les évangiles, les paraboles du Christ sont des paroles éminemment mémorables, la question demeure : pourquoi ces « paroles » sont-elles nommées du nom grec « paraboles » ? Et noter que dans la Septante, « parabole » se trouve pour l'hébreu *mâchâl* ne nous avance guère ; en effet, comment se fait-il que « parabole » puisse traduire ce mot hébreu ? Nous sommes conduits à interroger la manière dont parle le grec *parabolè*.

Ce mot ne va pas en direction du « langage ». *Ballein*, le verbe radical de *paraballein*, désigne le fait de « lancer » (par exemple une lance, un trait, un projectile) et, plus généralement, celui de « mettre » (par exemple quelque chose à sa place). Le préfixe *para* indique une région : « le long de », « auprès de », « s'approchant de », « près » – y compris finalement, sans plus d'acception régionale : « presque ». *Paraballein* véhicule ainsi l'idée de « mettre tout contre ».

Ce qui a été noté plus haut à propos de l'usage géométrique que fait Euclide du mot « parabole » est ici précieux pour nous, en ceci que chez lui « parabole » parvient à ce que l'on pourrait appeler une signification saturée, ce qui est le cas extrême de la signification. Qu'un parallélogramme correctement appliqué soit la « parabole » d'un triangle quelconque, c'est dire en effet que ce parallélogramme est *égal* au triangle donné. L'égalité est la manière géométrique d'établir qu'il y a identité

même là où il y a une différence. Un parallélogramme n'est pas un triangle – et pourtant, *s'il en est la parabole*, il est exactement égal à lui.

À partir de cet extrême – bien qu'il soit lui-même essentiellement abstrait – nous pouvons entrevoir comment on a pu faire usage du mot « parabole » pour nommer les paroles du Christ. En effet, tenter de dire, *dans ce monde-ci*, la liberté qui règne dans le « Royaume des Cieux » constitue un autre extrême, celui de l'impossible : car la différence, ou plutôt la béance qui sépare « ici » et le « Royaume » est infinie. Pourquoi la manière de parler du Christ est-elle dénommée « parabole » ? Parce que l'acception classique de *paraballein* est exactement : *mettre quelque chose en parallèle avec autre chose*. Les paraboles du Christ enjoignent de mettre en parallèle le monde d'ici-bas avec le Royaume du Père. Dans le latin ecclésiastique, *parabola* est *synonyme* de « parole du Christ ». Plus tard, ce mot, *parabola*, va s'altérer en *paraula*, d'où sera tiré le verbe « paroler », qui a donné notre « parler ». Chez nous, « parler » n'a presque plus jamais un aspect d'injonction comparable à celui que portait *cette* parole insigne, la parole du Sauveur.

Ce qu'implique le terme Parole chez Heidegger est élucidé dans la phrase citée plus haut : « Ce mot désigne le fait de parler et ce qui est parlé et ce qui est à parler. » Pour bien entendre « ce qui est à parler », prêtons, nous autres, l'oreille et demandons-nous : comment avons-nous à parler français ? Si nous nous le demandons vraiment, se fait entendre quelque chose d'une injonction. Tous ceux qui ont parlé le français comme il faut le parler se sont, chacun à sa manière, trouvés en quelque façon requis de la sorte. Écoutons par exemple Marcel Proust : « On n'a pas trop de toutes ses forces de soumission au réel, pour arriver à faire passer l'impression la plus simple en apparence, du monde de l'invisible dans celui si différent du concret où l'ineffable se résout en claires formules » (*Contre Sainte-Beuve*, p. 645). La manière dont parle Proust, dans ce texte, est tout particulièrement suggestive en ceci qu'elle se formule en référence à la béance infinie qui sépare deux mondes – la situation qui amène le Christ à parler en parabole. Qu'est-ce que doit faire, selon Marcel Proust, quelqu'un qui entend parler vraiment ? Il doit « arriver à faire passer » quelque chose d'un état à un autre état, ce passage étant explicitement assimilé à l'idée de *traduire* (cela se trouve dans le même texte, intitulé : *Enquête sur le renouvellement du style*, écrit quatre mois avant sa mort). La traduction fait passer de l'ineffable à l'état de formule claire. Autrement dit, elle est cette

alchimie par laquelle accède à la parole ce qui n'est pas parlé (*das Ungesagte* : qu'il faut bien traduire, au risque de l'incorrection, par un mot qui n'est pas attesté dans la langue, le mot pourtant intelligible d'*imparlé*). Ce qui n'est pas parlé, il n'est nullement *impossible* de le parler. Il y a une manière de le parler sans *en* parler. Le renouvellement de la langue (dont le renouvellement du style n'est qu'un aspect – assurément essentiel) trouve sa source dans l'incessante capacité que la Parole a de sans cesse parler *à nouveau*. Toute parole vraie est en effet neuve. Mais elle ne devient telle que si elle « arrive à faire passer ». À faire passer quoi ? Quoi, sinon l'appel, mais avec tous ses harmoniques, dont le moindre n'est certes pas la réponse qu'il engendre à coup sûr pourvu qu'il se fasse entendre comme il faut. L'appel lui-même n'est pas ce qui est parlé. Mais sans lui, aucune parole n'est autre chose qu'un bavardage sans suite, auquel vient aussitôt faire pendant une écoute où tout ne fait plus, comme dit notre plus vieille langue, qu'« entrer par une oreille et par l'autre saillir ».

François Fédier.

Ouvrage cité – M. Proust, « [Enquête sur le renouvellement du style] », *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978.

→ Celan. Dialogue. Écoute. Étymologie. George. *Heimat*. Herder. Herméneutique. Homère. Humboldt. Justice. Langue française. Langue grecque. Langue latine. Langue maternelle. Logique. Mythe. Novalis. Ordinateur. Origine. Poésie. Poésie grecque. Répondre. Sigétique. Signe ?. Silence. « Silence de Heidegger ». Traduction. *Wink*.

SS

Die Schutzstaffel (escadron de protection)

En 1934, après l'échec du rectorat, Heidegger se gausse publiquement de la SA en donnant, en cours, comme exemple de *fausse* décision l'engagement des étudiants dans la SA. L'ironie se fait même plus mordante lorsque dans la foulée il évoque son successeur :

> Le recteur peut aujourd'hui paraître en uniforme de la SA au lieu de la robe officielle de la vieille tradition. A-t-il par là fait la preuve que l'université a changé ? Cela, tout au plus, jette un

voile sur le fait qu'au fond tout reste comme avant [*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 74].

Le semestre suivant, il dénonce le « grossier enrégimentement de la masse en surnombre dans ce qu'on nomme ''organisation'' » qu'il oppose à la manière dont la poésie – le rapport réel à la langue – peut éveiller l'essence la plus propre de l'individu et constituer d'avance par là même le « rassemblement véritable de ces individus en une communauté originelle » (*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 8).

Plus tard, des prises de position aussi frontales ne seront plus possibles, et c'est dans les textes écrits « en attente » qu'il sera question de la SS, l'organisation d'« élite » par excellence du mouvement national-socialiste, en laquelle il voit un paradigme monstrueux de ce qu'il appelle alors la *Machenschaft*, le totalitarisme de la technique. Dans ses notes consacrées au démontage de la notion jüngerienne de « construction organique », nous pouvons lire :

L'organisation
Mise en ordre (« le nouvel embrigadement ») et *classification du « stock vivant disponible »* (« le matériau humain »).
Une construction organique est par exemple la SS [GA 90, 202].

Penser l'homme et la société humaine en terme d'organisation, c'est d'avance instrumentaliser (*organon* en grec est l'instrument) l'*être* humain au service de la puissance. L'organisation est donc la figure immonde que prend la *Machenschaft* totalitaire : manipulation-machination telle qu'elle s'étend à partir du règne de l'efficience technique : « Le discours sur la construction organique est l'ultime camouflage de la mécanisation totale de l'étant à partir du règne de l'efficience » (GA 90, 201).

À peine quelques années plus tard, et sans avoir eu connaissance de ces analyses de son ancien professeur, Hannah Arendt, dans son travail pionnier sur *Les Origines du totalitarisme*, a également décelé dans ce concept d'organisation la clef de voûte du système totalitaire :

Les formes de l'organisation totalitaire, contrairement à leur contenu idéologique et aux slogans de la propagande, sont complètement originales. Elles sont destinées à traduire les mensonges de la propagande, ourdis à partir d'une fiction centrale [...] en réalité agissante – à édifier, même dans des circonstances non totalitaires, une société dont les membres agissent et réagissent conformément aux règles d'un monde fictif.

Le propre de l'organisation est d'être ainsi une machine à désintégrer tout ce qui est en dehors du mouvement. Après une analyse serrée de la primauté de l'organisation sur l'idéologie avec en particulier l'exemple de ce qu'elle appelle le « racisme en action », H. Arendt ajoute en note :

> Himmler était parfaitement conscient qu'une de ses « réalisations les plus importantes et les plus durables » était d'avoir transformé le problème racial d'« un concept négatif, fondé sur un antisémitisme qui allait de soi », en « une tâche d'organisation pour le renforcement des SS ».

Heidegger, pour sa part, notait vers 1938-1939 dans *Le Dépassement de la métaphysique* :

> La puissance de l'*organisation* réside dans l'esclavage de la technique et elle la *domine*, de la même manière que l'esclave, par son entière soumission, s'attache à lui ses maîtres [GA 67, 149].

Preuve s'il en faut que l'échec cinglant du Rectorat a bien conduit Heidegger à méditer, lui aussi, sur les origines du totalitarisme, même s'il appelle ce dernier d'un autre nom.

Philippe Arjakovsky.

Bibliographie – H. Arendt, *Le Système totalitaire*, trad. J.-L. Bourger, R. Davreu, P. Lévy, 3e volet des *Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002 (nos citations sont puisées au chapitre ii, 2 : « L'organisation totalitaire »).

→ Grass. Jünger (E.). *Machenschaft*. Organisation. Totalitarisme.

Staiger, Emil (1908-1987)

Avec Max Kommerell et Hugo Friedrich, Emil Staiger fait partie des professeurs de littérature ou critiques littéraires (ce que les Allemands appellent *Literaturwissenschaftler*) qui ont lu et connu Heidegger, et qui ont même jugé bon de débattre avec lui, parfois même de le défendre face à des attaques inconsidérées. C'est ce que fit Staiger, par exemple, dans la *Neue Zürcher Zeitung* du 23 janvier 1936, où il défend sa langue « originale », « sobre », où tout est à sa place « comme dans une fugue de Bach », et le place sans hésitation « à côté de Hegel, à côté de Kant, d'Aristote et d'Héraclite » (le texte est publié dans le *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, p. 199-201).

Staiger a d'abord étudié la théologie, puis la « germanistique » et la philologie classique ; il a obtenu son habilitation en 1934 avec un travail sur Schelling, Hegel et Hölderlin à l'université de Zurich où il fera sa carrière de professeur. Peter Szondi et Beda Allemann, entre autres, furent ses élèves et c'est sous sa direction que ce dernier rédigea sa thèse sur *Hölderlin et Heidegger* dont Heidegger était tellement admiratif. On lui doit une œuvre importante notamment sur Goethe, Schiller, Annette von Droste-Hülshoff, Stifter, la poésie grecque, etc., ainsi que des traductions de Sappho, Eschyle, Sophocle, Euripide *(Ion)*, mais aussi de Virgile *(Énéide)* ou du Tasse. Il l'est auteur, enfin, d'essais théoriques parmi lesquels on peut citer les deux plus célèbres : *Grundbegriffen der Poetik* (*Concepts fondamentaux de la poétique*, 1946) et *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte* (*L'Art de l'interprétation. Études d'histoire littéraire allemande*, 1955).

Le premier ouvrage est resté célèbre pour sa tentative de repenser les genres poétiques (lyrique, épique, dramatique), non pas comme des genres littéraires, mais des tonalités affectives de l'existence poétique *(lyrisches Dasein)*, qui correspondent elles-mêmes aux modes de temporellité (lyrique : passé ; épique : présent ; dramatique : avenir). Si ces analyses portent bien la marque, ne serait-ce que dans leur terminologie, d'une lecture d'*Être et temps*, il semble que cette interprétation anthropologique du poétique soit sans rapport réel, quant au fond, avec la méditation de Heidegger.

Le second ouvrage consacré à la théorie de l'interprétation a contribué à situer Staiger dans les débats herméneutiques du côté de ce qui s'est appelé l'*interprétation immanente*, au sens où, écrit Staiger, « le chercheur ne s'attaque qu'à la parole *[Wort]* du poète ; il n'a à s'occuper que de ce qui est réalisé dans la langue *[Sprache]* ». Cette approche des textes qui exclut la référence à l'histoire, au contexte de la rédaction et, de façon générale, à la personne de l'auteur, s'accompagne toutefois d'une empreinte émotionnelle que Staiger avait formulée dans son premier livre (*Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, 1939) et dont la formule est devenue célèbre : *« daß wir begreifen, was uns ergreift, das ist das eigentliche Ziel aller Literaturwissenschaft »*, ce qui veut dire, si on tente de garder le jeu entre *begreifen* (« comprendre », « saisir », « concevoir ») et *ergreifen* (« saisir », « émouvoir ») : « Saisir conceptuellement ce qui nous saisit, tel est le but véritable de toute science littéraire. » Bref, il faut comprendre ce

qui nous émeut, ce qui n'est évidemment pas naïf (et l'est en tout cas moins que le prétendu idéal d'objectivité auquel ont pu aspirer les théories positivistes du XIXe siècle), mais qui peut aussi teinter d'une certaine sentimentalité la lecture. Dans la discussion qu'il a eue avec Heidegger au sujet du poème de Mörike « La lampe » (l'échange de lettres entre Staiger et Heidegger est publié dans le tome 13 de l'édition intégrale et traduit dans le *Cahier de l'Herne Heidegger*), on retrouve peut-être une trace de cette sentimentalité dans l'interprétation que Staiger donne de la tonalité mélancolique à la fin du poème. Cette discussion entre Staiger et Heidegger, qui porte surtout sur le sens du dernier vers, a ceci d'intéressant qu'elle n'est pas simplement, comme dit Staiger, « une différence d'opinion, mais une différence essentielle dans la conception de la langue poétique et philosophique » (GA 13, 99). Heidegger voit quant à lui que ce qui est ici en jeu, c'est le « rapport qu'entretient la parole avec nous, les mortels » et la réponse de Heidegger à Staiger permet de voir comment son entente tout autre de la parole l'amène également à une pratique de l'interprétation qui ne relève d'aucune théorie herméneutique connue à ce jour.

Cet échange de lettres est survenu après une conférence que Staiger avait donnée fin 1950 à l'université de Fribourg sur *L'Art de l'interprétation* et à laquelle Heidegger avait assisté. Lorsque Heidegger donnera le 5 novembre 1951 la conférence *« ...l'homme habite en poète... »* à l'université de Zurich, c'est Staiger qui est à son tour auditeur et qui participe également le lendemain au séminaire (dont le précieux protocole a été rédigé par B. Allemann et publié dans GA 15, 425-439 ; *Po&sie*, nº 13). Avec ce texte – un des plus beaux de Heidegger –, qui est à sa manière un « commentaire » du vers de Hölderlin tiré du poème « En bleuité adorable », on mesure à nouveau l'abîme qui sépare la lecture pensante de Heidegger de tout ce qui existe en matière d'interprétation ou de commentaire – quel que soit par ailleurs le bien-fondé, voire la nécessité, des pratiques habituelles.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009.

Bibliographie – E. Staiger, *Les Concepts fondamentaux de la poétique*, trad. M. Gennart, R. Célis, Bruxelles, Lebeer-Hossmann, 1989, suivi de R.

Célis, « La poétique phénoménologique d’Emil Staiger », *ibid.*, p. 181-199.
→ Allemann. Friedrich. Interprétation. Kommerell. Mörike.

Stein, Edith (1891-1942)

« C’est effrayant la vie ! », Cézanne le disait sans cesse. Il y a quelque chose d’effrayant, de presque tragique dans le destin de Husserl. Ses meilleurs élèves, ceux sur lesquels il fondait ses plus grands espoirs, lui ont « échappé » et sont partis dans des directions qui l’ont laissé désolé et plus que perplexe. Dans le cas douloureux de Heidegger (il en parlait comme d’un fils), Husserl s’est senti trahi. Celui d’Edith Stein n’a pu que le laisser sur une grande énigme. Et pourtant, il y a de sérieuses raisons de penser qu’en empruntant les voies qu’ils ont chacun choisies, ils sont restés l’un et l’autre, chacun à sa manière, avec une obstinée rigueur, profondément *fidèles* à Husserl. Il y a là un grand paradoxe. Mais cela Husserl n’a pas pu le comprendre, il n’en a même jamais rien su. On pourrait penser ici à ce que dit Ulrich Häussermann de la mère de Hölderlin : « Son plus ardent espoir était qu’il devint annonciateur de la parole divine. En quoi ses vœux furent comblés au-delà même de toute mesure, elle ne l’a jamais compris, tant ce fut autrement qu’elle ne le pouvait concevoir » (cité par J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 59).

C’est à Göttingen qu’Edith Stein a rencontré Husserl, qu’elle en a été l’élève (1912-1913) et qu’elle en est devenue une proche collaboratrice. Lorsque Husserl arrive à Fribourg (automne 1916), elle l’y rejoint, mais la période la plus active, la plus féconde de leurs relations touche déjà à sa fin. Elle y devient pour deux années son assistante privée, loge dans une pension proche de son domicile, et c’est alors qu’elle prépare pour la publication les cours de Husserl sur la conscience intime du temps (Göttingen, 1905-1910), mais cette activité se fait en dehors de l’université. À Fribourg, elle entend évidemment parler de Heidegger, elle a l’occasion de le rencontrer mais leurs relations très limitées ne dépassent pas le stade d’une courtoisie un peu formelle. Quand Heidegger parlait d’elle, il l’appelait le docteur Stein, ce qui laisse entendre qu’il n’y a pas eu de véritable amitié entre eux mais, à vrai dire, il n’y a en a pas eu non plus entre elle et Heinrich Ochsner. Elle n’a pas vraiment pied à Fribourg. Husserl confiera plus tard à Heidegger le soin de publier les leçons sur le

temps qui attendaient depuis des années dans un dossier. S'il en a ressenti le besoin, c'est que Heidegger étant sur le point de publier *Être et temps*, il voulait marquer sa priorité en montrant qu'il avait, bien avant Heidegger, déjà traité du temps. C'est ainsi que Heidegger est devenu a posteriori coéditeur avec E. Stein de ces leçons.

De l'abbaye de Beuron Heidegger a dit un jour qu'il y voyait la « semence de quelque chose d'essentiel » (lettre à E. Blochmann, 12 septembre 1929). Que le chemin d'Edith Stein ait passé lui aussi par Beuron a de quoi laisser rêveur. Il ne semble pas qu'en France les travaux philosophiques d'Edith Stein soient connus et étudiés comme ils mériteraient de l'être. M. Merleau-Ponty est indiscutablement un bon lecteur de Husserl. Sa *Phénoménologie de la perception* passe à juste titre pour une des meilleures productions de la phénoménologie française, mais la comparer à *Être fini et Être éternel* d'Edith Stein est singulièrement instructif. Le décalage entre la philosophie française et la philosophie allemande saute aux yeux. Merleau-Ponty ne manque pas de talent mais sa pensée se meut encore en grande partie dans une philosophie psychologisante dont Bergson constitue le « sommet ». *Être fini et Être éternel* (1935-1936), avec son sous-titre : *Essai pour parvenir jusqu'au sens de l'être* et ses 510 pages (Fribourg et Louvain, 1950) se remarque tout de suite par son sérieux et sa solidité. L'auteur se réclame d'emblée de Husserl puisque « son école est sa patrie philosophique et le langage des phénoménologues sa langue maternelle philosophique » (p. 18). L'orientation du livre est résolument ontologique et s'appuie sur une connaissance approfondie de la philosophie d'Aristote et de la philosophie médiévale. Le souci d'« instaurer un dialogue entre saint Thomas d'Aquin et Husserl » (p. 3) définit une entreprise de philosophie chrétienne à laquelle on aurait pu croire Heidegger prédestiné par sa formation théologique. Heidegger est lui-même souvent cité et critiqué mais n'est pas toujours vraiment compris (Edith Stein est « trop husserlienne » pour cela !). D'*Être et temps* il est bien dit qu'il en est « comme si une porte fermée pendant de longues époques et presque condamnée était ouverte avec une force incomparable, avec une perspicacité pleine de sagesse et avec une ténacité sans répit » (p. 150, E. Stein cite ici son amie H. Conrad-Martius), mais les conséquences n'en sont pas toutes tirées, loin de là et l'impression finit par prévaloir que, si remarquables qu'aient pu être ses qualités intellectuelles, si respectable que soit sa personne, si tragique qu'ait

été sa fin à Auschwitz, vouloir faire d'Edith Stein un porte-drapeau philosophique du catholicisme actuel serait se cramponner encore à une position « pré-heideggerienne ».

« Ce ne sont pas les achèvements humains qui peuvent nous venir en aide mais la Passion du Christ. Mon désir est d'y prendre part. » Telle fut la logique d'Edith Stein. « En elle tout est vrai », disait Husserl.

Pour Heidegger, le poète de la nuit de l'âme est Georg Trakl. Pour Edith Stein, le poète de la nuit de l'âme est saint Jean de la Croix.

François Vezin.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985..

Bibliographie – O. de Berranger, « Edith Stein juive et chrétienne », D.-M. Golay, « La christologie d'Edith Stein », ces deux textes dans un volume collectif (pour le reste assez médiocre) *Edith Stein. La quête de vérité*, Saint-Maur, Parole et silence, 1999. – É. de Miribel, *Edith Stein*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La Vigne du Carmel », 1954. – E. Stein, *Correspondance*, t. I, 1917-1933, Paris, Éd. du Cerf - Éd. du Carmel - Ad Solem, 2009 ; *Correspondance*, t. II, 1934-1942, Paris, Éd. du Cerf, 2012 ; *Être fini et Être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*, trad. G. Casella, F. A. Viallet, Beauchevain, Éd. Nauwelaerts, 1998.

→ Beuron. Christianisme. Ochsner.

Stétié, Salah (né en 1929)

Originaire des « Libans de rêve » (Rimbaud), grandi à Beyrouth dans l'enseignement de Gabriel Bounoure – le propre disciple d'André Suarès – et la proximité de Georges Schéhadé, l'ami de René Char, ce poète à l'œuvre prolifique, le plus noble cheikh du surréalisme, a réussi à mêler ensemble, pour la première fois en français, trois domaines jusqu'alors séparés – trois domaines qui regardent vers l'Orient de notre sensibilité : la tradition française (Hugo, Baudelaire, Mallarmé, Jouve), le romantisme allemand (Goethe, Novalis, Kleist, Hölderlin) et les mystiques musulmans (Hallâj, Roûmi, Ibn Arabî, principalement). « Judéo-christiano-musulmano-athée », comme il le dit de lui-même, il n'oublie pas non plus de déclarer : « C'est la Grèce qui fait en moi depuis toujours le lit de la culture. »

Méditant dans *La Nuit de la Substance* sur le sens de l'activité artistique, il revient à Heidegger, en lecteur non philosophe, mais attentif : « ''Garder la mémoire signifie méditer l'oubli'', proclame Heidegger, justifiant non seulement Supervielle, mais, pour plus de conséquence encore, Marcel Proust – tous les mémoriaux et tous les immémoriaux. » Et, plus loin, fidèle à sa musique de chambre où les trois voix se répondent (française, allemande, arabe) :

> Écoutons Artaud, oui, écoutons sous le cri le murmure : alors seulement nous sommes des habitants/habités, logés en poésie ; alors seulement se trouve justifié Heidegger pour qui c'est poétiquement que l'homme *habite*. Et se trouve justifiée aussi la langue arabe en qui, de toute éternité, le vers se dit *bayt*, « maison » ou « demeure », donnant du coup son juste poids à la substance du vivre qui est inévitablement d'ici et de maintenant.

Stéphane Barsacq.

Ouvrage cité – S. Stétié, *Nuit de la substance*, Saint-Clément de Rivière, Fata Morgana, 2007.

→ Habiter.

Stifter, Adalbert (1805-1868)

« Aucun récit d'une histoire d'amour n'est à ce point porté par la pudeur [...]. Je lis *Calcaire* depuis Noël 1905 chaque année pour mon anniversaire », écrit Heidegger à Hannah Arendt le 10 mars 1950. Dès l'âge de seize ans, il découvre avec passion les nouvelles de ce poète autrichien, peintre et dessinateur, né en Bohême du Sud, dans un village situé sur les bords de la Moldau et mort à Linz après avoir passé une partie de sa vie en Basse-Autriche. C'est au travers des récits de Stifter que Heidegger perçoit cette région de Basse-Autriche, le Waldviertel, où vit Imma von Bodmershof, fiancée à Hellingrath, le pionnier des nouvelles éditions de Hölderlin, mort à Douaumont en 1916. Le recueil de nouvelles *Pierres multicolores*, qu'il avait souhaité recevoir comme cadeau de Noël en 1905, se trouvait toujours sur un rayonnage à portée de main du bureau de Heidegger. Il raconte à H. W. Petzet comment au lycée de Constance, pour lire Stifter en toute tranquillité, il se mettait pendant les cours de dessin au premier rang, à l'abri des regards distraits du professeur, caché derrière la reproduction d'un bateau dégréé qu'on lui avait donné à copier, tandis que

de son côté un de ses camarades, à qui avait été donné un vrai « modèle » – une tête de mort – lisait Gorki !

Heidegger lit Stifter depuis 1905, il en recopie des passages dans ses lettres, il en fait des lectures à des amis comme celle d'*Histoire de glace* un jour de tempête chez Hertha Koenig, la dédicataire de la cinquième « Élégie de Duino » de Rilke. C'est en 1964, le 26 janvier, qu'il présente cette même nouvelle à la radio de Zurich en insistant sur la parole du poète comme « une parole à l'œuvre » (lettre à Imma von Bodmershof du 12 janvier 1964 et GA 13, 185-198). Il aime suivre le travail que le poète a accompli jusqu'à sa mort sur le dernier des *Carnets de mon arrière-grand-père*. Il aime la simplicité et le silence d'où provient sa prose, et que Petzet retrouve en retour au début du texte de Heidegger *Le Chemin de campagne*. Petzet fait aussi remarquer que la maison des Heidegger à Zähringen, à la périphérie de Fribourg, aurait beaucoup plu à Adalbert Stifter : bâtie sur un tertre au milieu d'un jardin richement planté de fleurs et d'où l'on voyait alors la campagne alentour et la forêt à flancs de coteaux, elle accueillait en elle toute la nature au travers de grandes baies vitrées. Le Proverbe de Salomon (Pr 4, 23) gravé au-dessus de la porte disait à celui qui entrait : « Garde ton cœur avec tout ton zèle, car c'est de là que jaillissent les sources de vie. » On est proche, avec ces mots de la « douce loi » évoquée par Stifter dans la préface (automne 1852) du recueil *Cristal de roche* et dont il dit qu'elle est « présente partout où des hommes habitent parmi les hommes ». Heidegger y est particulièrement sensible, lui qui a à cœur de faire entendre la portée des mots de Hölderlin : « Car c'est poétiquement qu'habite l'homme sur cette terre. » Stifter, de son côté, note :

> Il y a fort peu de poètes sur terre, ce sont les grands prêtres, ce sont les bienfaiteurs du genre humain ; les faux prophètes, en revanche, sont légion [*Cristal de Roche*, préface].

Cette « douce loi » rassemble aussi bien les hommes que la nature. À cette loi, Heidegger adjoint celle de l'avenance qui laisse tout prendre la place qui lui revient en son être propre, fait que chaque chose « rassemble auprès d'elle le ciel et la terre, les mortels et les dieux » (GA 12, 19 ; *Acheminement vers la parole*, p. 24) et rend le mortel « capable d'être celui qui parle » (GA 12, 248 ; *Acheminement vers la parole*, p. 248). À sa façon, la poésie de Stifter nous en approche. Ainsi « Histoire de glace » : une nuit, les habitants ont déserté leur habitation, de peur que leurs maisons ne soient détruites par la neige et le gel. « Ils tremblent pour leur habitation, pour

eux-mêmes », dit Heidegger (GA 13, 196). Un de leurs voisins, le docteur, descend leur parler et tourne leur regard vers autre chose, de petites choses, le ruissellement de l'eau ; il leur montre comment la glace se forme différemment sur les branches des arbres et sur la surface des toits. Il tourne leur regard vers ce qui n'est pas apparent et qui donne doucement aux choses une tournure nouvelle. Le vent chaud semble vouloir faire fondre la glace. Le poète, suggère Heidegger (GA 13, 196), écarte la pensée des hommes « loin de la violence du bruit et du fracas, loin de la destruction et de la ruine, pour la diriger vers quelque chose d'inapparent qui règne doucement en silence ». C'est cela seulement qui peut aider à habiter à nouveau. La vraie grandeur, comme dit Stifter, se trouve en ce qu'il y a de plus simple : elle vient en silence, à son heure. C'est ce « monde pour ainsi dire aux antipodes de Wagner », dit Heidegger, qu'appréciait également Nietzsche qui voit dans « L'arrière-été » un des « trésors de la prose allemande » (voir GA 6.1, 88 ; *Nietzsche I*, p. 87).

Cécile Delobel.

Ouvrage cité – A. Stifter, *Cristal de roche*, trad. B. Kreiss, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995.

→ Wagner.

STIMMUNG (die)

La *Stimmung* est *la* modalité fondamentale selon laquelle, accordés au diapason du monde, nous en sommes le là. C'est par son truchement – et non par celui de la pensée ou encore moins celui de la conscience – que nous nous atteignons d'abord comme être au monde jeté dans l'existence, comme *Dasein*. L'étude sans cesse remise sur le métier par Heidegger de cette « admirable étrangeté » coïncide donc avec « l'exigence d'un renversement complet de notre conception de l'être humain » (GA 29/30, 93 ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, p. 101).

En allemand, *Stimmung* parle de manière très audible à partir de *Stimme*, « la voix », et du suffixe *-ung* qui dit le mouvement d'accompagnement pour faire que quelque chose se passe. La voix ne change pratiquement jamais ; comme rapport au corps, elle est donc (comme l'explique F. Fédier

dans un séminaire de novembre 2008 sur *L'Art et l'espace* de Heidegger) un indice de singularité, autrement dit de ce que Heidegger appelle la *Jemeinigkeit* : le fait qu'à chaque fois c'est mien. Or, comme un instrument à cordes, notre voix est toujours accordée à un certain ton, c'est-à-dire à une certaine tension. Parce qu'il est toujours déjà au monde, notre être est ainsi d'avance accordé à un ton – et c'est cela qu'on appelle *Stimmung* : la tonalité, l'atmosphère, la couleur, l'humeur qui résonnent de la voix.

Du sens étymologique s'articulent tous les usages courants du mot que nous pouvons, pour simplifier, répartir en trois horizons de signification : 1) l'horizon proprement musical et artistique où *Stimmung* dit l'accord d'un instrument de musique, et à partir de là toute espèce de tonalité, qu'elle se dégage d'une œuvre musicale ou picturale ; 2) l'horizon humain individuel où elle nomme notre humeur présente – à condition de ne pas l'entendre comme simple épiphénomène affectif, fugace et contingent, mais comme la manière dont notre être tout entier s'accorde avec son existence, sans avoir à diviser entre un dehors et un dedans (« Il pleure dans mon cœur /Comme il pleut sur la ville », écrit Verlaine) ou entre quelque chose d'ordre purement psychique ou purement physique ; la langue française exprime l'unité de cette *Stimmung* de façon toujours très parlante : être en forme, être déprimé, aller bien, être mal luné, avoir la pêche, être crevé, avoir le moral, être mal, être détendu, être malade, etc. – sans parler du langage des dispositions et des passions à partir duquel s'est constituée, de Racine à Proust, la littérature classique ; 3) l'horizon de l'être en commun où *Stimmung* dit l'ambiance qui règne au sein d'une communauté humaine quel que soit son statut, aussi bien le moral des troupes que l'atmosphère de travail ou l'état de l'esprit public. Tout à l'écoute de sa langue, Heidegger tient à montrer que ces trois formes de l'être-accordé ne cessent de résonner dans la détermination de l'être humain comme *être au monde*.

« Toute âme, écrit Mallarmé dans *Crise de vers* (p. 363), est une mélodie, qu'il s'agit de renouer ; et pour cela, sont la flûte ou la viole de chacun ».

Il faut lire cette définition sans imaginer hâtivement qu'il ne s'agirait que de « métaphores poétiques ». Il y a réellement – pour Heidegger comme pour Mallarmé – une mélodie du monde (une mélodie *mondante*) ; et dans l'expression « être au monde », « être-au » signifie : *qu'il s'agit de renouer*... avec l'ensemble des harmoniques du monde. Traduire *Stimmung* par « tonalité » se justifie donc pleinement – ainsi :

> Une tonalité n'est pas simplement une forme ou une modalité, mais un air *[Weise]* au sens musical de la mélodie. Et celle-ci ne flotte pas au-dessus de la façon dont l'homme se trouverait [...] être là *[vorhanden]*. Elle donne au contraire le ton *[Ton]* pour cet être, c'est-à-dire qu'elle accorde et détermine tonalement le mode et le comment de cet être [GA 29/30, 101 ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, p. 108].

Point n'est donc besoin de poser le *punctum certum et inconcussum* du *cogito* cartésien pour se découvrir, en tant que *soi*, plongé au cœur de l'existence – telle est la première leçon que livre Heidegger au § 29 d'*Être et temps* :

> Dans le fait d'être accordé, le *Dasein* est toujours déjà ouvert selon une tonalité donnée comme *cet* étant auquel le *Dasein* a été livré en son être comme l'être qui a, en existant, à être. Mais ouvert ne veut pas dire reconnu en tant que tel. Et justement c'est au milieu de la quotidienneté la plus indifférente et la plus anodine que peut faire irruption l'être du *Dasein* dans la constatation brute : « qu'il est et qu'il a à être ».

Pour mieux cerner cette capacité qu'ont la bonne ou la mauvaise humeur par exemple, mais aussi l'amour ou la colère, de « présider à l'ouvertude de l'être du là », Heidegger forge le nom *Befindlichkeit* – littéralement : « l'être à même de se retrouver ». En étant accordé, le *Dasein* se trouve et se retrouve, c'est-à-dire découvre qu'il « est toujours déjà placé face à lui-même ». Et cette découverte est première : la tonalité, en effet, ouvre le *Dasein* à lui-même « *avant* tout connaître et tout vouloir et *bien au-delà* de leur portée d'ouverture » (*ÊT*, 136). Le § 29 d'*Être et temps* assigne trois caractères élémentaires à cette faculté du se retrouver. D'une part, elle découvre le *Dasein* dans son *être-jeté*, même si elle le fait d'abord et le plus souvent sous la forme du divertissement qui l'esquive. Comme, d'autre part, le propre de toute tonalité est de nous envahir, c'est-à-dire de nous prendre entièrement, elle a « chaque fois déjà découvert l'être au monde dans son intégralité » – d'où le constat que chaque tonalité n'est pas seulement l'ouverture à soi-même du *Dasein*, mais constitue *la co-originale ouvertude du monde* – et donc de l'être avec les autres. Du même coup cette ouvertude tonale du monde rend tout simplement possible la *rencontre avec ce monde* sous le mode de la *discernation* (de ce qu'Aristote appelait la *phronèsis* : le souci à l'œuvre dans toute pensée). Le monde apparaît alors comme ce qui me concerne, ce à quoi nous sommes reliés. Le menaçant par exemple ne peut apparaître comme ce qu'il *est* qu'à celui qui se trouve accordé à la peur ou à l'impavidité.

Parmi toutes les manières humaines de s'accorder au diapason du monde, Heidegger s'attache en outre à distinguer des tonalités de fond, comme par exemple la joie, l'ennui, l'angoisse, l'étonnement, l'effroi, ou la retenue. Ces tonalités fondamentales ne sont pas comme les six passions primitives de Descartes des accords de base qui permettraient de faire dériver tous les autres ; elles sont fondamentales car elles nous permettent d'être accordés *de fond en comble*. L'esquive inhérente à toute tonalité au sein de l'existence quotidienne est alors suspendue et l'être humain est mis *entièrement* face à lui-même et *entièrement* face au monde. L'entièreté de l'étant lui est révélée comme telle pour apparaître comme rien d'étant.

Au § 30 d'*Être et temps*, Heidegger étudie en détail le ton de la peur, ce qui lui permettra au § 40 de souligner à quel point s'en distingue cette lame de fond qu'est l'angoisse. Au lecteur qui découvre cette question, nous recommanderons plutôt de commencer par la lecture des § 16-17 du cours de 1929-1930 *(Les Concepts fondamentaux de la métaphysique)*, où Heidegger, avant de livrer sa magistrale analyse de l'ennui, prend modèle de la tristesse pour dégager le foyer de toute tonalité :

> Une tristesse envahit l'être humain avec lequel nous nous trouvons. Cela signifie-t-il seulement que cet être éprouve un état que nous n'éprouvons pas – et que par ailleurs tout reste comme avant ? Ou alors, qu'est-ce qui a lieu ici ? L'être devenu triste se ferme, il devient inaccessible [...]. Pourtant, nous sommes ensemble avec lui comme d'habitude, peut-être encore plus souvent et avec plus de prévenance envers lui. Lui non plus ne change rien à son comportement envers les choses et envers nous. Tout est comme d'habitude et est pourtant autre, et pas seulement à tel et tel point de vue : nonobstant la similitude de *ce que* nous faisons et de *ce à quoi* nous nous employons, c'est plutôt le *comment* dans lequel nous sommes ensemble qui est autre. Et cela n'est pas un phénomène secondaire de la tonalité de tristesse, tonalité qui se trouverait être là dans l'homme. Cela fait partie intégrante de son être-triste [GA 29/30, 99 ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, p. 106].

Le *comment* de l'être ensemble le là – ce n'est rien d'autre que ce que Heidegger nomme le *monde*.

Nous mesurons ici à quel point toute la manière habituelle de penser l'humanité de l'homme se trouve bouleversée : la tonalité n'élit pas domicile dans une intériorité encapsulée « pour apparaître ensuite seulement dans le regard » et se transmettre de sujet en sujet à la façon d'un virus par la force mystérieuse de l'empathie. Les tonalités ne sont ni des affects, ni des vécus de conscience, mais la manifestation la plus élémentaire du fait que comme être le là – accordé au là – l'*être* humain est toujours déjà d'avance un *être-en-commun*. Penser à partir de la *Stimmung* a

donc comme corollaire très étonnant de rendre caduques à la fois toute la psychologie subjectiviste des sentiments, affects et autres passions – et toute la pseudo-métaphysique ou pseudo-morale du rapport à autrui. Soulignons, par conséquent, le travail original de ces lecteurs de Heidegger que furent L. Binswanger, M. Boss ou H. Maldiney, qui, chacun selon leur style propre, ont entrepris une écoute des tonalités de la mélodie humaine pour poser les fondements d'une pratique thérapeutique sur la base non plus de la psycho-analyse mais d'une *Daseins-analyse*. Le sens de toute *Stimmung* en effet est de *manifester le soi*, à condition toutefois de saisir que l'être-accordé « fait voler en éclats ce qui [en l'homme] est de l'ordre de la chose et comme logé dans une boîte qui serait la conscience » (*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 156) ; de même, c'est parce que les tonalités nous permettent non pas d'*avoir* un corps mais d'*être ce corps*, autrement dit de l'habiter, qu'elles nous mettent « hors de nous » et nous exposent au dehors dans l'étant. Comme le montre d'autre part le § 34 d'*Être et temps*, être au dehors n'est rien d'autre que le fondement de la parole, la possibilité de s'*ex*-primer. En découle une nouvelle entente de la langue comme espace de résonance de la *Stimmung*, cette modalité que la pensée théorique de la philosophie n'entend guère, mais que les poètes en revanche n'ont jamais perdue. « Faire part des possibilités existentiales de la tonalité selon laquelle est disposée l'existence, c'est-à-dire découvrir l'existence en son ouvertude, peut être la fin propre à la parole qui parle ''en poème''. » Cette remarque faite comme en passant (*ÊT*, 162) est loin d'être anodine : sans cette perception que Heidegger a eue très tôt du rapport intime entre parole et *Stimmung*, il est impossible de comprendre pourquoi la poésie a pu prendre une telle place dans sa pensée. Dans *Acheminement vers la parole* (p. 157 ; GA 12, 163), la pensée se manifeste comme écoute de la parole, cette mise en résonance tonale du monde, tandis que de son côté le « plain-chant de toute grande poésie laisse toujours entendre son battement au sein d'une pensée ».

Notons enfin ce point essentiel : le propre de toute *Stimmung* est d'appeler ou d'entraîner la *Be-stimmung* (mouvement qui consiste à donner le ton). *Bestimmung* (du verbe *bestimmen*) est en allemand un mot important et courant à la fois qui dit la *vocation* ou la *destination*, et plus généralement toutes les formes de ce qu'on appelle abstraitement en français la *détermination*, c'est-à-dire la condition de possibilité. Malgré la

difficulté que nous avons à entendre en français cette consonance intime entre *Stimmung* (la tonalité qui nous dispose à être au monde) et *Bestimmung* (toute forme de détermination), c'est d'elle qu'il faut partir pour saisir l'importance cruciale de cette notion dans le cheminement de Heidegger. À partir du § 29 d'*Être et temps* qui établit l'être-accordé comme premier élément de constitution de l'exister humain, Heidegger n'a plus jamais cessé de penser toute *Bestimmung* – y compris celle de l'être – autrement que dans le rapport à la *Stimmung*. Il va donc s'agir dorénavant de penser existentialement et non plus catégorialement (comme dans la *Critique de la raison pure* par exemple) la « condition de possibilité » de l'être comme écoute d'une vocation destinale de l'être. Plus radicalement encore, nous pouvons dire que l'analyse phénoménologique de la *Stimmung* est la première figure mélodique de la pensée de la *Lichtung*, de ce mouvement d'allégie qui, déployant le monde, fait avenir l'être (*bestimmen* : rend tonalement « possible »). C'est même cette consonance intime entre *Stimmung* et *Bestimmung* qui explique l'apparente contradiction entre, d'une part, tous ces textes et leçons où Heidegger établit que le propre de l'être humain est d'être toujours déjà accordé, au point qu'il ne peut y avoir d'entente de l'être sans cette résonance de la vibration du là, et, d'autre part, cette phrase qui fait figure de leitmotiv pour l'important § 71 de *Besinnung* :

> *Stimmungslos ist seit langem der Mensch.*
> Il y a longtemps que l'être humain est désaccordé [littéralement : dépourvu de *Stimmung*].

Pour prendre la mesure de cette contradiction, il faut simplement poser cette question : à quoi l'être humain est-il accordé ? Autrement dit : qui donne le ton ? D'où vient la mélodie ?

Du monde, répondait *Être et temps* – Heidegger cependant n'aura de cesse d'articuler de plus en plus finement cette première réponse. Dans son cours de l'été 1934, il définit les tonalités comme (GA 38, 130) « événements de fond de la puissance du temps, au sein duquel notre être le là est *originalement* » ; quand il s'éprouve comme histoire, le temps en effet est cette « puissance originale qui ajointe notre être et le rend à même de s'accorder en soi comme advenir ». Le semestre suivant, Heidegger explique à ses étudiants que le dire poétique à l'œuvre dans « La Germanie » de Hölderlin provient du ton fondamental du deuil sacré ; la plainte qui résonne dans le deuil est celle des « ondes de la patrie » :

> *Heimat* – non pas comme simple lieu de naissance, ni comme paysage simplement familier, mais au contraire *comme la puissance de la terre* sur laquelle « habite poétiquement » l'homme [...]. Cette patrie n'a nul besoin qu'on lui prête des tonalités, car c'est justement elle qui donne le ton, et de façon d'autant plus immédiate et durable que l'homme se tient ouvert à fond à l'étant dans un ton fondamental [GA 39, 88].

Dans son cours de l'hiver 1937-1938, étudiant la manière dont l'urgence propre à la pensée initiale nous accorde à la tonalité de l'étonnement, Heidegger redéfinit une nouvelle fois le caractère ekstatique de la *Stimmung* :

> On dit habituellement : « Nous sommes placés dans telle ou telle tonalité. » En vérité, c'est-à-dire entendu à partir du foyer originel de l'être, c'est l'inverse qui a lieu : la tonalité est à même de nous trouver place à chaque fois de telle ou telle manière dans un rapport particulier de fond à l'étant comme tel. Plus précisément encore : la tonalité est *ce qui est à même de trouver place [Ver-setzende]*, à telle enseigne que c'est ce qui prend part en tant que tel à la fondation de l'espace-de-temps du dé-placement *[Versetzung]* [GA 45, 152].

Dans son cours de l'hiver 1942-1943, analysant la façon dont le mythe est une nomination de l'être, Heidegger explique que les dieux grecs, parce que leurs traits propres (pudeur, faveur, éclat de douceur) relèvent de l'écoute de l'être, sont tout simplement (*Parménide*, GA 54, 164) *die Stimmende*, ceux qui donnent les tons – ces tons devant être repensés « de façon plus initiale comme des manières d'être accordé à l'écoute desquelles la voix silencieuse de la parole accorde l'aître de l'homme dans son rapport à l'être » (GA 54, 157).

La voix de la parole prend sa source au foyer du silence – elle n'est donc rien d'autre que *la voix de l'être*. C'est parce que l'être se donne à entendre en silence comme voix qu'il donne la parole à l'être humain. C'est parce que l'être parle en silence que le monde, les événements de fond de l'histoire, la patrie, l'espace du temps, les dieux sont à même de donner le ton. Et c'est parce l'être humain habite essentiellement l'oubli de l'être qu'il y a longtemps qu'il est désaccordé.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – St. Mallarmé, *Œuvres complètes*, H. Mondor, G. Jean-Aubry (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1945.

Bibliographie – I. Auriol, *Intelligence du corps*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », 2013.

→ Angoisse. Bespaloff. Corps. *Daseinsanalyse*. Douleur. Ennui. Entente. Être-chaque-fois-à-moi. *Heimat*. Hölderlin. Joie. Mélodie. Monde. Ouvertude. Tonalités fondamentales.

Strauss, Leo (1899-1973)

Après avoir servi une année et demie en tant que soldat allemand pendant la Première Guerre mondiale, Strauss commence ses études de philosophie, de mathématique et de sciences naturelles aux universités de Marbourg, Francfort, Berlin et Hambourg. Fin 1921, il aura déjà soutenu sa thèse de doctorat dirigée par Ernst Cassirer et intitulée : « Le problème de la connaissance dans la théorie philosophique de Friedrich Heinrich Jacobi ». Dès l'année suivante, Strauss poursuit ses études à Fribourg-en-Brisgau, auprès d'Edmund Husserl et de Julius Ebbinghaus. C'est là qu'il rencontre pour la première fois Heidegger, qui fit sur lui une profonde impression. Il assiste, en effet, au cours magistral que Heidegger avait donné pendant le semestre d'été de 1922, consacré à une interprétation phénoménologique de textes choisis d'Aristote (GA 62). Une cinquantaine d'années plus tard, il écrira à propos de cette époque :

> Jusqu'alors j'avais été particulièrement impressionné, comme beaucoup de mes contemporains en Allemagne, par Max Weber et par son intransigeante dévotion à l'honnêteté intellectuelle, par sa dévotion passionnée à l'idée de science – dévotion mêlée à un profond malaise concernant la signification de la science. En quittant Fribourg, où enseignait alors Heidegger, j'allais voir, à Francfort, Franz Rosenzweig [...] et lui parlai de Heidegger. Weber me faisait l'impression d'un « orphelin », eu égard à la précision, à la pénétration et à la compétence de Heidegger. Je n'avais jamais vu auparavant un tel sérieux, une telle profondeur et une telle concentration dans l'interprétation des textes philosophiques. J'avais entendu l'interprétation par Heidegger de certains passages d'Aristote et, quelque temps plus tard, je devais entendre Werner Jaeger à Berlin interpréter les mêmes textes. La charité m'oblige à limiter ma comparaison en disant qu'il n'y avait pas de comparaison. Peu à peu, ma génération mesura l'étendue de la révolution de pensée préparée par Heidegger [*La Renaissance du rationalisme politique classique*, p. 78].

De 1925 à 1932, Strauss travaille comme collaborateur à l'*Académie de la science du judaïsme* à Berlin. Carl Schmitt l'aide alors à obtenir une bourse Rockefeller grâce à laquelle il réussit, en 1932, à quitter l'Allemagne pour Paris. Il écrira plus tard, dans une lettre datant de l'été 1933 : « Il me faudra un très grand effort pour arriver à digérer ce qu'on nous a infligé, à moi et à mes semblables » (lettre du 17 juillet 1933, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 430).

La relation qui lie Strauss à la philosophie de Heidegger prend le sens d'un défi qui se poursuivra tout au long de sa vie. Ce défi se manifeste dans le fait que Strauss voudrait reconnaître en Heidegger l'anti-platonicien par excellence. C'est notamment dans son livre *Droit naturel et histoire*, paru en 1953, et dont le titre pourrait sembler faire référence à *Être et temps*, qu'il se livre à une discussion serrée des positions de Heidegger. L'opposition peut être esquissée ainsi : Heidegger pensant l'être en tant qu'histoire et destin, Strauss le considère comme étant le représentant d'un « historicisme radical » ; lui-même souligne l'anhistoricité du droit naturel. C'est dans ce contexte que Strauss met en place pour la première fois une « méthode » qu'il reprendra dans d'autres textes ultérieurs : tout en laissant entendre qu'il se réfère à la pensée de Heidegger, ne faire nulle mention du nom de celui-ci.

Strauss procède de la même manière dans sa « Mise au point » concernant l'essai d'Alexandre Kojève « Tyrannie et sagesse », que ce dernier avait écrit en réponse à *De la tyrannie* de Strauss. Là encore, Strauss oppose à la philosophie de Heidegger, caractérisée comme un « historicisme radical », une pensée platonico-politique. Cette opposition se trouve également à la base de la critique que Strauss adressera implicitement à Heidegger, concernant son choix politique de 1933 :

> Nous nous détournons tous deux, en apparence, de l'Être pour nous tourner vers la tyrannie, parce que nous avons vu que ceux qui manquaient de courage pour braver les conséquences de la tyrannie, qui par conséquent *humiliter serviebant et superbe dominabantur* (Tite-Live : « ou elle [la foule] obéit servilement, ou elle exerce une tyrannie insupportable ») étaient en même temps contraints de fuir les conséquences de l'Être, précisément parce qu'ils ne faisaient rien d'autre que parler de l'Être [*De la tyrannie*, p. 249-250].

Il semblerait ainsi que la lecture straussienne de Heidegger ne soit pas sans lien avec sa critique de l'engagement politique de ce dernier ; aussi, aux yeux de Strauss, l'« historicisme radical » de Heidegger serait-il responsable de sa temporaire proximité au national-socialisme.

Dans son article de 1971 intitulé : « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », Strauss se penche sur les textes tardifs de Heidegger. La pensée heideggerienne de l'histoire de l'être y est mise en relief, et notamment sa thèse d'un éventuel retour des dieux. Strauss qualifie cette idée de « vision eschatologique » *(« eschatological prospect »)*, et il impute à Heidegger des « espoirs fantastiques » *(« fantastic hopes »)*, lesquels seraient plus à attendre de « visionnaires »

que de « philosophes ». Il y revient encore une fois sur la soumission acritique de Heidegger en 1933, en suggérant ici « une connexion intime à l'intérieur du noyau de sa pensée philosophique ».

Somme toute, la position de Strauss vis-à-vis de Heidegger se reflète avec le plus de prégnance dans une déclaration issue d'un cours des années 1950 :

> Seul un grand penseur pourrait nous aider dans notre détresse intellectuelle. Mais voici précisément la grande gêne : le seul grand penseur de nos temps est Heidegger [« Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », dans *La Renaissance du rationalisme politique classique*].

Quant à Heidegger, il ne fait nulle part mention de Strauss, ni dans ses écrits publiés jusqu'à présent, ni dans ses lettres.

Peter Trawny.

Ouvrages cités – L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Stuttgart, Metzler, 2008 ; *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993 ; *De la tyrannie*, trad. H. Kern, Paris, Gallimard, 1997 ; « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », trad. P. Guglielmina, *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, juillet-septembre 1990.

→ Histoire. Peuple. Politique et *polis*.

Stravinsky, Igor (1882-1972)

Heidegger a adressé, en 1962, la lettre suivante à Heinrich Strobel, auteur d'un excellent livre sur Debussy et alors directeur du festival de Donaueschingen, qui lui avait posé deux questions : « Connaissez-vous des œuvres d'Igor Stravinsky ? Aimez-vous sa musique ? » :

> Cher Monsieur,
> J'enfreins pour une fois et compte tenu de votre demande la règle que je me suis fixée de ne pas répondre à des enquêtes.
> Vos deux questions, si on y réfléchit bien, n'en font qu'une, pour peu que nous nous rappelions que, selon l'antique sagesse, nous ne connaissons que ce que nous aimons. C'est ainsi que je puis dire connaître deux œuvres d'Igor Stravinsky : la *Symphonie de psaumes* et le mélodrame *Perséphone* d'après le poème d'André Gide. Deux œuvres qui, chacune à sa manière, rendent à nouveau présente une très ancienne tradition. Elles sont Musique au sens le plus élevé du terme : ce sont des dons que nous font les Muses.

> Pourquoi ces œuvres ne sont-elles cependant plus capables de fonder le lieu auquel elles appartiennent ? Ainsi posée la question n'a pas pour intention de déplorer une limite à l'art de Stravinsky. Elle vise bien plutôt la détermination que le destin assigne à l'art en tant que tel, c'est-à-dire à la pensée et à la poésie.
> Je vous salue bien... [GA 13, 181].

N.B. Les disques microsillons de la *Symphonie de psaumes* et de *Perséphone* avaient été offerts à Heidegger par Jean-Philippe Guinle.

François Vezin.

Bibliographie – Notices sur Igor Stravinsky et sur Heinrich Strobel dans Fr. Michel (dir.), *Encyclopédie de la musique*, Paris, Fasquelle, 1961, t. III, p. 740-752, 754.

→ Art. Muse. Musique.

Suárez, Francisco (1548-1616)

Tout lecteur qui entame la lecture d'*Être et temps* va tomber sans tarder – pas plus loin que la page 22 – sur le nom de Suárez et sur la mention de ses *Disputationes metaphysicae*. Depuis 1927 que ce livre est paru, on peut présumer qu'à l'énorme majorité des lecteurs français, ce nom ne dit strictement rien et que, dans ces conditions, l'allusion qu'y fait Heidegger perd tout intérêt et toute signification. Il y a là une défaillance grave de notre culture et de la philosophie universitaire française, à laquelle, guidés par Jean Beaufret et aidés par Étienne Gilson, quelques érudits tentent, mais depuis assez peu de temps, de remédier. Le volume *Les Philosophes célèbres*, publié en 1956 sous la direction de M. Merleau-Ponty, comporte, par exemple, un index des noms qui recense plus de 750 géants de la pensée mais fait l'impasse sur Suárez (à vrai dire, Hegel lui-même n'en dit pas un mot). Il faut dire qu'au moment où Jean Beaufret a abordé *Être et temps* – c'était à Lyon en 1942 –, Suárez n'était pour lui, tout le premier, qu'un célèbre inconnu. Mais le livre de Heidegger impose à qui veut vraiment le comprendre un important rétablissement de perspective. En d'autres termes, il exige que nous nous mettions au travail. On voit mal ce qu'on pourrait faire d'autre quand on lit sous la plume de Heidegger : « Suárez est le penseur qui a le plus fortement influencé la philosophie moderne » (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 112).

On pourrait se demander pourquoi Grotius faisait si grand cas de Suárez (Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 8, § 9). Occupons-nous plutôt de ce qu'en dit Heidegger. Cinquante-quatre disputes couvrant deux mille pages, l'œuvre maîtresse de Suárez (Salamanque, 1597) est imposante, aussi massive que le *Système de politique positive* d'Auguste Comte ou que la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin, seulement la différence avec ce dernier ouvrage est que là où saint Thomas écrit une somme *théologique*, Suárez écrit, lui, des disputes *métaphysiques*. Certes, ce jésuite annonce dès la première page son intention de faire œuvre de philosophie chrétienne, mais avec lui l'accent est mis sur la métaphysique, ce qui, de prime abord, ferait plus penser à Avicenne qu'à saint Thomas. Suárez n'en est pas moins le principal représentant de ce « néo-thomisme » avant la lettre qui, dans l'esprit insufflé par le concile de Trente, apparaît et se développe dans le dernier tiers du XVIe siècle (de l'ampleur et de la solidité du travail engagé depuis ce concile, l'œuvre de Suárez constitue d'ailleurs un témoignage fort impressionnant). Si cette œuvre est conçue pour donner une base aux établissements d'enseignement catholiques (les collèges de jésuites notamment), son influence s'étendra jusqu'aux facultés de théologie évangéliques qui vont y trouver une précieuse synthèse de la doctrine « traditionnelle ». À La Flèche, « les *Metaphysicae disputationes* étaient, dit É. Gilson, pour la métaphysique le ''livre du maître'' des professeurs de Descartes » (*Index scolastico-cartésien*, p. iv).

« Les concepts ontologiques fondamentaux de Descartes, dit pour sa part Heidegger, sont directement repris de Suárez, Duns Scot et Thomas d'Aquin » (GA 24, 174). « Ces *Disputationes metaphysicae* en deux volumes, dit-il encore, ne sont pas une sorte de commentaire suivi de la *Métaphysique* d'Aristote mais bien une ontologie au sens plein du mot, même si elle s'en tient étroitement au type d'exposé par questions qu'on trouve chez Thomas » (GA 21, 172). Mais c'est, en fait, de Suárez que parle sans le nommer Leibniz, non seulement quand il constate que « M. Descartes avait étudié assez longtemps la philosophie scolastique au collège des Jésuites de La Flèche » (*Nouveaux Essais*, IV, 10, § 7), mais quand, élevant le ton, il écrit (peut-être à Molanus) : « des Cartes voulait faire croire qu'il avait peu lu et qu'il avait employé son temps aux voyages et à la guerre. C'est à quoi tendent les contes qu'il fait dans sa Méthode. Mais on sait qu'il avait fait son cours dans le collège : le style fait connaître sa lecture » (éd. Gerhardt, t. IV, p. 307).

Le style fait connaître sa lecture. C'est exactement ce que, sans élever le ton, Heidegger veut dire lorsqu'il appelle au sujet de Suárez, notamment dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927) à un véritable « devoir de mémoire ». On a fait non sans raison de Descartes le « père de la philosophie moderne » et l'on souligne à juste titre à quel point tous les philosophes sont, depuis plus de trois siècles, tributaires de lui, mais on ne peut prendre pour argent comptant ce *Nemo ante me* (personne avant moi) dont il fait un point de départ (Péguy : ce cavalier français...) et un principe méthodologique. Quand Heidegger dit que Suárez est le penseur qui a le plus fortement influencé la philosophie moderne, il entend rétablir la vérité et nous apprendre à lire non pas « personne avant moi » mais... « Suárez avant moi » !

François Vezin.

Bibliographie – Une traduction française des trois premières *Disputes métaphysiques* due à J.-P. Coujou a paru chez Vrin en 1998. – J.-Fr. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990. – C. Esposito, « Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger » (L'étant et le bien. F. Suárez entre Thomas d'Aquin et M. Heidegger), dans *Vom Rätsel des Begriffs* (De l'énigme du concept), livre d'hommage à F.-W. von Herrmann, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, p. 341-356. – É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1966[2].

→ Scolastique. Thomas d'Aquin.

Substance

Heidegger se livre à un travail de pensée qui est une véritable désobstruction du concept substance comme nom de l'être. En atmosphère latine, le mot *substantia* apparaît à côté du mot *essentia* pour traduire le grec οὐσία. L'interprétation romaine de l'être comme *essentia* puis comme *substantia* n'est pas un accident de parcours, mais accentue un mouvement historial dont les Grecs ont accueilli l'initial coup d'envoi : celui de l'être comme ce qui entre en présence et trouve à demeurer en un séjour (οὐσία, παρουσία). Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger remarque ainsi que cette traduction est *« eine verdeckende Übersetzung »*, une traduction qui

dissimule et recouvre. Dans un cours de 1941, il souligne toutefois que le « concept de substance n'est pas grec » (« La mutation de l'ὑποκείμενον en *subjectum* », GA 6.2, 392 ; *Nietzsche II*, p. 344). Quel est donc l'écart entre οὐσία et *substantia* ?

Le mot *substantia* met en retrait l'initial mouvement d'éclosion de la présence dont les Grecs se sont émerveillés, tout en prolongeant cependant « un flou ontico-ontologique » que l'ambiguïté d'οὐσία préfigure déjà (*ÊT*, 94, 90) : *ousia* et *substantia* désignent en effet à la fois l'étant et l'être de l'étant. Le mot *substantia* est issu d'une compréhension de l'être axée sur l'une de ses figures grecques, l'ὑποκείμενον (en latin *subjectum*) : littéralement « ce qui gît au dessous » des accidents qu'il reçoit et qui sont autant de prédicats à lui attribuer catégorialement (voir Boèce, *Contra Eutychen*). Dans cette lignée, la *substantia* est pensée par les médiévaux comme *id quod substat* (cela qui se tient en dessous). Mais quelle est la différence entre *subjectum* et *substantia* ?

Tandis que *subjectum* dit « ce qui gît au-dessous », *substantia* dit « ce qui se tient et se maintient au-dessous ». Le radical issu du verbe *stare* parle de lui-même de la cristallisation métaphysique sur l'être comme fondement par lequel tout se tient et se maintient. La *substantia* est ainsi le *fond* qui soutient tout étant en son être, à partir du moment où être s'annonce comme ce qui assure une saisie constamment certaine :

> Ce qui gît au-dessous et est posé au-dessous *[subjectum]* prend en charge le rôle de fondement *[Grund]* en raison duquel quelque chose d'autre est posé, de telle sorte que ce qui est posé au-dessous se laisse saisir comme ce qui se tient au-dessous et qui est ainsi constant *avant* tout. *Subjectum* et *substans* désignent le même, ce qui est à proprement parler constamment subsistant et effectivement réel, ce qui suffit à la réalité et à la consistance et qui s'appelle par conséquent *substantia* [GA 6.2, 392 ; *Nietzsche II*, p. 344].

La substance est ainsi l'étant devenu le fond dont on s'assure avec certitude en une représentation sur laquelle faire fond : « Mais désormais l'οὐσία, la présence, par le biais de la *veritas* comme *certitudo*, est devenue la présence dans la *repraesentatio* » (GA 6.2, 409 ; *Nietzsche II*, p. 359).

Tout en rendant hommage aux sommets métaphysiques du concept de substance de Descartes à Hegel, Heidegger souligne ce que la substance ne permet pas de penser : l'être en tant que tel, soit la manière dont il s'adresse historialement à l'être humain en tant que ce dernier ek-siste et est au monde. Parce qu'elle déploie un fond qui est déjà, la substance ne peut que franchir d'un saut le phénomène du monde et son rapport à l'existence

humaine (*ÊT*, 96). C'est ainsi qu'avec Descartes, « le ''monde'' se voit pour ainsi dire dicter son être à partir d'une certaine idée d'être se trouvant enrobée dans la substantialité et à partir de l'idée d'une connaissance qui connaît ainsi l'étant », et cela « en se fondant sur une idée de l'être non dévoilée quant à son origine » (*ÊT*, 96). Le concept de substance est déterminé par une compréhension de l'être comme fondement constamment présent, soit à partir d'une détermination non clarifiée du temps comme suite d'instants présents (GA 21, § 34). La désobstruction du concept de substance réclame donc de penser l'être en tant que tel et non comme étant constamment à portée de main, tâche à laquelle s'attache *Être et temps* : penser l'être comme ce qui ouvre au *Dasein* la dimension existentiale du temps en son a-venir.

Adéline Froidecourt.

→ Descartes. Essence. Fondement. Représentation. Sujet.

Sujet

« Jusqu'à Descartes, et encore chez lui, sujet est la dénomination banale de tout étant comme tel, *sub-jectum [hypo-keimenon]*, ce qui gît là-devant à partir de soi-même et qui, en même temps, est le fond de ses qualités constantes et de ses états changeants » (GA 5, 106 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 138, s.). Ce dont il s'agit alors, l'apparaître, en grec le *phainesthai*, est des deux côtés également : du côté de celui qui voit comme du côté de ce qui est vu, sans privilège de l'un sur l'autre. Ne prime que le phénomène et la lumière à partir de laquelle il apparaît en son être : l'*alèthéia*. C'est la mutation de la vérité en certitude, qui exige un nouveau fondement, lequel repose sur soi et est inébranlable. L'humanisme de la Renaissance d'abord y répond, en émancipant l'homme, être humain raisonnable, de la révélation chrétienne et en le substituant au Dieu créateur de l'univers. Mais c'est décisivement avec Descartes et le *cogito* que l'être humain va apparaître comme seul sujet, la chose en face de lui n'étant plus qu'un « satellite du sujet ».

On ne peut évidemment s'empêcher d'entendre dans cette dernière précision donnée par Jean Beaufret (*Dialogue avec Heidegger*, t. II, p. 43) la révolution copernicienne telle que Kant la promeut en philosophie. « Être

sujet est désormais la caractérisation distinctive de l'homme en tant qu'être pensant-représentant » (GA 5, 109 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 142). À partir de Descartes, en effet, l'homme est défini comme chose pensante, pensante c'est-à-dire se représentant l'étant qu'elle n'est pas comme une chose étendue (de laquelle toutefois il relève en partie par son corps), donc comme quelque chose de mesurable, l'*objet* d'une certitude absolue acquise par la représentation. Par la représentation ainsi mesurante ou calculante, l'homme en tant que sujet s'assure de la réalité du réel alors objectivé, posé en face de lui, et devient le fondement de la totalité de ce qui est, y compris de lui-même, puisque chaque représentation qu'il se fait de l'étant étendu s'accompagne simultanément de la représentation de lui-même se représentant l'étant. « Le *subjectum*, la certitude fondamentale, c'est la simultanéité à toute heure assurée dans la représentation, de l'homme représentant avec l'étant représenté, qu'il soit humain ou non humain, et cela veut dire : avec l'objectif » (GA 5, 109 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 141). Par là aussi est assurée la maîtrise de l'étant, le projet cartésien de « devenir comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode*, VI). La conscience, quant à elle, est le lieu de cette représentation où le sujet ne s'adressant la parole qu'à lui-même loge la totalité objective du réel : elle désigne « aussi bien le rapport à la chose comme objet [...], que la clôture sur soi de l'expérience qui sera dite subjective. La subjectivité du sujet est dès lors à la fois le centre de la *cogitatio* et la dimension d'intériorité des états de conscience », écrit Jean Beaufret. Et dans cette opération ou effectuation, la raison n'est autre que le calcul auquel se livre la conscience. La subjectivité caractérise ainsi la métaphysique des Temps nouveaux jusqu'à son achèvement dans le nihilisme planétaire. Même l'intentionnalité husserlienne en porte la marque, alors que, simultanément, elle donne à voir un tout autre horizon, celui où la conscience s'éclate en être au monde. Mais cela, c'est déjà Heidegger...

Heidegger justement, dans la tâche qu'il s'impose avec *Être et temps*, entend remonter du sujet (et, en deçà même de l'animal raisonnable ou ayant le langage) au Dasein, à notre finitude (le rapport à l'être) ; dès le § 10 d'*Être et temps*, il avait précisé : « Partir d'un je et d'un sujet immédiatement donné, c'est manquer entièrement la richesse phénoménale du Dasein. » Toutefois, cette remontée du sujet au Dasein en l'homme lui rend possible de retracer les limites du sujet au point même d'écrire : « Le

‘‘sujet’’, ontologiquement bien entendu, le Dasein » (*ÊT*, 111). En ce sens, dira Jean Beaufret dans un des *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki* :

> il y a une très grande analogie entre l’apparition du *Dasein* dans *Sein und Zeit* et la position centrale de l’*ego cogito*, du « je pense » dans la philosophie cartésienne. Descartes, qui cherche à s’informer sur ce qui est, se consulte auprès du « je pense ». Par conséquent, le *Dasein* de Heidegger est du même côté que le « je pense » de Descartes. La différence entre le *Dasein* au sens de Heidegger et le « je pense » de Descartes est que le « je pense », armé de son *intuitus* comme dit Descartes, toise devant lui la chose comme objet, tandis que le *Dasein* s’éclate, pour ainsi dire, là où sont du même coup les choses. Autre chose quand même est d’attirer ce dont on parle (à savoir les choses) dans son collimateur, autre chose est de s’ouvrir à la présence même des choses [p. 17].

Si le sujet, en effet, réduit ce en quoi consiste être humain (l’ouverture à l’être), il n’en est pas moins une manière d’être du Dasein, qu’il présuppose, certes, plutôt qu’il ne la fonde, comme il le prétend pourtant. Heidegger écrit ainsi à Rudolf Bultmann le 31 décembre 1927 :

> La visée de mon travail, c’est de radicaliser l’ontologie antique et, du même coup d’approfondir dans un sens universel cette dernière en tenant compte de la région « histoire ». Le fondement de cette problématique consiste à partir du « sujet », au sens enfin bien compris de l’« existence humaine » *[Dasein]*, de telle sorte qu’avec la radicalisation de ce point de départ les motifs véritables de l’Idéalisme allemand trouvent leur justification.

Dans le cours de 1940 sur Nietzsche et le nihilisme européen (GA 6.2, 124 s. ; *Nietzsche I*, p. 114 s.), Heidegger développera dans une perspective historiale la question de « la souveraineté du sujet dans les Temps nouveaux » au fil notamment d’une interprétation du *cogito* cartésien.

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973 ; *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984.

→ Atome. Conscience. Contrée. Culture. Descartes. Fanatisme. Génie. Insurrection. Libéralisme. Nationalisme. Publicité. Racisme. Représentation. Substance. Temps nouveaux.

Système

La pensée de Heidegger n’est pas un système, et n’a jamais aspiré à en constituer un. À l’opposé de toute construction totalisante et fermée sur

elle-même, elle s'est voulue un chemin toujours ouvert et frayé par une existence singulière. Elle partage donc l'indifférence au système caractéristique de son temps (GA 42, 39 ; *Schelling*, p. 48). Cependant, si Heidegger considère que « l'âge des ''systèmes'' de la philosophie est définitivement révolu » (GA 45, 44), c'est pour des raisons profondément enracinées dans la confrontation avec la métaphysique engagée à partir des années 1930, métaphysique dont le « système » est un moment insigne.

En quel sens le système est-il un phénomène « spécifiquement moderne » (GA 49, 193) ? En quoi la modernité rend-elle le système historiquement possible, et même, selon Heidegger, nécessaire ? Dans son cours de 1936 portant sur Schelling (GA 42, 50 s. ; *Schelling*, p. 58 s.), Heidegger détaille les conditions d'apparition de la configuration systématique du savoir, qui indiquent toutes un nouveau rapport à l'être. Le trait principal en est l'autofondation du sujet à travers un savoir « mathématique » permettant une entière réflexivité, et partant une objectivation totale de l'étant sur le mode de la représentation. Le savoir devient dès lors une complète présence à soi du sujet impliquant une transparence sans réserve de l'étant. Il est essentiel en effet de comprendre que si la « volonté de système » est la « loi d'être de l'existence moderne » (GA 42, 58 ; *Schelling*, p. 68), c'est parce que le système, loin de toucher seulement la forme du savoir, est en lui-même porteur d'un destin de l'être :

> Le « système » est le nom de l'*essence* de l'étant comme tel en son entièreté, c'est-à-dire de l'étantité de l'étant ; le systématique est l'être de l'étant, parce qu'à présent l'être c'est la subjectivité [GA 49, 96].

Le « systématique », en ce sens, apparaît comme l'émanation d'un sujet se représentant, mais aussi se voulant : à travers l'« ajointement maîtrisable » du savoir, il y va ici d'une « maîtrise » de l'être (GA 42, 56). Le « fondement de la systématique de chaque système particulier » n'est autre que la volonté de puissance. Et la puissance elle-même est le « ''système'' de tous les ''systèmes'' possibles » (GA 49, 197), non seulement au sens où elle exige la formation de systèmes du savoir, mais aussi et surtout parce qu'elle impose l'« organisation totale » de l'étant (GA 69, § 67 ; GA 67, § 148). Le « système » est donc bien une traduction possible du *Ge-Stell* : il est une figure de l'être où l'étant est rendu entièrement disponible à la puissance.

Une pensée non métaphysique devrait donc en bonne logique abandonner toute ambition systématique. Mais, précise Heidegger dans le cours sur Schelling :

> Dans la mesure où le caractère ajointant appartient à l'essence de l'estre en général [...] toute philosophie comporte une orientation vers la jointure et le jointoiement, vers le système. Toute philosophie est systématique, mais toute philosophie n'est pas système [...]. Si nous récusons le système (système des valeurs, et autres choses de ce genre), c'est parce que nous voulons préparer au système [...], ré-éveiller le systématique [GA 42, 51 ; *Schelling*, p. 59].

Le sens premier du système est d'être le « jointoiement, à la mesure du savoir, de l'ajointement et de la jointure de l'être lui-même » (GA 42, 50 ; *Schelling*, p. 58). La systématicité constitutive de la pensée philosophique est donc bien à rapporter à une structure inhérente à l'être même et à son déploiement « essentiel ». Mais il faut compter avec deux figures du système, l'une « authentique », et l'autre « inauthentique ». La figure du système déployée par l'idéalisme allemand, où la pensée organise et détermine l'étant à partir de ses propres principes, est bien une réponse à une « injonction » de l'être, mais qui ne laisse pas celui-ci se déployer en sa « vérité » : l'absoluité atteinte par la raison en sa productivité propre n'assure en effet que la souveraineté de celle-ci à l'égard de l'être. Vers la fin du premier commencement de la pensée occidentale, « il n'y aura plus de système » (GA 45, 145) sous cette figure « in-essentielle ». Mais « en un sens la dé-cision [contre le système] est plus ''systématique'' que tout système » (GA 65, 89), et le système demeure la « tâche qui revient à la philosophie » (GA 42, 47 ; *Schelling*, p. 56). Aller au-delà du système, en effet, ce n'est pas rejeter le système à la façon de Nietzsche – dont l'œuvre renforce encore la « puissance » systématique. Cela implique au contraire de reprendre et de renouveler les articulations les plus fondamentales de l'être, qui sont au cœur d'une pensée « ajointée ». Une telle pensée doit développer une forme inédite de rigueur où peut se déployer « la liberté de l'ajointement et de ses fugues » (GA 65, 65). Tel est le sens de la tentative des « fugues » des *Apports à la philosophie*.

Guillaume Fagniez.

→ *Apports à la philosophie*. *Gestell*. Leibniz. Organisation. Spinoza. Sujet. Volonté.

T

Tâche de la pensée

La tâche de la pensée est de déterminer « ce qui est digne d'être pensé » *(denkwürdig)*, l'affaire de la pensée, et qui n'est plus ce que la philosophie détermine comme son objet : « La tâche de la pensée serait dès lors l'abandon de la pensée en vigueur jusqu'ici pour en venir à déterminer l'affaire propre de la pensée », déclare Heidegger à la fin de la conférence lue en français par Jean Beaufret, en 1964, à l'Unesco : *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée* (GA 11, 68-90). Il lui appartient de « faire entendre en un prélude quelque chose qui du fond des âges, juste au début de la philosophie, a déjà été dit pour celle-ci sans qu'elle l'ait proprement pensé » (*Questions iv*, p. 120). Cette tâche apparaît comme la marque de fabrique de tout le travail de Heidegger, mené par la désobstruction phénoménologique à l'œuvre dès *Être et temps*. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger attribue d'ailleurs à *Être et temps* la tâche de préparer « un préalable » à l'entente de la vérité de l'être. La pensée dont la tâche est de rendre possible une pareille entente est donc préparatoire ; pour elle, « il importe d'éclairer l'espace de jeu à partir duquel l'être même pourrait reprendre l'homme quant à sa véritable essence, en un rapport originel. C'est ainsi que la préparation constitue l'essence même d'une telle pensée » (GA 5, 210 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 255). N'ayant à répondre qu'à l'exigence de ce qui est en question pour elle, qu'à ce qui est *à penser*, cette pensée est sans effet, elle échappe à toute publicité qui aujourd'hui porte nécessairement l'empreinte de l'efficience technique. Aussi, par exemple, elle « ne veut ni ne peut prédire aucun avenir... ».

Si, comme l'indique *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée*, la philosophie s'achève dans sa possibilité ultime, « le caractère scientifique de l'humanité agissant en milieu social » et, au-delà, dans la planétarisation, la tâche de la pensée consiste, en *répétant* l'histoire de la philosophie, à éclaircir ce qui délivre à la philosophie la possibilité d'une histoire. Elle consiste encore, ainsi, en l'amorce d'un virage par lequel la philosophie cède le pas à ce qui est l'affaire de la pensée, et, du même coup, en la préparation de l'*autre commencement*.

Dominique Saatdjian.

→ Autre commencement. Fin de la philosophie. Philosophie. Simplicité.

Technique

Pour entendre quelque chose à la technique, peut-être ne faut-il que suivre le mouvement de la conférence *La Question de la technique* (1954). Il s'agit d'abord d'un mouvement de remontée : Heidegger va de la technique à la vérité en tant qu'ἀλήθεια. Nous sommes ainsi reconduits de la technique en tant que production et consommation à la technique comme instrument, à savoir la technique comme un moyen tourné vers des buts, quelque chose de mécanique, de technologique. À son tour, une telle instrumentalité, adossée au rapport entre moyens et fin, nous reconduit à la question de la causalité dont l'horizon, tracé par Aristote, est celui de la ποίησις : on laisse quelque chose sortir du retrait, s'avancer et se maintenir dans le sans-retrait, à savoir dans la vérité comme ouvert-sans-retrait, ἀλήθεια.

À ce stade, la conférence rencontre la τέχνη à partir de laquelle est formé le terme « technique ». La τέχνη est l'une des cinq manières d'avérer (ἀληθεύειν), selon Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI, 3), c'est-à-dire de dévoiler la vérité. En particulier, elle est distincte de l'ἐπιστήμη en tant qu'« elle dévoile ce qui ne se pro-duit pas soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre, tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre [...]. Le point décisif, dans la τέχνη, ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens [...]. C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la τέχνη est une pro-duction » (GA 7, 14 ; *Essais et conférences*, p. 18). La τέχνη est donc un savoir directement lié à la vérité comme dévoilement ou suspension du retrait. Tout autant, la technique n'est pas un instrument dont l'homme disposerait, mais elle relève du dévoilement, donc de la vérité comme ἀλήθεια. À cette différence près avec la τέχνη, que la technique n'est pas pro-duction, mais *pro-vocation*, mise en demeure de quoi que ce soit de « rendre » une énergie – et pour cela d'apparaître comme un « fonds » ou un stock disponible *(Bestand)*. Ce dévoilement précède et commande machinisme et science qui donc dépendent de ce dévoilement. La technique n'est pas, en effet, l'application

pratique de la science moderne, galiléo-cartésienne, elle ne découle pas de la science ; c'est la science, au contraire, qui ressortit à la technique et qui, en quelque sorte, en est le bras armé.

L'homme, s'il apparaît aux commandes, c'est en tant qu'il est lui-même mis en demeure :

> Il ne dispose pas de la non-occultation dans laquelle chaque fois le réel se montre ou se dérobe [...]. En s'adonnant à la technique, il prend part au commettre comme à un mode du dévoilement [...]. [L'homme] ne fait que répondre à l'appel de la non-occultation, là même où il le contredit. [...]. [Il est provoqué] à aborder la nature comme un objet de recherche, jusqu'à ce que l'objet, lui aussi, disparaisse dans le sous-objet du fonds [GA 7, 19 ; *Essais et conférences*, p. 25].

« Cet appel pro-voquant qui rassemble l'homme autour de la tâche de commettre comme fonds ce qui se dévoile, nous l'appelons – l'Arraisonnement – *Gestell* » (GA 7, 20 ; *Essais et conférences*, p. 26). Du totalitarisme qui marque la rencontre de l'homme des Temps modernes et de la technique déterminée planétairement (voir GA 40, 208 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 202) à la démocratie planétaire (voir, outre l'œuvre de E. Jünger, P. Legendre, *L'Empire du Management*), l'homme épuise son humanité à servir, à son insu, parfois même convaincu du contraire, au bon fonctionnement de la technique. « Dans le *Gestell* se produit *[sich ereignet]* cette non-occultation, conformément à laquelle le travail de la technique moderne dévoile le réel comme fonds » (GA 7, 22 ; *Essais et conférences*, p. 28).

Le *Gestell*, l'« aître de la technique » (qui se déploie avant toute réalisation d'objets techniques), est un « arraisonnement de la nature ». Heidegger entend par « arraisonnement » une soumission à la raison, la façon dont la nature se présente toujours déjà à l'homme comme une réserve d'énergie réquisitionnable à volonté ou à merci. L'aître de la technique se révèle par le biais « d'une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée ». La technique entendue depuis son aître est ce dévoilement – une mise en présence – par lequel tout ce qui est *ne* peut apparaître *que* comme fonds disponible et exploitable (ou gérable : ne parle-t-on pas de « gestion des ressources humaines » ?), de sorte que l'« agriculture est maintenant une industrie alimentaire, quant à l'aître le même que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, le même que les blocus et la réduction de pays à la famine, le même que la fabrication de bombes à hydrogène » (*Le Dis-positif*,

GA 79, 27) – le *même*, non l'identique, mais la dimension au sein de laquelle ce qui est apparaît dans la singularité la plus propre de son déploiement.

Voilà en quoi l'*aître* de la technique est différent de la technique, voilà pourquoi il ne faut surtout pas confondre l'aître de la technique avec la technique – ce que ne cesse de répéter Heidegger, par exemple à Richard Wisser lors de l'entretien télévisé de 1969 :

> Il faut commencer par dire que je *ne* suis *pas contre* la technique. Je n'ai jamais parlé contre la technique, pas plus que contre ce qu'on appelle le caractère démoniaque de la technique. Ce que je tente, au contraire, c'est d'avoir une entente de l'aître de la technique.

Ignorer cette distinction conduit, en effet, à en rester à la technique comme instrument aux mains de l'homme et, de là, à être réduit aux deux ou trois seules attitudes qui s'offrent : être un laudateur, s'il s'en trouve encore, ou un contempteur de la technique et se livrer à la description des biens ou des maux qu'elle engendre, critique tantôt « progressiste », tantôt réactionnaire ; ou bien adopter une posture morale, humaniste, à la façon de Hans Jonas, par exemple, et en appeler à la correction des excès commis par la technique. Or, pour Heidegger, décrire la technique et ses excès ou méfaits, en vue toujours de les corriger, n'est pas *penser* la technique, cela empêche même de penser la technique :

> Tout ce qui n'est que technique n'entre jamais dans l'aître de la technique. Cela ne peut même pas en reconnaître les voies d'accès. Voilà pourquoi essayer de dire le regard dans ce qui est, ce n'est pas décrire la situation contemporaine. C'est la constellation de l'être qui nous interpelle [GA 79, 76].

Les critiques contre la technique se déploient encore dans l'horizon de l'efficacité, qui est proprement technique. En fait, avec la technique, comme Heidegger va l'affirmer en 1969, « il n'est pas permis de se plaindre, mais, ce qu'il faut, c'est questionner ». Penser la technique c'est se trouver sur un tout autre plan que celui des critiques de la technique : sur le plan de l'histoire de l'être, du destin de l'être.

On sait combien la lecture du *Travailleur* de Jünger a stimulé l'auteur d'*Être et temps*. La lecture du *Travailleur*, en 1932 – précédée de celle de *La Mobilisation totale*, en 1930 –, où le nihilisme envisagé dans la perspective nietzschéenne et la technique sont *essentiellement* associés, va montrer à Heidegger une relation qu'il ne soupçonnait pas encore entre la technique à l'échelle planétaire et, *via le nihilisme*, la métaphysique. Mais

Le Travailleur « reste une œuvre dont la patrie est métaphysique » (*Questions i*, p. 212), tandis que l'analyse de Heidegger, dressant plus une topologie qu'une topographie, part du Dasein et de sa finitude, met au jour les « possibilités originales » que la métaphysique a recouvertes et, renouant alors avec elles, « refigure » le commencement, « regagne les épreuves de l'être qui sont à l'origine de la métaphysique » (GA 9, 417 ; *Questions i*, p. 240).

La technique doit donc être entendue comme la métaphysique achevée. À ce titre, « le mot implique le souvenir de la τέχνη, lequel est une condition fondamentale de tout déploiement de l'aître de la métaphysique en général » (« Dépassement de la métaphysique », § 10, GA 7, 79 ; *Essais et conférences*, p. 92). Le visage du nihilisme ou de la dévastation propre à la technique ne doit donc pas paralyser la pensée. En tant qu'elle ressortit au destin de l'être (à l'être en tant que celui-ci s'adresse à nous), la technique n'équivaut pas seulement à l'époque de la métaphysique achevée, elle est dans le même temps une possibilité pour les hommes d'un autre commencement. « Quand nous nous ouvrons proprement à l'aître de la technique, nous nous trouvons pris, d'une façon inespérée, dans un appel libérateur » (GA 7, 26 ; *Essais et conférences*, p. 34). Si, dans son aître, à savoir l'Arraisonnement ou, autre façon de nommer le *Gestell* en français, le Dispositif, la technique correspond bien au retrait le plus total de l'être, à l'assombrissement du monde, et constitue alors la menace du destin proprement dit sur l'homme (menace que l'homme ne se voie pas lui-même « comme celui auquel cet appel s'adresse et qu'ainsi lui échappent toutes les manières dont, en raison de son aître, il ek-siste dans le domaine d'un appel », GA 7, 28), elle n'en est pas moins aussi une chance.

D'abord, parce qu'elle nous rend possible de remonter à notre finitude :

> C'est justement dans l'expérience que fait l'être humain d'être ainsi commis et requis par quelque chose qu'il n'est pas et qu'il ne domine pas lui-même, qu'il découvre la possibilité de comprendre que l'être use de l'homme et qu'il en a besoin... [*Écrits politiques*, p. 261].

Nous y gagnons notre liberté : « L'homme ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, non un serf que l'on commande » (GA 7, 26 ; *Essais et conférences*, p. 33). Du coup se découvre une tout autre signification (et pratique) d'agir que celle qui résulte de la volonté. Agir ne signifie plus faire, mais laisser, accepter de lâcher prise, de nous dessaisir de ce dont

nous ne disposons même pas. Certes, en élevant au premier rang le travail comme l'activité frénétique qui assure comme fonds tout ce qui est, l'Arraisonnement rend méconnaissable le dévoilement au sens de la ποίησις. Mais questionner sans relâche l'aître de la technique doit aussi nous conduire à entendre comme un dévoilement l'Arraisonnement ou le Dispositif qu'il est lui-même :

> C'est justement dans l'Arraisonnement qui menace d'entraîner l'homme dans le commettre comme dans le mode prétendument unique du dévoilement et qui pousse l'homme avec force vers le danger qu'il abandonne son être libre, c'est précisément dans cet extrême danger que se manifeste l'appartenance la plus intime, indestructible, de l'homme à ce qui accorde, à supposer que pour notre part nous nous mettions à prendre en considération l'aître de la technique. Ainsi, contrairement à toute attente, l'aître de la technique recèle en lui la possibilité que ce qui sauve se lève à notre horizon [GA 7, 33 ; *Essais et conférences*, p. 43-44].

La technique entendue depuis son aître nous donne donc la possibilité d'être nous-mêmes, à savoir ceux qui veillent sur l'aître de la vérité.

Heidegger ajoute que dans la mesure où l'aître de la technique n'est rien de technique, n'a rien d'un instrument technologique, la méditation qui porte sur lui se situe dans un domaine qui doit à la fois être en rapport intime avec elle et cependant foncièrement différent d'elle. L'art pourrait être ce domaine : comme la technique l'art provient de la τέχνη, c'est-à-dire d'une certaine façon de laisser le dévoilement avoir lieu, alors même qu'il est différent de la technique. L'art, pour peu que nous ne le regardions plus techniquement, comme un secteur de l'activité culturelle, mais comme ce qui nous donne à voir la vérité, pourrait bien nous mettre sur la piste, nous aider à penser la technique, c'est-à-dire à remonter à son aître et ainsi à habiter enfin le réel qui est le nôtre, avec de tout autres catégories que celles que la technique nous fournit.

Et dans *La Fin de la philosophie et la Tâche de la pensée*, Heidegger précise encore ce qui devrait être notre exigence première :

> Il suffit de provoquer l'éveil d'une disponibilité de l'homme pour un possible dont le contour demeure obscur, et l'avènement incertain [...]. Il est ici pensé à la possibilité que la civilisation mondiale telle qu'elle ne fait maintenant que commencer, surmonte un jour la configuration dont elle porte la marque technique, scientifique et industrielle, comme l'unique mesure d'un séjour de l'homme dans le monde. Qu'elle la surmonte, non pas bien sûr, à partir d'elle-même et par ses propres forces, mais à partir de la disponibilité des hommes pour une destination pour laquelle en tout temps un appel, qu'il soit ou non entendu, ne cesse de venir jusqu'à nous, hommes, au cœur d'un partage non encore assuré [*Questions iv*, p. 119-120].

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – P. Legendre, *Dominium Mundi. L'Empire du management*, Paris, Mille et Une Nuits, 2007.

Bibliographie – M. Heidegger, lettre à Élisabeth Blochmann, 3 mars 1947. – P. David, « Comment ça marche ? ou la chance de la technique », dans H. France-Lanord, F. Midal (dir.), *La Fête de la pensée*, Paris, Lettrage Distribution, 2001. – S. Vietta, *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, Paris, Pardès, 1993.

→ *Alèthéia*. Art. Atome. Bâtir. Computation. Dignité. *Ereignis*. Europe. Fonctionnaire. Fonds disponible. *Führer*. *Gestell*. Gigantesque. *Historie*. Janus. Jonas. Journalisme. Lénine. *Machenschaft*. Marcuse. Nationalisme. Nature. Ordinateur. Organisation. *Physis*. Romantisme. SS. Traque. Travail. Violence. Volonté.

Temple grec

Le *templum* est un mot latin de la langue augurale, il signifie le carré délimité dans le ciel ou sur la terre à l'intérieur duquel l'augure déchiffre les présages, et ce n'est que par extension que le terme en vient à désigner un endroit consacré aux dieux. Le mot grec pour l'édifice votif qui constitue le centre du sanctuaire est : *naos*. Dressé entre ciel et terre, il abrite en son enceinte sacrée la statue qui laisse « advenir à la présence » le dieu lui-même. « Le temple grec n'est à l'image de rien », écrit Heidegger dans le grand passage qu'il lui consacre dans *L'Origine de l'œuvre d'art* (GA 5, 27 s.), car il n'a rien de figuratif et il est pleinement œuvre en ce qu'il déploie un monde, c'est-à-dire un lieu qui lie les mortels et les dieux. Pas un aspect de l'antique vie grecque, en effet, qui ne soit sous la garde du divin : le sanctuaire prête ainsi à la terre sa vocation à soutenir et à héberger, donnant « aux choses leurs visages et aux hommes la vue sur eux-mêmes ». Heidegger, au cours de ses voyages en Grèce, a pu admirer le temple grec en son site. Il fut particulièrement saisi à Égine par l'édifice consacré à Aphaïa construit au tournant des VIe et Ve siècles. Consacré à la très ancienne divinité A-phaïa, la « non-apparaissante » (*Séjours*, p. 73), ce sanctuaire relève d'un ensemble qui comprend aussi le temple d'Athéna de l'Acropole d'Athènes et le temple d'Apollon de Delphes ; il n'en demeure pas moins unique, comme chaque temple, par son inscription dans le site

qu'il révèle. Portique, colonnade du péristyle, colonnades intérieures s'y retrouvent car la voûte joue, dans cette architecture toute tournée vers l'immensité du dehors, un rôle secondaire. Linéaire, d'harmoniques simples, l'ordre le plus pur, le dorique, même en tenant compte de la polychromie, chante dans le paysage écrasé de lumière de la Grèce et de la grande Grèce, car la Sicile est aussi sa terre d'élection ; le style ionique, plus élancé, triomphe dans sa contrée d'origine : l'Asie Mineure et les îles d'Égée. Mais le voyageur confronté aux ruines des anciens temples rencontre le plus souvent le site et non l'édifice. Il affronte alors l'énigme, en notre monde moderne, de l'« absence des dieux enfuis » (*Séjours*, p. 13) comme dans le sanctuaire d'Héra et de Zeus à Olympie ou celui d'Apollon et d'Artémis en l'île de Délos. Heidegger ne le déplore aucunement : c'est en effet parce que les « ruines des temples grecs et des statues de dieux sont comme les reliefs et les fragments des antiques sentences de leurs philosophes » (lettre à E. Blochmann du 19 janvier 1933) qu'une lutte pleine de fructueuses questions doit s'amorcer en vue de se les approprier.

Ingrid Auriol.

→ Art. Munich. Terre.

Temporalité

Il y a à Albi une rue de la Temporalité. Depuis le XIIe siècle que ce mot existe en français il a reçu, comme l'adjectif « temporal », de multiples acceptions (voir Littré). Il a notamment connu depuis une soixantaine d'années une assez grande faveur dans le vocabulaire philosophique : il y a, par exemple, un chapitre sur la temporalité dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Avec Heidegger, l'usage de ce terme doit se limiter à un usage terminologique bien précis, calqué qu'il est sur un mot que Heidegger est le seul à employer en allemand – *Temporalität* – et qu'il introduit dans *Être et temps* à la page 19. Pour le regard allemand il apparaît tout de suite qu'il s'agit là d'un terme technique tout à fait particulier. Bâti sur une racine latine (*temporalitas* existe dans la langue de l'Église mais Heidegger ne se sent pas lié à celle-ci), le terme vient désigner uniquement le rapport intime et assez particulier qu'entretient l'être avec le temps. La temporalité en question est celle de l'être, il ne saurait y en avoir d'autre ; la

temporellité *(Zeitlichkeit)*, quant à elle, appartient au *Dasein*. Qu'est-ce donc que cette temporalité de l'être dont personne avant Heidegger n'avait jamais parlé ?

Pour comprendre le livre publié en 1927, Heidegger en a fait plusieurs fois la remarque, il faut comprendre le sens et le rôle de la conjonction *et* telle qu'elle figure dans le titre de l'ouvrage : « C'est en elle que s'abrite le problème central » (GA 3, 242 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 298). Le livre est né, peut-on dire, de l'étonnement de Heidegger devant la secrète affinité qui existe entre être *et* temps. Comment se fait-il qu'on ne puisse parler de l'être sans être amené d'une façon ou d'une autre à parler du temps, à parler le langage du temps ? Si on cherche à expliciter ce que veut dire « être », on est tôt ou tard amené à dire qu'« être » signifie « être en train d'être ». Et dans cet « en train » il y a le temps. « Être » veut dire « être présent ». Si l'on suit ici le langage de la grammaire, le « présent » est un « temps » du verbe « être ». Dès que l'on cherche à sonder ce que peut bien être l'être, on en vient à rencontrer le temps. Il y a donc bien un caractère « temporal » de l'être. Le temps devient en quelque sorte le *prénom* de l'être, plus précisément le « prénom donné à la vérité de l'être » (GA 9, 376 ; *Questions i*, p. 36). Je ne puis nommer l'être sans avoir déjà nommé le temps ! C'est cela la temporalité de l'être et la tâche fixée au livre de 1927 sera donc d'expliquer le temps comme l'horizon transcendantal de la question de l'être (*ÊT*, p. 41). Être et temps ont quelque chose d'indissociable.

Le « problème central » n'est donc pas d'opposer être et devenir comme on le fait depuis Platon, pas davantage d'essayer de les concilier comme Hegel et Nietzsche ont tenté de le faire au rebours du platonisme, mais de penser ensemble être et temps. Un livre qui ne se proposait pas de penser l'être contre le temps ni le temps contre l'être avait tout pour déconcerter. La tentative est tout à fait neuve. Il n'est pas du tout sûr qu'elle soit, à l'heure qu'il est, entièrement comprise tant elle sort des sentiers battus.

François Vezin.

→ Être. Présence. Présent. Question de l'être. Temporellité. Temps.

Temporellité

Autant l'adjectif « temporel » est courant en français, autant la tournure « temporellité » surprend au premier coup d'œil, elle constitue un néologisme. Néologisme nécessaire car, vivant sur l'idée husserlienne d'une philosophie scientifique, *Être et temps* est un livre qui comporte la mise au point rigoureuse de toute une terminologie à laquelle la traduction française doit évidemment s'efforcer de correspondre aussi rigoureusement que possible. À son apparition (1986) ce mot a pu choquer parce qu'il dérangeait des habitudes prises, mais ni les habitudes ni encore moins la routine ne sauraient faire loi en matière de traduction philosophique. Cela faisait quelques décennies que le mot « temporalité » connaissait chez les professionnels français de la philosophie une certaine vogue et s'employait comme substantif correspondant à « temporel ». La traduction française est cependant dans l'obligation de distinguer très nettement, très clairement entre *Temporalität* et *Zeitlichkeit*. À partir du moment où on décalquait *Temporalität* en « temporalité », la solution la plus simple était de former, selon le sens même de la langue, « temporellité » *(Zeitlichkeit)* sur « temporel » *(zeitlich)*. Le néologisme ainsi obtenu avait l'inconvénient de trancher par sa nouveauté un peu raide mais il avait l'avantage de la transparence. Personne n'a besoin d'un dessin pour saisir le lien de « temporellité » à « temporel ». Voudrait-on marquer strictement, au niveau des substantifs, la nuance entre « original » et « originel », il n'y aurait pas d'autre moyen de le faire que de doubler le mot « originalité » du néologisme « originellité ».

La temporellité étant en principe la qualité de ce qui est temporel, à la temporalité de l'être vient s'adjoindre la temporellité du *Dasein*. Exister, c'est être dans le temps. Ce caractère temporel de l'existence (humaine), la lecture de Kierkegaard (« Dieu n'existe pas, il est éternel ») a certainement contribué à y rendre tout particulièrement sensible Heidegger. Celui-ci n'a cependant pas écrit *Être et temps* pour simplement redire à sa manière que (l'art est long et que) la vie est courte. Il n'en reste pas moins que « l'existence ne nous appartient que pour un bref essai » (R. Char, *Œuvres complètes*, p. 540) et le fait est que l'analyse de la temporellité du *Dasein* (dont l'historialité fait partie) va occuper les deux cents dernières pages du livre de 1927. Il n'en serait pas ainsi si le temps se réduisait, comme le veut son interprétation courante, à une succession d'instants : 2013 qui a été précédé de 2012 sera suivi de 2014 et ainsi... à l'infini !

Tout tient à l'angle d'attaque qu'a choisi Heidegger pour engager la question de l'être : commencer par l'analyse de cet étant qui a pour propriété essentielle d'entendre être et auquel revient pour cette raison le nom de *Dasein*, dégager la temporellité de celui-ci pour préparer le terrain à l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être – de l'être donc dans sa temporalité. Si le *Dasein* a en propre d'entendre être, il a en propre de « sous-entendre » (au sens de Rameau) le temps. S'il doit bien y avoir un lien entre temporalité de l'être et temporellité du *Dasein*, alors l'analyse ontologique existentiale de cette temporellité s'impose. Tant que prévaut l'interprétation courante du temps, le sens temporel de la vie humaine va de soi, il peut fournir à la poésie les thèmes les plus variés mais il n'a pas tellement besoin d'être défini conceptuellement. Si le *Dasein* prend simplement un an de plus chaque année, il n'y a qu'à le constater, il n'y a pas là matière à tout un livre. Mais s'il en vient à se dire : « Demain demain je serai /car je ne suis pas encore » (Jean Tardieu), la perspective change et la temporellité peut se révéler alors comme le sens et le visage propre du souci. Elle demande à être définie et elle l'est effectivement à la page 326 d'*Être et temps* :

> En un retour sur soi riche d'avenir, la résolution aborde la situation en s'y rendant présente. L'être-été naît de l'avenir de telle sorte que l'avenir ayant été [mieux vaudrait dire : étant été] laisse aller le présent hors de lui. Cette sorte de phénomène unificateur où l'avenir apprésente en ayant été, nous le nommons la temporellité.

Qu'on ne s'y trompe pas : loin d'en faire une simple qualité, Heidegger voit dans le *phénomène* de la temporellité un *existential*.

L'articulation entre temporellité et temporalité, on le voit, touche en son cœur tout ce que Heidegger a entrepris en écrivant *Être et temps*. Dans *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, il écrit :

> Le terme « temporalité » ne se recouvre pas avec celui de « temporellité », n'en étant que la traduction. Il veut dire temporellité dans la mesure où elle est elle-même prise pour thème en tant que condition de possibilité de l'entente de l'être et de l'ontologie comme telle. Il revient au terme « temporalité » d'indiquer que dans l'analytique existentiale la temporellité présente l'horizon à partir duquel nous entendons l'être. Le point que nous mettons en question dans l'analytique existentiale, l'existence, se révèle par suite comme temporellité, laquelle constitue pour sa part l'horizon de l'entente de l'être qui appartient essentiellement au *Dasein* [GA 24, 324].

François Vezin.

Ouvrage cité – R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

→ Avenir. Existential. Passé. Présence. Présent. Souci. Temporalité. Temps.

Temps

Si avec Heidegger nous sommes bien, comme le pensait Jean Beaufret, en présence d'un « séisme », ce terme commotionnant convient on ne peut mieux à sa pensée du temps. Omniprésente dans tout ce qu'il fait, on en peut tout au plus fixer quelques grands traits dans un article de dictionnaire auquel il est évidemment impossible d'embrasser tout ce qu'il y aurait à lire à ce sujet dans l'édition intégrale depuis *Être et temps* (1927) jusqu'à *Temps et être* (1962).

Au départ de la démarche de Heidegger, il y a deux coups de génie. Il y a d'abord un exploit de *lecture* : Heidegger repère et montre (*ÊT*, § 6) que de l'Antiquité grecque à nos jours toute la philosophie – pratiquement à son insu – vit sur une interprétation du temps bien précise, restée déterminante « jusqu'à Bergson et au-delà », et dont le « traité aristotélicien sur le temps » reste la synthèse et la pierre angulaire. Par là, il cerne quelque chose d'essentiel comme jamais on ne l'avait fait. Il en résulte que toute interrogation sur le temps ne peut plus se situer que par rapport à une quinzaine de pages d'Aristote (*Physique*, 217 b 29-224 a 16) d'où procède ce qu'il appelle l'interprétation (devenue) courante du temps, celle qui voit en lui une succession de « maintenant ». Il montre – autre coup de génie – que cette interprétation tenue pour évidente, pour quasiment indépassable, n'est qu'une façade et que, si on peut, dans certaines conditions bien définies, lui reconnaître un bien fondé relatif (c'est elle qui permet d'établir les horaires de trains), elle « nivelle », c'est-à-dire qu'elle appauvrit en le réduisant à un schéma un phénomène dont la richesse, la profondeur et le caractère énigmatique ne sont jamais autant méconnus que lorsqu'on se polarise sur la condamnation de l'instant au passage et à la perte.

Plus ne suys ce que j'ay este
Et si ne le puys jamais estre.
Mon beau printemps et mon este
ont faict le saut par la fenestre.
(Clément Marot, « De soy-même »).

La philosophie, selon un mot célèbre de Hegel, est pour le point de vue du bon sens un « monde à l'envers ». Jamais ce mot n'aura peut-être trouvé meilleure illustration que lorsque Heidegger affirme que le « temps ne passe pas » ! Une interprétation du temps qu'on a tenue pendant plus de vingt siècles pour solide comme le roc en ressort amincie, fragilisée et apparaît donc foncièrement insuffisante. La vérité est révolutionnaire !

« Pourquoi, demande Heidegger, disons-nous : le temps *passe* et ne disons-nous pas avec une *égale* insistance : le temps arrive ? » (*ÊT*, 425). Il suffit de poser ce genre de question pour que la perspective bascule du tout au tout. Dans le prolongement de ce type d'interrogation on peut se demander, par exemple : pourquoi l'histoire, la science historique, est-elle avant tout comprise comme exploration du passé alors que le mot allemand pour « histoire », le mot *Geschichte*, parle à partir d'un verbe *(geschehen)* qui veut dire « arriver » et non pas « partir » et qui, avant d'évoquer ce qui a eu lieu dans le passé, désigne bien plutôt ce qui arrive, ce qui va ou est en train d'arriver, ce qui nous arrive dessus et à quoi il nous faut donc, tant bien que mal, faire face ? « On se bat dans la rue [...]. Vite, Ioura, habille-toi et sortons... C'est ça, l'histoire, ça n'arrive qu'une fois... » (B. Pasternak, *Le Docteur Jivago*, p. 910). Ainsi (re)comprise l'histoire passe au présent. « Si vous voulez voir un Gaulois, disait Ferdinand Lot à ses étudiants, vous n'avez qu'à vous regarder dans une glace. »

Le temps ne passe pas. Au lieu des sempiternelles lamentations sur la fuite du temps – *fugit irreparabile tempus*, sur « le temps useur général de toute chose » (G. Flaubert), Heidegger nous place devant l'arrivée du temps. « J'avance dans l'aujourd'hui », pourrait-il dire avec le poète. Loin d'être voué à s'éloigner, se diluer, s'effacer dans la « nuit de la disparition » (Hegel), le passé se révèle être paradoxalement riche d'avenir. Il n'est pas un gouffre qui engloutit tout, mais une ressource pleine d'imprévu et de possibilités en retrait. Il n'a pas, il n'a jamais dit son « dernier mot ». C'est, en réalité, de l'avenir que l'historien a à nous parler. « L'historien, disait en son temps F. Schlegel, est un prophète tourné vers le passé. » « N'es-tu pas, demande P. Valéry, l'avenir de tous les souvenirs qui sont en toi ? l'avenir d'un passé ? » *(Cahiers I)*.

Si le temps passait, s'il ne faisait que passer – et c'est à quoi le réduit l'interprétation courante –, bien des expressions, qui nous sont familières, perdraient toute signification. S'il n'est que le passage d'un instant futur au

présent pour devenir tout aussitôt passé, comment pouvons-nous cependant dire que le temps « presse », qu'il « s'endort » ? Comment peut-on dire que le temps « travaille » ? Comment D. Barenboïm peut-il dire que la musique « éveille le temps » ? Et Hegel que l'« histoire de la philosophie est toute au présent » ? Pourquoi dit-on de certains hommes qu'ils sont en avance (ou en retard) sur leur temps ? Qu'est-ce alors qu'être de son temps ? Et d'ailleurs, le temps est-il toujours mon temps ? Comment Jean Paul peut-il dire que l'« aujourd'hui ne cesse jamais » ? Si le temps ne passe pas, que devient le schéma passé-présent-futur sur lequel vivent nos traités de grammaire ? Proust s'étonne que notre vie soit « si peu chronologique, interférant tant d'anachronismes dans la suite des jours » (si le passé s'éloignait inexorablement, une « recherche du temps perdu » deviendrait complètement vaine et imparablement vouée à l'échec). Et c'est bien ainsi que l'entend Heidegger quand il dit que :

> L'ordre de succession de vécus déroulant leur cours ne donne pas la structure phénoménale de l'existence [*ÊT*, 291].

En réalité le schéma passé-présent-futur ne donne du temps qu'un premier plan censé aller de soi alors qu'il est à tout moment exposé à être mis à mal et démenti, les repères « évidents » qu'il nous offre se révélant à une analyse phénoménologique être faussement clairs (« jeune » et « vieux » sont de ces termes faussement clairs – n'est-on pas toujours le plus jeune des vieux et le plus vieux des jeunes ?). Quand Ernst Jünger note le 5 mai 1943 :

> Je perds de plus en plus la conviction que dès l'instant où ils entrent dans le passé, les hommes, les faits et les événements reçoivent irrévocablement leur forme et demeurent ainsi pour l'éternité. Ils sont continuellement changés par ce temps qui, jadis, pour eux, était l'avenir. À cet égard, le temps est une totalité, et de même que tout le passé agit sur le futur, le présent agit sur le passé qu'il transforme. Il y a ainsi des choses qui, autrefois, n'étaient pas encore vraies ; et c'est nous qui les *rendons* vraies [*Journaux de guerre*, t. II, p. 514],

il prend d'évidentes libertés à l'égard de la conception courante du temps mais montre d'autant mieux des interactions profondes entre les moments du temps qui seraient inexplicables si celui-ci se ramenait à une stricte succession chronologique. C'est ainsi que Philippe Lacoue-Labarthe a pu écrire fort justement : « En 1933, Heidegger ne se trompe pas. Mais il sait en 1934 qu'il s'est trompé » (*Le Nouvel Observateur*, 22 janvier 1988, p. 20).

Il ne s'agit cependant pas pour Heidegger d'« inverser la vapeur » en présentant comme simplement positif ce que le sens commun ressent comme négatif. L'analyse du temps qui est poursuivie dans *Être et temps* n'a pas pour rôle de nous rassurer ou de nous réconforter. Elle vise à nous mettre au contact d'un temps original auquel le « temps officiel », comme dit Robert Marteau, ne cesse de faire écran et qu'il s'agit pour elle de désobstruer. Là encore des intuitions de poètes peuvent se révéler suggestives pour nous aider à saisir en quoi le phénomène de la présence ne se réduit pas au présent des grammaires. « Toutes choses sont présentes, dit Claudel, et entre le futur et le passé il n'y a suite que sur un même plan » (*La Ville*, p. 247). On pourrait penser aussi à la façon dont le culte chrétien embrasse l'être et le devenir, à la fois commémorant l'histoire passée telle qu'elle est rapportée dans la Bible, et transmuant ce passé en un présent absolu dans les sacrements.

La distinction que fait Heidegger entre le passé – en tant que ce qui est périmé, révolu, voué à l'oubli – et l'être-été va au cœur du problème. « Le pur passé, dit-il, n'épuise pas l'être-été. Celui-ci dégage encore de l'être » (GA 41, 43 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 54). L'être-été, c'est ce qui du passé ne cesse d'être et par là même ne cesse de venir à nous, c'est le passé se prolongeant, pour ainsi dire, dans le présent, agissant en lui et lui donnant figure. « J'aime une œuvre ancienne pour sa nouveauté », dit Tristan Tzara. L'histoire de l'art peut illustrer quelque chose de ce que cherche à dégager Heidegger. D'abord elle se trouve aux prises avec cette propriété bien connue mais fort singulière qu'ont les chefs-d'œuvre de « ne pas vieillir ». On parle d'œuvres « immortelles », des théâtres se spécialisent dans la représentation des « classiques ». Il y a plus. Au cours des siècles, l'histoire de l'art apparaît ponctuée par toute une série de redécouvertes : la « Renaissance », réhabilitation de l'art gothique par le romantisme, redécouverte de J. S. Bach par F. Mendelssohn, de Vermeer par Thoré-Burger, renaissance de Rameau (22 juin 1903), redécouverte de Caspar David Friedrich (1906), de Piero della Francesca (1910 ?), de Georges de La Tour (1934), de Vivaldi (1939), etc. Des œuvres qui dormaient dans les réserves des musées, les dépôts d'archives ou qui s'effritaient dans des greniers réapparaissent et nous plongent dans l'émerveillement. Or il ne s'agit pas là de découvertes archéologiques comme à Herculanum et Pompéi. Les fresques de Piero della Francesca ont toujours été visibles dans l'église San Francesco d'Arezzo. Thoré-Burger

n’est pas archéologue, c’est un ami et un admirateur de Corot. « À partir de là tout se dévoile », dit Robert Marteau ; c’est bien la luminosité de Corot qui a ouvert son regard à la luminosité de Vermeer. Après des siècles d’« oubli » nous voyons des peintres occuper un beau jour la place d’honneur dans les plus grands musées. Mais quelle « énergie » ont donc ces œuvres pour ressurgir ainsi, pour percer un beau jour la (prétendue) « nuit de la disparition » ? « Ce qui m’émerveille, disait un jour G. Iommi, c’est que Hölderlin travaille encore ! »

« Le passé n’est jamais mort ; il n’est même pas passé. » C’est une lectrice d’*Être et temps*, Hannah Arendt, qui cite ce mot de Faulkner. Les mots du langage usuel sont ici poussés à leur limite (un peu comme dans le « donner le temps au temps » de Cervantès – qui n’a d’ailleurs rien d’un simple paradoxe). Ce passé, qui n’est pas passé, mérite-t-il encore ce nom ? C’est ici que Heidegger introduit un terme nouveau et inattendu. Dès lors que passé, présent et futur ne peuvent plus être pris dans leur sens habituel, Heidegger les appelle des ekstases du temps et place l’avenir en tête de celles-ci (« Ce qui est proprement temporel dans le temps est l’avenir », avait dit Schelling) :

> Avenir, être-été, présent montrent les caractères phénoménaux du « jusqu’à soi », du « retour à », du « ménager la rencontre de ». Les phénomènes du jusque, de l’à, de l’après... mettent en évidence la temporellité comme l’ἐκστατικόν par excellence. *La temporellité est « l’hors de soi » original en et pour soi-même* [*ÊT*, 328-329].

Que les Grecs aient conçu l’être comme beauté, c’est quelque chose qui n’est pas fini, avec quoi nous n’en avons pas fini.

Mais si le temps ne passe pas, que « fait »-il alors ? Si avenir, présent et passé ne sont pas des maillons d’une chaîne strictement sériés les uns par rapport aux autres, comment concevoir le genre de rapport qui peut naître d’eux ? Là aussi, Heidegger avance un terme particulier, qu’il reprend à l’allemand mais en accentuant nettement sa portée, le verbe « temporer » *(zeitigen)* qui va s’accompagner du substantif « temporation » *(Zeitigung)*. Dans les réflexions sur le temps qu’il note le 5 mai 1943, E. Jünger semble en apercevoir quelque chose. Après avoir écrit : « Il y a des choses qui, autrefois n’étaient pas encore vraies ; et c’est nous qui les *rendons* vraies », il continue : « De même, le contenu des livres change, pareil aux fruits et aux vins qui mûrissent dans les caves. Tandis que d’autres choses, au contraire, se fanent vite, retournent au néant, n’ont jamais existé, deviennent incolores, insipides. » Ce rôle du temps dans le phénomène du

mûrissement, c'est lui que désigne en allemand le verbe « temporer » *(zeitigen)*. « Il faut saison attendre », dit Dante (*Banquet* IV) et il s'en explique en citant le verset de saint Jacques en son épître, que Brahms a mis en musique : « Voici que l'homme des champs attend le précieux fruit de la terre, endurant patiemment jusqu'au jour où il recevra le saisonnier et le tardif » (voir l'article *« Temporaneus »*, dans le *Dictionnaire latin-français* de F. Gaffiot, qui cite saint Jacques). Ces attentes qui sont toute la vie, n'est-ce pas justement cela : être dans le temps ? Quand D. Barenboïm dit que la musique éveille le temps, un lecteur d'*Être et temps* est très tenté de dire : la musique tempore le temps (peut-être est-ce là ce que cherche à dire O. Messiaen quand il affirme : « La musique n'est pas dans le temps mais le temps dans la musique » ?).

Le temps ne passe pas, il amène à temps : il mûrit et fait mûrir, il *saisonne*. « *Être et temps*, dit J. Beaufret, oppose ce ''saisonnement'' dans lequel une présence ne cesse d'affluer, au temps qui, au contraire, ne cesse de s'écouler » (voir *Zollikoner Seminare*, p. 216 ; *Séminaires de Zurich*, p. 240). C'est presque une présence-affluence qu'il faudrait dire ici. *Temporation* n'indique pas une répartition de temps, le réglage mécanique d'un réveil (ou d'une bombe à retardement) mais une entrée dans un certain type de temps : le temps historique, le temps musical, les « temps » (avent, carême...) de l'année liturgique, le temps des cerises, le bon vieux temps, etc., un temps ayant son rythme et son visage propre et dont le tic-tac de l'horloge est la forme la plus pauvre, le squelette en quelque sorte. Le centième de seconde de l'appareil photographique n'est pas un « instant ». Le temps de sommeil ne se chronomètre pas. La mémoire n'est pas une bobine sur laquelle s'enroule continuellement un long fil, elle n'est pas un appareil enregistreur. C'est dans le sommeil qu'elle achève « son œuvre d'émergence » (R. Char).

Dans un des *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, J. Beaufret dit :

> Le phénomène originel du temps n'est pas la succession des moments mais la *co-originalité des ek-stases* que l'on pourrait traduire pas la *contemporanéité des ek-stases*. Entendons la contemporanéité d'un passé, d'un présent et d'un avenir. N'appartient au temps que celui qui, dans le présent, se sait à partir d'un passé et s'ouvre à son avenir, de telle sorte que les trois dimensions du présent, du passé et de l'avenir, sont exactement contemporaines et définissent ce que Kierkegaard appelait « l'instant », et qui est le point essentiel du temps [p. 19].

François Vezin.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984. – P. Claudel, *La Ville*, dans *Théâtre*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 2011. – G. Flaubert, *Correspondance*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973. – E. Jünger, *Journaux de guerre*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 2008. – B. Pasternak, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1990. – P. Valéry, *Cahiers*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1973. – R. Marteau, « Corot berger de la lumière », *Huit peintres*, Paris, La Table ronde, 1994.

Bibliographie – F. Fédier, « Lettre à Alberto Cruz », *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, Paris, Lettrage, p. 525-528.

→ Avenir. Espace-et-temps. Histoire. Historial. *Historie*. Instant. Passé. Présent. Temporalité. Temporellité.

Temps nouveaux / Temps modernes

« L’action humaine se règle sur la volonté obstinée d’accomplir de façon performante ce qui est toujours nouveau. L’époque occidentale, qui s’appelle les Temps nouveaux *[die Neuzeit]*, ne sait pas du tout encore de quel nom elle se nomme », dit Heidegger dans un cours (*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 113). En allemand, *die Neuzeit* désigne couramment l’époque actuelle. Le traduire par « époque moderne » peut en fausser l’entente parce que l’historiographie place cette époque avant ce qu’il est convenu d’appeler l’époque contemporaine. Or, non seulement Heidegger vise par cette expression l’époque qui va de la Renaissance à nos jours, mais il y entend littéralement résonner l’idée de nouveauté *(neu)*. La traduction par « Temps nouveaux » ne doit pas faire oublier que le mot pensé par Heidegger est au singulier ; en effet, *die Neuzeit* désigne l’époque où n’a le temps d’être que ce qui est nouveau. N’a lieu d’être dans les Temps nouveaux que ce qui est plus performant que ce qui est déjà. La manière de produire n’a plus rien de commun avec l’ancienne production qui vise à installer dans la présence ce qu’il faut garder, entretenir, soigner. Dans les Temps nouveaux, la production suit avant tout la volonté de nouveauté d’un sujet producteur, indépendant et donc « créateur ». La constante nécessité de productions nouvelles révèle plus profondément la

nécessité avec laquelle l'être humain, comme sujet souverain, est censé faire montre de son indépendance par rapport à ce qui est. La subjectivité est souveraine, c'est-à-dire ne dépend pas de conditions, en ce qu'elle refuse ce dont elle pourrait dépendre et qui ne serait pas encore produit par elle. Il ne reste donc plus à cette subjectivité qu'à produire continuellement des nouveautés qu'elle consomme les unes après les autres.

Die Neuzeit désigne ainsi l'époque de la subjectivité, dont Descartes a donné le signalement initial : l'être humain comme *ego cogito* s'établit en ne reconnaissant que ce que lui, comme sujet, se représente. Si Descartes remarquait déjà, dans le *Discours de la méthode*, quels changements nous impose la mode, la frénésie de nouveautés n'était certes pas celle d'aujourd'hui. Et pourtant, avec Descartes, l'époque des Temps nouveaux est lancée, et elle parvient à la perfection de son achèvement – qui n'a pas fini de durer – à travers le sujet qui ne cesse de se vouloir lui-même comme sujet souverain et qui, pour se dégager de ce qui est déjà, est dans la nécessité de vouloir et d'accomplir ce qui est sans cesse nouveau. Nous sommes à l'époque où les sportifs sont sommés de battre des records et où les artistes sont nommés des « créateurs ». L'homme des Temps nouveaux n'a d'yeux que pour ce qui prend place dans le foisonnement des choses nouvelles où tout est destiné à être rendu caduc aussitôt produit. En cela se révèle *l'équivoque propre aux Temps nouveaux* : ils ne peuvent accueillir *ce qui est véritablement neuf*. Ils réclament des nouveautés qui excitent la curiosité, mais en réalité tous les produits « nouveaux » ont le même statut de biens de consommation. De la curiosité, Heidegger dit « qu'elle ne cherche la nouveauté que pour se jeter d'autant mieux d'une nouveauté à l'autre » (*ÊT*, 172). L'attitude de l'homme des Temps nouveaux l'empêche de s'arrêter à ce qu'il rencontre pour se l'approprier et pour le penser à neuf, c'est-à-dire de manière originelle. C'est pourquoi il écarte ce dont le sens réclame véritablement une entente nouvelle. Dans son besoin frénétique de nouveautés, il ne perçoit que ce qu'« on » lui signale comme objet de curiosité – par l'intermédiaire d'un battage médiatique ou plus généralement de la publicité. L'homme des Temps nouveaux aime frémir de sensations mais il est dans l'incapacité de faire place à ce qui est véritablement neuf : sa manière d'être consiste à consommer tout ce qui est présenté comme nouveau, non à questionner ce qu'il ne comprend pas d'emblée, qui réclame une entente neuve et qui n'a pourtant pas cessé d'être.

Adéline Froidecourt.

→ Computation. Curiosité. Descartes. Europe. Fanatisme. Gigantesque. Insurrection. Nihilisme. Nouveauté. Publicité. Représentation. Sujet. Volonté.

Tenue

Die Haltung

Repris de Husserl, le terme *Haltung*, employé initialement pour désigner l'« attitude » proprement phénoménologique (Husserl emploie indifféremment ce terme et celui d'*Einstellung*), fait l'objet de distinctions délicates, mais décisives, notamment eu égard à la divergence des phénoménologies. Husserl, dans une célèbre étude de 1911, *La Philosophie comme science rigoureuse*, distingue l'attitude phénoménologique de l'attitude naturelle ou « naturaliste » (celle du quotidien, transmise aux sciences, où elle s'accentue). La conversion du regard qui fait entrer en phénoménologie doit dès lors être conçue comme un changement de posture, de position *(Umeinstellung)*. Mais Heidegger, revenant en deçà de la distinction husserlienne, réinvente la notion de « tenue » *(Haltung)*, de sorte qu'elle vient à entrer en opposition avec l'*Einstellung*.

Celle-ci est aux yeux de Heidegger une « installation », une prise de position initiale qui détermine et conditionne l'ouverture d'une région de l'objectivité, où tout dès lors devra apparaître selon cette détermination primitive. Ici, le sujet, libre de varier ses « attitudes », en lesquelles il n'est pas engagé, peut assister à l'apparition « théorique » de ses objets de connaissance ou d'expérience. La « tenue », au contraire, en deçà de l'activité subjective, est le mode fondamental de l'accomplissement – et donc de l'être –, de ce « sujet », qui doit être repensé à fond, à partir justement de cet accomplissement par lequel il advient à lui-même.

La notion de *Haltung* est donc moins un concept méthodologique qu'un jalon essentiel sur le chemin qui mène – avant *Être et temps* – à libérer le Soi de sa détermination « subjective ». Écartelant le sujet jusqu'à la simple « exposition », elle signale le caractère fondamental de son « être-à » : se « tenant », sans déborder en rien cette « tenue », le Soi est à comprendre comme « ek-sistence », comme *Dasein*. L'analyse doit dès lors se faire « existentiale », et non plus « catégoriale » : les « catégories »

fondamentales du *Dasein* ne doivent plus ressaisir la forme générale d'un « quoi », mais formuler un « comment » *(Wie)*, la modalité d'un « se tenir ». Se tenir signifie toujours en même temps « soutenir » le rapport *(sich verhalten)* à ce qui est – où l'existence, privée en son être-au-monde de point d'appui *(Halt)*, est toujours à elle-même son propre « soutien », ce qui signifie : « aller se tenir » à l'intérieur du néant *(sich hineinhalten in das Nichts)*, selon les termes de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*.

Telle est en effet la « portance » du néant que lui seul permet l'ouverture réciproque du *Dasein* à l'être : sans cette « tenue » en l'Ouvert du néant, l'existence s'effondre, rien n'a « lieu d'être ». Se tenir *(sich halten)* « dans » la vérité de l'être, c'est précisément séjourner *(aufenthalten)* auprès de..., au sens de se tenir ouvert à... *(sich offen halten)* : c'est, dans la dimension ainsi maintenue ouverte, sans relâche, laisser être. Un tel laisser-être est le cœur de la compréhension heideggerienne de l'*ethôs* grec comme « tenue » – celle « du séjour de l'homme au milieu de l'étant ». Aperçue à partir de la portée « éthique » de la tenue, l'*Einstellung*, en tant qu'elle dispose les choses à la présentation d'un visage attendu, et impose son ordre au monde, est une « mise en condition » qui est « partie intégrante du *Gestell* » (Beaufret). Mais son sens « éthique » retourne en un sens la notion de tenue contre elle-même : les circonstances « transcendantales » de sa naissance et de sa pleine maturation (notamment dans le cours *Introduction à la philosophie*, GA 27) signalent son caractère encore « métaphysique », et son appartenance au déploiement de la subjectivité. Dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger tente de penser une manière de se porter jusqu'à l'étant qui soit dégagée de ce qui lui était d'abord apparu comme une « confrontation » : la tonalité fondamentale de la « retenue » *(Verhaltenheit)*, où la tenue serait délivrée de toute tension, pourrait ouvrir à l'avenir cette dimension où, dans le silence gardé, se recueille la vérité de l'être.

Guillaume Fagniez.

Ouvrage cité – E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. Lauer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1955.

→ Existence. Geste. Rapport. Retenue.

Terre

En allemand, *die Erde* signifie comme en français à la fois la planète située entre Mars et Vénus, la dimension qui fait face au ciel (dans la Genèse par exemple) et le lieu de l'habitation humaine. Il arrive à Heidegger de l'employer au premier sens, par exemple lorsque dans « Le mot de Nietzsche ''Dieu est mort'' », il écrit :

> Le combat pour la domination de la terre est, quant à son aître historial, déjà la conséquence de ce que l'étant comme tel se manifeste sous la figure de la volonté de puissance, sans pourtant avoir été reconnu, encore moins compris comme telle volonté [GA 5, 257 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 310].

Cependant, en tant qu'objet du combat pour sa domination, la terre n'a pas le sens original que Heidegger lui a conféré et elle se voit plutôt « comptabilisée comme planète dans l'espace cosmique interstellaire qui est déjà mis à disposition comme espace de l'action planifiée de l'homme » (GA 4, 176 ; *Approche de Hölderlin*, p. 230). Planète signifie ici la terre telle qu'elle est sommée de livrer son potentiel, c'est-à-dire arraisonnée par le dispositif, et cela, dit Heidegger, dans la démesure de l'absence de limite : « La terre prise en compte dans un calcul planétaire ne peut donner aucune mesure et bien au contraire elle entraîne dans le sans-mesure » (« L'habitation de l'homme », *Exercices de la patience*, n° 3/4, p. 154). L'essentiel est que dans les deux cas, planète et terre ne désignent plus des choses, mais des modalités de dévoilement, ce qui explique également pourquoi chaque fois que Heidegger parle de la terre en son sens original, elle apparaît inséparablement du monde.

À vrai dire, Heidegger ne parle pas de la terre, mais de l'« affrontement entre monde et terre ». De cet affrontement *(Streit)* qui est une manière sans cesse mouvementée pour la terre et le monde de se faire front, Heidegger dit qu'il n'est autre que l'« advenir de la vérité » (GA 5, 45) et c'est à partir de cette advenue que le mot « terre » reçoit chez lui son sens. Cette entente singulière écarte d'emblée les significations courantes du mot, ce qui n'a toutefois pas empêché les lectures glébeuses de Heidegger de germer (c'était notamment le fantasme du « conservatisme agraire » de R. Minder...). Dans le premier texte où apparaît la terre, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, il est pourtant dit clairement :

> De ce que ce mot dit ici, il faut écarter aussi bien l'image d'une masse matérielle déposée en couches que celle, purement astronomique, d'une planète [GA 5, 28 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 45].

La terre n'est pas l'humus ni le sol, ni même la nature en général, comme l'explique le § 155 des *Apports à la philosophie*, car la nature comme « ''paysage'' et occasion de repos et de détente » (GA 65, 277) dont nos actuelles agences de voyages et autres *operators* organisent à chaque vacance l'exploitation en vue d'une rentabilisation de masse, cette nature-là, dit Heidegger est une « destruction en laquelle la terre demeure en silence ». Quant à la *nature*, au sens strict que ce mot a chez Heidegger (voir *ÊT*, 65), elle est le corrélat de l'« objectivation technique et scientifique » (GA 5, 33) qui tente de pénétrer son objet en le sommant de rendre raison et dans laquelle la terre demeure également silencieuse. En ce sens, écrit Peter Trawny dans sa remarquable introduction générale à la pensée de Heidegger :

> Au moment où nous saisissons par exemple le corps humain exclusivement comme pur objet à mettre intégralement en lumière (en tant que « génome »), nous avons oublié la dimension de l'« abritement en retrait », c'est-à-dire de la terre. L'« affrontement de monde et terre » n'a plus lieu [*Martin Heidegger*, p. 107-108].

Avec l'investigation de l'homme à partir du génome, nous sommes loin de cet humain que la Genèse nomme Adam et dont l'admirable polysémie dit à la fois la couleur rougeâtre de l'argile (*adom*, Gn 1, 25), la terre (*adamah*, Gn 2, 5), et l'humain en général (*adam*, Gn 1, 26-30) dont surgiront, dans l'appartenance de leur face-à-face, la femme et l'homme (*icha* et *ich*, Gn 2, 23). Cette nomination de l'humain comme « terreux » s'entend encore dans le premier poème de *La Rose de personne* de Paul Celan (« Il y avait de la terre en eux »), mais on la retrouve aussi bien chez Hésiode, dans la *Théogonie* où les humains sont ceux « qui marchent sur la terre » (v. 272), voire tout simplement, des « êtres de terre » (*épichtoniôn*, v. 416, 755). Elle figure enfin au premier plan chez Hölderlin qui parle des hommes comme « fils de la terre » (voir notamment la 2e version de *Heimath* et dans « Tout comme au jour de fête »...). – Cette appartenance de l'homme et de la terre, c'est en fait simplement ce que signifie le mot *homo* qui est issu de *humus*, ainsi que le rappelle Maître Eckhart dans *De l'homme noble* :

> Homme, au sens propre du terme en latin, signifie d'une certaine manière celui qui s'incline complètement devant Dieu et soumet tout ce qu'il est et ce qui est sien, et lève le regard vers Dieu, non vers ce qui est sien, qu'il sait être derrière lui, au-dessous de lui, à côté de lui. C'est là pleine et franche humilité ; ce nom, il le tire de la terre [p. 170].

Si aucune de ces expressions n'*explique* quoi que ce soit, chacune à leur manière elles prennent en garde l'essence de l'humain et le situent dans son rapport au divin.

Chez Heidegger, le mot « terre » est à entendre dans l'horizon d'une telle prise en garde, en tant que la prise en garde même (GA 5, 28 : *die Bergende*), et dans la postface à *L'Origine de l'œuvre d'art*, Gadamer a raison de souligner que « c'est manifestement à partir de la poésie de Hölderlin, vers laquelle il s'était alors tourné avec une intensité passionnée, que Heidegger a introduit le concept de terre dans son propre philosopher » (éd. Reclam, p. 99). Toute la conférence *« ...poétiquement habite l'homme... »* dans *Essais et conférences* en porte l'intime témoignage, ainsi que *L'Habitation de l'homme* qui en est la suite. Il est vrai que chez Rilke aussi la terre apparaît de manière centrale dans toute sa poésie et en particulier dans la IXe *Élégie de Duino* que cite Heidegger dans « Pourquoi des poètes ? » (GA 5, 319 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 383). Mais cette « reconnaissance de la ''terre'' », notait-il à la fin des années 1930, n'est pas encore à la hauteur de ce qui se joue dans l'accomplissement de la métaphysique et la destruction de la terre qui l'accompagne (voir GA 67, 113-114).

Ce que Heidegger apprend de Hölderlin, c'est notamment que la terre « abrite et porte, étant bâtie par ceux du ciel, le sacré, c'est-à-dire la sphère du dieu. La terre n'est terre que comme terre du ciel, qui n'est lui-même ciel qu'en œuvrant vers le bas, sur la terre » (GA 4, 161 ; « Terre et ciel de Hölderlin », *Approche de Hölderlin*, p. 208). La terre n'est rien, elle « n'est pas un domaine découpé dans l'étant en entier », mais la manière dont l'étant déploie son aître (*Wesung des Seienden*, voir GA 69, 19) dans son affrontement avec le monde. Comme le précise *L'Origine de l'œuvre d'art*, elle n'est donc pas non plus la matière dont est faite une œuvre, comme s'il y avait d'abord du marbre puis, grâce à la forme qu'on lui imprime, une statue ou une colonne. La phénoménologie du temple grec que propose Heidegger permet à merveille de clarifier les choses. Essayons de la développer à notre tour : dans le Pentélique où sont les carrières de marbre d'Athènes, si le marbre est bien la « terre » que nous pouvons fouler de nos pieds, il n'est pas encore *terre* au sens que Heidegger cherche à faire entendre. Terre, le marbre ne le deviendra que sur l'Acropole, c'est-à-dire dans sa rencontre avec le monde qu'instituent les Grecs par les temples et les colonnes qui sont *bâtis* en ceci qu'ils accueillent la présence du divin

dans la manière dont le marbre déploie sa présence. « Monde et terre, dit Heidegger, sont essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés. Le monde se fonde sur la terre et la terre surgit au travers du monde » (GA 5, 35). C'est donc un affrontement sans fin : c'est par la lumière que dispense le rayonnement grec du divin que le marbre se libère comme terre pour accueillir et abriter dans son grain, sa stature et sa cannelure, cette lumière ; mais sans marbre pour l'abriter, la lumière d'Athéna Parthénos ne peut pas se déployer dans toute l'ampleur de son adresse destinale. En ce qui concerne la terre, dit encore Heidegger : « Le roc supporte le temple et repose en lui-même et c'est ainsi seulement qu'il devient roc » (GA 5, 32 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 49) – ce qui signifie en outre que tout ce que nous appelons aujourd'hui le paysage ou la nature n'apparaît comme terre que grâce à l'institution du temple. C'est en ce sens que nous pouvons parler véritablement de *sites* et non pas de paysages : à Corinthe ou à Sounion, la terre et la mer ne sont pas des éléments de nature, mais des dimensions qui s'ajointent les unes par rapport aux autres et qui se déploient comme *terre* grâce au monde qu'érige le temple. Par la verticalité du temple, la terre ainsi ouverte à son abritement se configure également par rapport au ciel perçu à son tour non pas météorologiquement, mais comme demeure des dieux. Pour notre temps, il faudrait par exemple se tourner vers le fer ou l'acier, vers le métal en général, dont le sculpteur David Smith écrit : « Il possède tant de qualités qui sont celles de ce siècle : puissance, structure, mouvement, progrès, suspension, destruction, brutalité » (*Écrits et discours*, p. 133). Quelle terre pour quel monde est l'acier chez David Smith ? Voilà une question qui permet de comprendre que la terre dans son affrontement avec le monde a un sens historial, est l'histoire même dit Heidegger (GA 65, 96), au sens où elle a trait à l'advenue de la vérité de l'être comme *Ereignis* (avenance). Heidegger écrit ainsi :

> La terre ne surgit à travers le monde, le monde ne se fonde sur la terre que dans la mesure où la vérité advient comme l'affrontement primordial *[Urstreit]* de la déclosion *[Lichtung]* et de l'abritement en retrait *[Verbergung]* [GA 5, 42 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 61].

Pour saisir toute la portée de l'affrontement entre monde et terre, il faut savoir que Heidegger ne pense plus désormais la vérité au sens grec d'*alèthéia* (ouvert sans retrait), mais médite, à travers notamment le mot *Lichtung* (déclosion, allégie), le retrait et l'abritement comme cœur le plus

intime de l'ouvert. C'est en cela que la terre à la fois correspond, comme le dit Heidegger (GA 5, 28), au grec *Physis*, et s'en démarque abyssalement. La *Physis*, ce n'est pas la « nature », mais le premier nom grec pour l'éclosion de l'être dans l'ouvert de la présence ; c'est la première manière grecque de dire l'éclosion de l'être à partir du dévoilement de l'étant hors du retrait. Avec la terre, en revanche, puisqu'elle n'est pas pensée à partir de l'étant, mais dans le déploiement de l'être, c'est l'abritement en retrait qui est le trait essentiel : « Dans tout ce qui vient à éclore, la terre vient à aître comme l'abritante » (GA 5, 28), dit Heidegger qui la nomme également : *das Hervorkommend-Bergende*, c'est-à-dire ce qui, venant poindre dans la présence, abrite dans le retrait. Lorsque se tait la terre, c'est que le retrait est supprimé de sorte que l'étant se déchaîne sans mesure comme pur potentiel de toute-puissance et de destruction. C'est pour l'homme l'époque de son autoproduction et de son autodestruction, dans l'ignorance totale qu'il y a, comme dit Celan, de la terre en nous. La destruction de la terre qui est le lot de notre temps est donc pour Heidegger un phénomène au sein de l'histoire de l'être et du déploiement de sa vérité :

> *Destruction [Zerstörung]* ne veut pas dire ce qui apparaît au premier plan, par exemple qu'il est porté atteinte à la « nature », c'est-à-dire à sa « préservation » *[Schutz]*, mais bien plutôt le dérangement *[Störung]* sans retour de ce rapport de l'étant à la vérité de l'estre [GA 66, 248].

Ce ne sont pas des mesures écologiques qui peuvent ici quoi que ce soit (GA 66, 247) : « Seul un autre ''monde'' pourrait encore, dans son affrontement avec elle, sauver la terre de la mise en utilisation jusqu'à épuisement complet *[Vernutzung]*. »

L'essentiel de ce qu'a dit Heidegger sur la terre figure dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, mais il est souvent revenu sur ce texte dont il a souligné le caractère intermédiaire du fait qu'il est « pensé à partir de l'histoire de l'estre, mais exposé métaphysiquement » (GA 76, 316). Ainsi, à mesure que se précise la pensée de l'*Ereignis*, la question de la terre, c'est-à-dire chaque fois de l'affrontement entre monde et terre, est reprise. Dans *Besinnung*, en 1938-1939, l'affrontement entre terre et monde vient se croiser avec le face-à-face *(Entgegnung)* du dieu et de l'homme (GA 66, 15 s.) de sorte que :

> Le combat entre le face-à-face et l'affrontement est l'ap-propriement à l'avenance, dans la déclosion duquel le dieu projette son ombre sur la terre en sa fermeture et l'homme installe un monde et à partir duquel le monde attend le dieu et la terre accueille les hommes [GA 66, 22].

Ici s'ébauche ce que Heidegger nommera dans les textes d'après-guerre le quatuor des Quatre (les mortels et les divins, la terre et le ciel), qui délimite à la terre sa nouvelle dimension de jeu que Heidegger expose dans *Bâtir habiter penser* (GA 7, 151 ; *Essais et conférences*, p. 176) et dans *La Chose* (GA 7, 179 ; *Essais et conférences*, p. 212). Dans les deux textes, il est dit de la terre qu'elle est *die Tragende*, « celle qui porte », c'est-à-dire, comme le précise F.-W. von Herrmann qui a admirablement commenté ces pages difficiles, celle qui porte notre habitation (voir *Die zarte aber helle Differenz*, p. 261-265). Parce qu'elle n'est pas un sol, la terre telle que l'entend Heidegger ne peut être l'objet d'aucun plan d'occupation ; en revanche, dit déjà *L'Origine de l'œuvre d'art* (GA 5, 28), elle « déclôt ce sur quoi et ce en quoi l'être humain fonde son habitation ». « Habiter », c'est le mot qu'emploie Heidegger pour dire la manière propre aux êtres humains en tant que mortels d'avoir leur séjour en ménageant les choses et c'est par cet habiter que l'homme « laisse être la terre comme terre » (GA 7, 205 ; *Essais et conférences*, p. 242). Ce laisser-être qui laisse paraître ce qui est en le ménageant quant à son être, c'est ce que Heidegger, en dialogue avec Hölderlin, nomme « poésie », de sorte que, dit le penseur :

> C'est le dire poétique qui d'abord conduit l'être humain sur la terre, à même la terre, et qui le conduit ainsi à habiter.
> Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement
> Que l'homme habite sur cette terre.
> (Hölderlin, « En bleuité adorable ».)
> [GA 7, 196 ; *Essais et conférences*, p. 230.]

C'est seulement en habitant ainsi dans la parole que l'homme peut trouver le lieu où il est chez soi à demeure *(Heimat)*. Toujours en dialogue avec Hölderlin, Heidegger précise le sens de cette *Heimat* :

> *Heimat* – non pas comme le simple lieu de naissance, pas non plus comme paysage simplement familier, mais au contraire comme *la puissance de la terre* sur laquelle l'être humain, et chaque être humain selon le *Dasein* historial qui est le sien, « habite poétiquement » [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 88].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – F.-W. von Herrmann, *Die zarte aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Francfort, Klostermann, 1999. – Fr. Hölderlin, « En bleuité adorable », *Douze poèmes*, trad. F. Fédier, Paris, La Différence, coll. « Orphée », 1989. – D. Smith, *Écrits et discours*, trad.

J. Bouniort, S. Duran, L. Pénisson, D. Perru, Ch. Piot, Paris, Éd. Beaux-Arts de Paris, 2007. – P. Trawny, *Martin Heidegger*, Francfort - New York, Campus Verlag, 2003.

→ Abritement. Autodestruction. Ciel. Combat. *Geviert*. Habiter. *Heimat*. Jeu. Laisser. Monde. Nature. *Physis*. Poésie. Russie.

Tezuka, Tomio (1903-1983)

Tezuka Tomio était professeur de littérature allemande à l'université de Tokyo ; spécialiste de la poésie de Hölderlin, il traduisit les conférences que Heidegger consacra au poète. En 1954, Tezuka rencontra Heidegger et publia en japonais un compte rendu de sa discussion avec le philosophe (publié l'année suivante au Japon et traduit tardivement dans les langues occidentales). Ce texte a ceci d'intéressant qu'il restitue la conversation à partir de laquelle Heidegger a librement écrit l'important dialogue qui se trouve dans *Acheminement vers la parole* (1959). Mais il faut immédiatement lever une équivoque : ce dialogue, comme les autres que Heidegger a écrits, est une expérience de la pensée et de la parole. Pas plus que Platon n'a reproduit des conversations avec Socrate, ce dialogue n'est-il l'enregistrement ou la retranscription d'une situation précise. Il est nourri de trois décennies de méditation et de dialogues avec des Japonais.

C'est sans doute en raison de son énormité que l'importance de ce dialogue (« D'un entretien de la parole ») reste aujourd'hui encore largement mécomprise. Au reste, l'âge de la globalisation totale, qui est aussi celui de l'uniformisation achevée, n'est peut-être pas celui qui pourrait nous aider à en prendre la mesure.

Qu'est-ce qui pourtant saute aux yeux ? Heidegger y est « un questionnant » *(ein Fragender)*. Le philosophe, dont l'immense importance est en 1959 désormais reconnue, se met face au Japonais dans la position de n'être pas d'abord celui qui sait. À moins d'être animé d'un esprit chafouin, cela signifie bel et bien que Heidegger *demande*. Le compte rendu de Tomio Tezuka dans « Une heure avec Heidegger » confirme au moins ce point : Heidegger « décochait ses questions à vive allure ».

Ce texte est peut-être le premier où la question du dialogue entre cultures est affrontée à son point le plus périlleux et le plus nécessaire. Là où Hegel ne pouvait entendre l'Orient qu'en le ramenant à une détermination que seul

l'Occident accomplit, Heidegger se tourne vers lui, soucieux d'abord de préserver le site de son originalité propre.

Le paradoxe est que le Japonais, qui reprend les traits des très nombreux interlocuteurs venus du pays du Soleil levant que rencontra Heidegger, considère qu'il lui manque la « force de définition grâce à laquelle des objets peuvent être représentés les uns par rapport aux autres dans un ordre clair, c'est-à-dire dans des relations mutuelles de hiérarchie et de subordination ». Tout l'engagement de Heidegger est de l'inviter à se méfier d'une telle « évidence » et de prêter l'oreille au sens réel de la métaphysique occidentale. La lecture de nombre des ouvrages des philosophes japonais du XXe siècle témoigne de cette fascination pour la pensée occidentale, qui les détourne de l'écoute de leur singularité propre – singularité qui, loin d'être ancrage dans un passé qu'il faudrait conserver, ou l'attachement à une singularité indépassable, est ressource d'une fécondité profonde. Du simple fait qu'il se situe comme « celui qui demande », Heidegger invite à un déplacement considérable qui en passe, au premier chef, par une écoute de la langue qui prenne en vue le site à partir duquel elle se déploie. C'est ce site qui est toujours oublié alors que seul il préserve des chemins de pensée qui soient réellement expérience. S'explique ainsi que Heidegger lance aussi dans ce texte un regard sur son propre chemin de pensée, marqué par une méditation longtemps voilée de la parole et de l'être. Il souligne enfin que là où manque encore « le déploiement propre de la parole » ne peut se trouver la source pour un véritable dialogue de l'Occident et de l'Extrême-Orient.

Fabrice Midal.

Bibliographie – T. Tezuka, « Une heure avec Heidegger », trad. B. Stevens, *Philosophie*, nº 69, Paris, Éd. de Minuit, 2001.

→ Dialogue. Japon. Kyoto (École de). *Rashomon*.

Théologie

Au cœur de son dernier livre, *Acheminement vers la parole*, Heidegger a inséré un très beau dialogue appelé : « D'un entretien de la parole / Entre un Japonais et un qui demande », portant sur le rapport entre parole et être. Au moment où le Japonais l'interroge sur le sens de l'herméneutique, telle que

Heidegger l'a entendue et mise en pratique dans *Être et temps* afin de « penser plus originalement ce qu'est la phénoménologie », le dialogue prend un tour plus personnel qui conduit Heidegger à évoquer ses études de théologie :

> La notion d'« herméneutique » m'était familière depuis mes études de théologie. À cette époque, j'étais tenu en haleine surtout par la question du rapport entre la lettre des Écritures Saintes et la pensée spéculative de la théologie. C'était, si vous voulez, le même rapport – à savoir le rapport entre parole et être, mais voilé et inaccessible pour moi, de sorte que, à travers bien des détours et des fourvoiements, je cherchais en vain un fil conducteur [GA 12, 91 ; *Acheminement vers la parole*, p. 95].

Cette confidence trouve un peu plus loin son point d'orgue avec cette remarque capitale :

> Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée. Provenance *[Herkunft]*, à qui va plus loin, demeure toujours avenir *[Zukunft]*.

Étudier le rapport de Heidegger à la théologie demande au fond simplement de bien déployer – par-delà les questions biographiques – ce que présuppose et appelle en propre cette *provenance théologique* – dans le but de comprendre en quel sens pour Heidegger – pour ce philosophe « athée », ce penseur de la finitude, pour celui qui n'a cessé de scruter le défaut de Dieu propre à notre temps – la théologie est demeurée constamment à-venir, au point de constituer, dans sa présence même, le contrepoint musical de tout son effort de penser. S'agissant des éléments biographiques, renvoyons aux articles « christianisme », « Meßkirch », « Beuron », « Gröber » – et gardons en mémoire qu'après avoir fait ses études secondaires dans le cadre de petits séminaires, Heidegger fut quatre semestres durant (1909-1911) étudiant en théologie catholique – un étudiant investi et habité par ce qu'il étudiait, ce qui ne l'empêchait pas, à cette même époque, de se donner entièrement à ses lectures de Luther (dès 1909), de Maître Eckhart, de Dostoïevski et de Kierkegaard.

Henri Crétella, auteur de plusieurs études remarquables sur le rapport de Heidegger à la théologie, souligne à juste titre l'importance des *études* de théologie pour le philosophe qui se donnera ensuite pour tâche de poser à neuf la question du *sens* d'être *à partir d*'une herméneutique de l'exister humain entendu dans sa *factivité*. Autrement dit :

> avant d'être et pour être une question – *la* question ontologique – « la question de l'être » est une question de vocation personnelle, une question *ontique* : « ma » décision. Le *Dasein* n'est

> pas un quelconque objet ou idée, fût-ce de recherche, il est quelqu'un qui s'est décidé à proprement être : lui-même, par lui seul – ce qui ne signifie pas tout seul [« La théologie de Heidegger », p. 13].

Et H. Crétella de rapporter cette dimension de factivité existentielle à l'expérience que traverse tout étudiant en théologie :

> Heidegger est venu à la « philosophie » sur le chemin du séminaire où l'on apprend à interpréter un appel dont on ne sait d'abord rien, si ce n'est qu'il vous est adressé en propre et qu'il requiert, de vous personnellement, l'engagement inconditionnel d'en témoigner. Engagement inconditionnel, mais non préformé – engagement singulier [*ibid.*, p. 14].

De ce point de vue-là, pour qui sait lire, *Être et temps*, avec son herméneutique du *Dasein*, se manifeste davantage comme « l'amorce d'un renouvellement de la théologie » que comme le « commencement d'une reprise de l'ontologie ».

L'herméneutique n'est donc pas simplement théorie de l'exégèse biblique – mais avant tout l'horizon temporel de sens où s'inscrit factivement l'exister humain. En 1921, dix ans après avoir « abandonné » les études de théologie, deux ans après avoir confié à son ami Engelbert Krebs que le *système* du catholicisme lui était « problématique et inacceptable », bref au seuil de l'aventure qui le conduira à la rédaction d'*Être et temps*, Heidegger – à l'âge de trente ans – continue à se définir comme théologien chrétien. Il le fait dans une grande lettre à son étudiant Karl Löwith du 19 août 1921 :

> Je dois maintenant parler de moi-même. [...] Je travaille, concrètement et factivement, à partir de mon « Je suis » – à partir de ma provenance spirituelle tout à fait factive – mon milieu – le contexte de ma vie, à partir de ce qui m'est accessible à partir de là, en tant qu'expérience vivante dans laquelle je vis. [...] Avec une telle *factivité d'être ainsi*, avec l'historique, c'est l'existence qui s'insurge ; mais cela veut dire que je vis les obligations intérieures de ma factivité aussi radicalement que je les comprends. – À cette factivité qui est la mienne revient – ce que j'appelle, pour faire court – que je sois « théo*logue* chrétien ».

Theo*log* écrit-il en allemand : il s'agit bien du mot usuel pour « théologien », mais cette traduction par « théo*logue* » se justifie pleinement, non pas seulement parce que Heidegger, en soulignant *logos*, s'inscrit expressément dans la dimension herméneutique de *parole* propre à l'être au monde christique du « théologien », mais aussi parce qu'à cette factivité du théo*logue* chrétien ne vient correspondre aucune *théo*logie constituée (pas même la théologie protestante), ni même aucune entente préétablie de Dieu.

De ce rejet de toute théologie constituée il serait aisé de conclure que l'apprenti théologien s'est transformé en « philosophe chrétien ». La question en réalité est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Lorsqu'en 1916 Heidegger publie sa thèse d'habilitation sur la *Doctrine des catégories chez le pseudo-Duns Scot*, il en profite, en guise de conclusion, pour dire un mot de son projet philosophique : avant d'en appeler à une explication de fond avec la philosophie de l'histoire de Hegel, il y est bien question de « philosophie de l'esprit vivant », d'« amour engagé » et d'« union à Dieu dans la révérence » (GA 1, 410) ; bref, à défaut de théologie proprement dite, et en dépit de tous les malentendus, c'est bien comme « philosophe chrétien » qu'il fut appelé à enseigner pour la première fois en 1915 à l'université de Fribourg. Son premier cours porte sur Parménide ! Il n'empêche : en dépit de sa plongée dans la phénoménologie et de son travail pionnier pour accéder à Aristote en le libérant de sa gangue scolastique, Heidegger semble garder le cap en continuant à défendre la possibilité d'une philosophie chrétienne véritable dégagée de l'héritage philosophique grec qui lui a été imposé (« théologie » est assurément un mot grec forgé par Platon !). Il le dit en toutes lettres dans un aparté à son cours du semestre d'été 1920 portant sur la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* :

> Demeure la nécessité d'une explication de principe avec la philosophie grecque et la manière dont elle a défiguré l'existence chrétienne. *La véritable idée de philosophie chrétienne* ; chrétienne – et pas à titre d'étiquette pour masquer une mauvaise et épigonale philosophie grecque. Le chemin vers une théologie originellement chrétienne – libérée du monde grec [GA 59, 91].

Au début du semestre suivant, Heidegger entame un cours d'*Introduction à la phénoménologie de la religion*, mais comme il y est davantage question de phénoménologie que de religion, certains de ses étudiants, en se plaignant auprès du doyen, contraignent leur jeune professeur à arrêter ce cours – et Heidegger de se lancer alors dans une magistrale « Explication phénoménologique de phénomènes religieux concrets » à partir d'une interprétation littérale décoiffante de l'épître aux Galates et des deux épîtres aux Thessaloniciens de saint Paul. Il s'agit en fait pour lui de lire ces trois épîtres à partir de l'herméneutique de la vie factive en faisant sauter tout le cadre théorique conceptuel habituel de la théologie. Dans la vie factive, ce qui porte le sens – l'historique – est ce qui vient à notre rencontre dans la vie, et non pas quelque chose de connu par la science de l'histoire. La

philosophie de la religion doit tourner le dos à la théologie, qu'elle soit confessionnelle ou proprement philosophique :

> La véritable philosophie de la religion ne résulte pas de concepts préétablis par la philosophie et la religion. C'est bien plutôt à partir d'une religiosité donnée – pour nous la religiosité chrétienne – que découle la possibilité d'une saisie philosophique de ces concepts [GA 60, 124].

Ce que Heidegger appelle maladroitement ici « religiosité » n'est rien d'autre que la foi, qui est une modalité pleine et entière de l'exister humain – et dans la manière dont se constitue l'être au monde du chrétien, l'essentiel n'est ni le christianisme, ni la chrétienté, mais ce que nous pourrions appeler l'être-en-Christ *(Christlichkeit)*. Dans sa première épître, Paul s'adresse aux Thessaloniciens à partir de ce qu'ils « sont devenus » en tant que disciples du Christ et de la manière dont lui-même a partagé avec eux cet *être-devenu*. La conscience de cet *être-devenu* n'est pas un événement comme un autre de la vie, puisqu'il ne cesse d'être éprouvé et mis à l'épreuve, au point que c'est ce que *sont devenus* les Thessaloniciens qui constitue leur être présent. Cet *être-devenu* n'est rien d'autre que l'acceptation de la parole évangélique. Dans cet accueil du *Logos*, de la « bonne nouvelle », qui transforme le sens de l'accomplissement de la vie, puisque celui-ci se détermine dans la conversion à Dieu, le péril consiste à entendre Dieu de manière primaire comme un objet de spéculation et à faire entrer de force la philosophie grecque dans la vie chrétienne. Le cœur de l'existence chrétienne, ou mieux de la vie-en-Christ, réside plutôt dans la manière dont se déploie le *comment* du sens de l'accomplissement de cette vie-en-Christ : l'annonce de la bonne nouvelle n'atteint l'être humain à un temps donné de son existence qu'à la condition que ce temps donné rythme constamment l'accomplissement de l'existence. Autrement dit, l'expérience de la vie-en-Christ s'entend temporellement dans un horizon *kaïrologique*. C'est dans une expérience véritable du temps que s'accomplit la vie religieuse factive :

> Le sens de la temporellité se détermine à partir de la relation fondamentale à Dieu, de telle sorte toutefois que ne peut entendre l'éternité que celui qui vit la temporellité au rythme de son accomplissement [GA 60, 117].

L'accent mis sur la factivité de l'être-en-Christ, avec en son cœur la question de la temporellité, rend *ipso facto caduques* une bonne partie des questions thématisées dans la théologie dogmatique classique :

l'immortalité de l'âme, l'éternité de Dieu, l'atemporalité de l'intellect, le péché originel, etc.

Même si cette lecture de l'Apôtre est résolument phénoménologique (premier exercice de dé-struction phénoménologique), le ton y est assurément luthérien. « Compagnon dans ma quête me fut le jeune Luther », confessera Heidegger – et c'est peut-être bien en effet auprès de lui qu'il découvrit le sens de la dé-struction. Faut-il pour autant, comme le suggère Hans Georg Gadamer dans son essai : « La dimension religieuse » (*Les Chemins de Heidegger*, p. 194), voir dans le projet heideggerien de dé-struction et de réforme de la philosophie occidentale la trace prégnante du philosophe chrétien exprimant son ancienne fidélité au message évangélique, de sorte que « derrière son débat avec Aristote » se dévoile la « préoccupation, plus ancienne et bien documentée, de Heidegger à propos du message chrétien originaire qui se trouvait » ? Rien n'est moins sûr... – et cela pour deux raisons croisées qui seront articulées au grand jour dans la période marbourgeoise, mais qui sont très tôt déjà présentes à l'esprit de Heidegger. Tentons de le formuler avec l'aide de Pascal : si *la vraie théologie se moque de la théologie*, ce n'est pas pour retomber une nouvelle fois dans les rets de l'onto-théo-logie propre à la philosophie – alors qu'inversement, à partir du moment où elle a retrouvé sa vocation (la question du sens de être et non la question de l'étant suprême), la philosophie ne peut (presque) rien apporter à la question de Dieu, au sens chrétien ou christique. En un mot il faut commencer par reconnaître que la prétendue « philosophie chrétienne » est un cercle carré. Dès 1918, dans ses notes préparatoires à un cours sur la mystique médiévale qu'il ne tiendra finalement pas, Heidegger écrit en forgeant le verbe er*philosophieren* :

> Aucune vraie religion ne se laisse er*philosophieren* – fonder et épuiser en philosophie ; en outre la philosophie est à peine habilitée à apporter une dimension de critique, du moment où elle a saisi sa véritable vocation [GA 60, 323].

Quelle est cette vocation ? Si la philosophie renonce à être une vision du monde afin de « se décider pour elle-même à prendre en charge la vie factive », autrement dit si la philosophie, au lieu de se consacrer « à je ne sais quelles ''généralités'' ou à l'établissement de principes arbitraires », entend sa vocation dans l'« accomplissement exprès et authentique de la tendance à l'interprétation des mouvementations fondamentales de la vie, dans lesquelles il y va pour elle-même de son être même », alors, en ce cas,

« la philosophie est *fondamentalement athée* ». Heidegger – factivement théo*logue* chrétien – écrit ces lignes en 1922 dans le Rapport Natorp (GA 62, 363) qui annonce indirectement le projet d'*Être et temps*. « Athée » n'est pas à entendre ici au sens de La Mettrie ni au sens d'Ivan Karamazov ; il ne s'agit non plus de *la mort de Dieu* au sens de Nietzsche, ni de *la fuite des dieux* ou du *défaut de Dieu (Gottlosigkeit)* chanté par Hölderlin ; dans cet athéisme de principe, Dieu n'est ni enterré ni abattu – il n'est simplement pas interrogé. Parce qu'avec la mouvementation temporelle de l'existence il y va toujours, pour celui qui ek-siste, de son être même, l'interprétation de l'existence s'inscrit nécessairement dans une entente de la *finitude*, laquelle, quand bien même pressentiment de Dieu il y aurait, exige de la liberté d'apprendre à penser dans l'absence de Dieu ou dans l'encontre de Dieu (au sens d'abord de la révolte contre Dieu) – et donc du même coup dans l'abandonnement de Dieu. Heidegger l'explicite ainsi dans une note du tapuscrit :

> Toute philosophie qui se comprend elle-même en ce qu'elle est, doit nécessairement savoir, en tant que modalité factive d'interprétation de la vie – et cela précisément quand elle a encore quelque « pressentiment » de Dieu – que l'arrachement par lequel elle reconduit la vie à elle-même est, en termes religieux, une façon de se déclarer contre Dieu. Mais c'est par là seulement qu'elle demeure loyale devant Dieu, c'est-à-dire à la hauteur de la seule possibilité dont elle dispose ; athée signifie donc ici : se tenant librement à distance de toute préoccupation et de toute tentation de simplement parler de religiosité [*Ontologie. Herméneutique de la factivité*, GA 63, 363].

Bref, avant même que la question de l'être et celle de la différence ontologique soient clairement formulées, avant même d'être appelé en 1923 à l'université de Marbourg, haut lieu de la théologie protestante, et d'entrer à nouveau en dialogue avec cette dernière, Heidegger a très clairement disjoint l'un de l'autre philosophie et théologie : la question de Dieu et la question de l'être ne se recouvrent pas. À Marbourg, Heidegger se liera très vite d'amitié avec le théologien Rudolf Bultmann, de cinq ans son aîné ; ensemble, ils lisent les textes grecs classiques dans le cadre de la société Graeca de l'université – et les samedis, régulièrement, Heidegger se rend chez Bultmann pour déchiffrer de concert le quatrième évangile, l'évangile théologique. On accorde généralement beaucoup d'importance à ce dialogue entre le futur théologien de la démythologisation et celui qui est déjà pleinement le philosophe de la dé-struction. Mais s'il est vrai que Heidegger a certainement beaucoup apporté à Bultmann, la réciproque n'est pas entièrement vraie (sans parler du fait que, pas plus que Jaspers,

Bultmann n'a véritablement compris de quoi il était question dans *Être et temps*). Leur dialogue culmine avec la célèbre conférence qu'à l'invitation de son ami Heidegger prononce en juillet 1927 à Tübingen et en février 1928 à Marbourg devant un auditoire de théologiens et intitulée : *Phénoménologie et théologie*. Malgré l'aura dont elle a été accompagnée, nous pouvons dire que cette conférence manque clairement son but – et Heidegger en avait parfaitement conscience, car il a refusé à l'époque de la publier (comme il a refusé ensuite de participer à un travail commun dans une revue de théologie). Le problème s'articule de manière assez simple : l'essentiel de la conférence consiste à montrer ce qui constitue la *scientificité* ontique de la théologie pour la délimiter strictement de cette « science ontologique » qu'est la philosophie, alors qu'au fond de lui, comme il l'écrit à E. Blochmann le 8 août 1928, il est « personnellement convaincu que la théologie *n'*est *pas* une science » !

Le point intéressant demeure néanmoins la définition existentielle qu'il élabore de la science théologique. Celle-ci est un savoir ontique qui a pour « objet positif » non pas Dieu (la connaissance spéculative, voire mystique, de Dieu), non pas la religion (le rapport de l'homme à Dieu), mais l'être au monde christique *(Christlichkeit)*, à savoir la *renaissance* de l'être humain lorsqu'il rencontre le Christ. Autrement dit, la théologie a pour objet la foi comme modalité de l'exister humain et se trouve avec elle dans un rapport existentiel herméneutique tel que la théologie peut alors s'entendre comme l'« interprétation conceptuelle que fait d'elle-même l'existence dans la foi » (GA 9, 56) et en même temps comme ce qui rend la foi plus difficile puisqu'elle apporte une médiation dans ce que la foi a de plus essentiel, à savoir la mouvementation propre de la vie-en-Christ. En quel sens alors la théologie pourrait-elle avoir besoin de la philosophie ? C'est le point faible de la conférence. Dans la foi, la pensée préchrétienne au sens existentiel ontique est « surmontée » ; ce qui veut dire que si d'un point de vue chrétien les concepts préchrétiens, c'est-à-dire philosophiques grecs, sont mis entre parenthèses *(aufgehoben)*, d'un point de vue ontologique en revanche ils restent déterminants, puisqu'ils abritent toujours une entente de l'être décisive pour être le là. Ainsi par exemple la phénoménologie permet de ressaisir comment le concept de péché s'enracine dans le concept existential ontologique de l'être en faute. D'où cette conclusion que Heidegger appelle lui-même « étrange » : la philosophie apporte à la théologie le possible « correctif ontologique » du contenu ontique des

concepts préchrétiens – ce qui ne veut évidemment pas dire que la philosophie soit redevenue la servante de la théologie, puisqu'en elle-même elle a une tout autre finalité. Au demeurant, après cette première conclusion, Heidegger ajoute aussitôt deux remarques fondamentales. D'un côté, précise-t-il, « Ce rapport étrange n'exclut pas – et même inclut – le fait qu'en son noyau le plus intime comme possibilité spécifique de l'existence la foi demeure l'ennemie mortelle de la forme d'existence qui appartient essentiellement à la philosophie... » ; d'autre part, pas plus qu'il n'y a de théologie néo-kantienne ou de mathématiques phénoménologiques, « il ne peut y avoir quelque chose comme une philosophie chrétienne – c'est purement et simplement du ''fer en bois'' » (GA 9, 66).

Dans une lettre de 1964, adressée à des théologiens et que Heidegger a tenu à placer en appendice à sa conférence de 1927 lorsqu'il l'a publiée pour la première fois en hommage à Bultmann en 1970, il énonce cette fois les choses de manière très claire, à savoir que les théologiens doivent s'efforcer de penser à partir de la foi et non à partir d'emprunts à la philosophie ou aux sciences. Puisque la théologie n'est en rien une science, il faut qu'ils « inventent » leur propre langue – à la manière des poètes. Et en annexe à cette lettre, pour montrer en quel sens la pensée du divin n'est pas nécessairement conceptuelle et objectivante, Heidegger livre une rapide interprétation du 3e « Sonnet à Orphée » de Rilke.

Lors du séminaire libre qu'il a tenu à Zurich en novembre 1951, à la question qui lui fut posée de savoir s'il était « licite de poser comme identique être et Dieu », Heidegger fit cette réponse lumineuse :

> Être et Dieu ne sont pas identiques et je ne tenterais jamais de penser l'aître de Dieu au moyen de l'être. Quelques-uns d'entre vous savent peut-être que je viens de la théologie, que je garde toujours pour elle un vieil amour et que je ne suis pas sans y entendre quelque chose. S'il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie – ce à quoi je me sens parfois incité – alors le terme d'être ne saurait en aucun cas y intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est plus la foi. Voilà ce que Luther a compris. Même à l'intérieur de sa propre Église on paraît l'oublier [*Po&sie*, nº 13].

Si telle est bien par conséquent la provenance théologique de Heidegger, en quel sens la théologie demeure-t-elle à-venir ? Ce qu'il nomme à Zurich sa tentation « d'écrire une théologie » affleure bien, il est vrai, de temps en temps au fil de son chemin de pensée. Ainsi, dans un passage fulgurant d'un cours sur Aristote de l'été 1931 où il montre comment l'être-en-puissance est incompatible avec l'idée d'infini, Heidegger nous esquisse la possibilité

de penser *la finitude de Dieu :* « si Dieu est puissant, il est fini et en tout cas autre chose que ce qu'en pense la représentation commune de Dieu, d'un Dieu qui peut tout et est ainsi réduit à un être passe-partout » (GA 33, 158). L'ancien étudiant en théologie n'a cessé d'ouvrir des voies pour les théologiens chrétiens – et c'est un fait notable que depuis les années 1930 jusqu'à aujourd'hui les théologiens de toutes les confessions lisent et commentent Heidegger avec un intérêt brûlant. Mais, une fois encore, ces échanges et ces correspondances n'ont guère de portée si l'essentiel est manqué.

Ce que Heidegger comprend dès les années 1930, c'est (pour le dire vite) qu'il est impossible de dé-truire le christianisme – la métaphysique chrétienne – comme ce fut le cas pour la métaphysique grecque. L'époque qui est la nôtre, celle de la fin de la métaphysique, se caractérise par le fait que cette dernière a pris le pouvoir dans sa forme la plus saisissante et agressive, la forme théologique. Le paradoxe n'est qu'apparent : dans le déploiement du nihilisme et du monde de la planification, la théologie prend le pouvoir et « vire à la *diabologie* », écrit Heidegger dans un passage étonnant de la version intégrale de son *Dépassement de la métaphysique* (GA 67, 154). « Les ''théologies'' obtiennent la prééminence, et cela à vrai dire sans avoir du tout besoin d'un Dieu ni d'une décision à propos des dieux. » Les systèmes totalitaires ont en leur aître même une dimension « religieuse » manifeste *(In God we trust !)*. À mesure que notre temps « laisse s'engager et se déchaîner le non-aître absolu de Dieu », la diabologie a encore de beaux jours devant elle – écrit Heidegger en 1938-1939 (GA 67, 155).

Comprendre notre temps demande de faire le deuil de la métaphysique et par conséquent, quel que soit notre sentiment religieux, de faire l'épreuve du défaut de Dieu – de la *Gottlosigkeit*, du retrait du divin, de la fuite des dieux, de l'abandonnement de Dieu. Ce n'est qu'en faisant entièrement l'épreuve de cette « athéité » propre à notre temps que nous pourrons entrevoir en quel sens la réappropriation de l'être, à même le commencement, peut éprouver la vérité de cet ébranlement de tout l'espace-temps d'un monde divin et fonder en constance une telle épreuve pour qu'elle ménage le site qui, à même l'être, nous déracine au point de nous mettre hors de toute familiarité et, en son avenance, se transmette à l'être humain. Cette question est le contrepoint théo-logique de toute la pensée de l'*Ereignis* (à ce « détail » près qu'il ne peut plus du tout s'agir d'une

« logique », même au sens herméneutique). Dans *Das Ereignis*, livre écrit en 1941-1942, nous pouvons lire :

> Ce défaut de Dieu n'est pas simplement la perte du Dieu chrétien. Au contraire : celui-ci est – à vrai dire sans Église – partout encore là et il est invoqué sous les figures les plus inconnues et dans les formes les plus changeantes de la foi, que celle-ci soit véritable ou pas. À l'éprouver à l'aune de l'histoire de l'estre, ce défaut de Dieu découle de la fuite devant l'urgence de ce qui ne fait plus urgence, fuite appelée par l'abandonnement de l'être au sein de l'étant (c'est-à-dire par la puissance de la volonté de volonté) [GA 71, 88].

En l'absence de la possibilité d'une autre théologie, la parole de Hölderlin est apparue à Heidegger comme l'expression d'un *Geschick* – d'un destin historial auquel l'humanité se doit de répondre. En suivant la lecture patiente que Heidegger n'a plus cessé de faire de Hölderlin (ancien étudiant en théologie, lui aussi) à partir de la fin des années 1920, nous sommes invités à penser *Dieu... à l'extrême* – à partir de ce que Hölderlin a nommé *das Heilige* : le sauf, le salutaire (et non pas le sacré). La beauté radicale de cette théologie phénoménologique (il s'agit, rappelle avec bonheur H. Crétella, du même mot !), c'est que ni Dieu ni les dieux n'en sont plus le centre – pas plus que les hommes. C'est à partir du sauf – et de la béance qui s'y creuse – que se déploie, croisée avec la rencontre du ciel et de la terre, l'entr'appartenance des mortels et de ceux que les Grecs ont nommé Apparaissants et dont nous attendons, nous autres, la nouvelle nomination pour qu'elle fulgure dans la dimension de l'être.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – H. G. Gadamer, *Les Chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

Bibliographie – Ph. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, Éd. du Cerf, 1998. – H. Crétella, « La théologie de Heidegger », « Staurologie », « Heidegger et la philosophie », *Études heideggeriennes*, Berlin, Duncker & Humblot, respectivement n° 6 (1990), n° 9 (1993) et n° 15 (1999). – N. Fischer - F.-W. von Herrmann (dir.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hambourg, Felix Meiner, 2007. – J. Grosjean, *L'Ironie christique. Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Paris, Gallimard, 1991.

→ Anthropomorphisme. Beuron. Braig. Bultmann. Christ. Christianisme. Dieu à l'extrême. Dieu(x). Eckhart. Frank. *Geviert*. Herméneutique. Luther.

Mythe. Naissance. Ontothéologie. Paul (saint). Philosophie chrétienne. Religion. Thomas d'Aquin.

Théorie

Dans *Être et temps*, Heidegger montre que l'opposition de la théorie et de la pratique ne permet pas de penser notre rapport au monde, qui se déploie en amont d'un tel clivage (§ 15). Les choses en effet ne nous sont pas d'abord données à voir dans un vis-à-vis mais comme ce qui, à portée de la main, se prête à un usage possible, l'éclipse de la vision théorique étant alors nécessaire au maniement le plus simple : moins il est fixé des yeux, mieux le marteau est employé. Si la préoccupation pratique *(das praktische Besorgen)* n'est pas une application de connaissances théoriques préalables, elle n'est pas davantage une action aveugle : elle met en effet en œuvre un savoir spécifique permettant de s'orienter avec discernement parmi les choses, d'après une vue d'ensemble qui n'est pas dirigée sur un objet isolé. L'attitude théorique est donc seconde, et Heidegger en montre la « genèse ontologique » en élaborant un « concept existential de la science » (§ 69). Il écarte une première interprétation pour laquelle l'attitude théorique viendrait simplement d'une suspension de la *praxis*. Non seulement s'abstenir d'employer des outils est loin d'être déjà de la théorie, mais de surcroît l'investigation théorique propre à la science met en œuvre une certaine *praxis* : l'expérimentation exige un appareil technique complexe, les fouilles archéologiques font appel aux besognes les plus terre à terre, l'élaboration de problèmes abstraits se fait à la main avec un stylo. Irréductible à une « pure activité intellectuelle », l'attitude scientifique vient, plutôt que d'une suspension de l'activité pratique, d'une modification de l'entente du sens de être : les choses n'apparaissent plus comme étant à portée de la main mais comme étant devant la main et par avance données comme ce qui se trouve constamment à disposition. La naissance, au XVIIe siècle, de la physique mathématique, suppose ainsi que les phénomènes naturels apparaissent par avance dans le cadre du projet mathématique de la nature.

Reprenant cette analyse en 1953 dans la conférence *Science et méditation (Essais et conférences)*, Heidegger analyse le sens de la phrase qui, dit-il, ne contient que des questions : « La science est la théorie du réel. » Si la

science moderne, comme théorie, est l'héritière de la *théoria* grecque, elle ne lui est cependant pas identique. La traduction du grec *theorein* par le latin *contemplari* (séparer quelque chose, le placer dans un secteur et l'y enclore) annonce ce qui, partiellement préparé par la pensée grecque, était resté en retrait pour n'apparaître pleinement qu'avec la science moderne : l'intervention d'un regard séparateur qui découpe dans le réel des domaines d'objets, dont chacun dessine par avance les possibilités de l'interrogation. Contrairement à l'idée selon laquelle la science pure serait désintéressée, il convient donc de montrer qu'elle est une intervention active, la théorie visant à traquer *(nachstellen)* le réel et à s'en assurer *(sicherstellen)* comme d'un objet que l'on puisse se représenter *(vorstellen)*. La représentation théorique revient en ce sens à provoquer *(herausfordern)*, à forcer à prendre une figure déterminée. Sans se réclamer explicitement de Heidegger, J. Gayon par exemple confirme la pertinence de cette analyse en remarquant que le phénomène devient, avec la science moderne, « quelque chose qui est suggéré par l'organisation mathématique des choses et dont il s'agit de forcer l'apparition » de sorte que l'on peut parler d'« apparition provoquée » (« La fabrique des phénomènes », p. 16).

Délimités les uns par rapport aux autres, les différents domaines (la physique, la biologie, l'histoire, la psychiatrie, etc.) sont répartis dans des compartiments distincts, de sorte que la spécialisation devient inévitable. Cette dernière, précise Heidegger, n'est pas une décadence de la science mais une conséquence nécessaire et positive de ce qui lui a permis de se déployer : la spécialisation permet en effet la précision et elle interdit d'étendre abusivement les conclusions d'une théorie au-delà du domaine dans lequel elle s'applique (par exemple, fonder une théorie du libre arbitre sur l'indétermination quantique). Il n'en reste pas moins, montre Heidegger, que la science comme théorie n'est qu'*une* manière dont les choses apparaissent et, souligne de même J-M. Lévy-Leblond, l'erreur serait de vouloir assujettir au modèle scientifique toutes les autres approches d'une réalité dont la science ne se saisit qu'« à la stricte condition de focaliser son regard sur des domaines délibérément étroits et pauvres, laissant en dehors de ses champs d'investigation des aspects majeurs du monde » (*La Pierre de touche*, p. 174).

Florence Nicolas.

Ouvrages cités – J. Gayon, « La fabrique des phénomènes », *Science et avenir* [hors-série], octobre-novembre 2004. – J.-M. Lévy-Leblond, *La Pierre de touche. La science à l'épreuve...*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996.

→ Athéorique. Science. Traque.

Thomas d'Aquin (1227-1274)

Le Moyen Âge est apparu au classicisme comme une époque de barbarie – tel est le sens bien connu qu'a pris l'adjectif « gothique » depuis un certain rapport adressé par Raphaël au pape Léon X ; dans la *Lettre sur l'humanisme* Heidegger fait brièvement allusion, mais pour s'en démarquer nettement, à cette acception historique du mot « barbare » (voir *Questions iii*, p. 85). En France s'y rajoute la polémique développée par les cartésiens contre la scolastique, elle a beaucoup porté et a eu finalement pour effet de jeter sur la philosophie médiévale un discrédit profond et durable, dont nous sommes encore loin, très loin d'être sortis. Leibniz puis plus tard Auguste Comte ont, certes, tenté de plaider la cause du Moyen Âge, mais ils n'ont pu inverser la tendance et c'est seulement depuis Gilson peut-être que nous commençons tout juste à redécouvrir quelque mille ans de philosophie. Il est clair que pour quelqu'un comme Sartre (on trouvait « normal », il y a une soixantaine d'années, de le comparer à Heidegger), la philosophie médiévale ne compte pas. Sartre a jonglé avec les termes « essence » et « existence » sans s'être inquiété un seul instant de leur sens ou de leur provenance, tenant le néo-thomisme, et *a fortiori* le thomisme, pour quantité négligeable. Un livre comme *L'Être et l'Essence* (1948) d'Étienne Gilson suffit, pourtant, à mettre à nu son ignorance, sa légèreté en la matière. Mais de cela Sartre ne s'est pas non plus soucié et la « culture française » s'en est longtemps accommodée.

Pour Heidegger, au contraire, la philosophie médiévale existe, de même que pour lui la grandeur du Moyen Âge ne se discute pas. Une certaine familiarité avec elle transparaît dans tout ce qu'il écrit comme dans tout ce qu'il fait. C'est là pour lui un « bagage intellectuel » qui va de soi et qui s'est d'ailleurs trouvé à la source de bien des problèmes auxquels se sont heurtés ses premiers lecteurs français, si démunis en ce domaine (saint Thomas est cité dès le premier paragraphe d'*Être et temps*). Jean Beaufret

n’a pas mis très longtemps à comprendre que, pour lire sérieusement Heidegger, il lui fallait combler des lacunes imputables à sa formation universitaire. Ainsi en viendra-t-il à comprendre en quel sens bien particulier la scolastique a pu être, dira-t-il, le « conservatoire de l’être ». Heidegger, lui, n’a jamais eu à « redécouvrir » la philosophie médiévale.

Il est clair, dans ces conditions, que l’œuvre de saint Thomas fait partie des choses qu’il connaissait et maîtrisait assez bien (l’opuscule *De ente et essentia* [De l’étant et de l’essence] comptait parmi les livres qu’il avait sous la main en permanence). Il connaissait d’autant plus l’« ontologie médiévale » qu’il avait commencé ses études par des semestres de théologie et cela, à une époque où le néo-thomisme était en plein essor, où Martin Grabmann était en pleine activité (sur la symétrie existant entre néo-kantisme et néo-thomisme, voir l’article Néo-kantisme). Heidegger n’a jamais sous-estimé l’importance de saint Thomas.

Cela étant entendu, reste à préciser ce qu’a de particulier, de problématique son rapport à ce philosophe-théologien, qui pour Gilson représente le modèle quasi parfait de la « philosophie chrétienne ». Le litige entre Heidegger et saint Thomas trouve son origine au tout début de son chemin de pensée. Heidegger est catholique. Saint Thomas est le philosophe officiel de l’Église romaine, il pourrait sembler logique que Heidegger soit thomiste ; l’enseignement du pape Léon XIII lui en fait même un devoir. Le problème est donc sérieux et même épineux. Saint Thomas ne saurait être pour lui un simple chapitre dans le programme de ses études. Or tout commence avec l’épisode souvent raconté du livre de Brentano sur Aristote que Heidegger a entre les mains dès ses premières années de lycée. Qui plus est, c’est C. Gröber qui le lui a donné, Gröber qui n’est certainement pas le dernier à avoir lu l’encyclique *Æterni Patris*. Ce livre comporte quantité de longues citations données dans le grec original (voir la traduction française qu’en a donnée P. David) et c’est avec ce qu’il sait de grec que le lycéen Heidegger, traduisant une à une ces citations, commence ainsi à faire connaissance avec Aristote qu’il ne cessera désormais plus de lire – toute sa vie en sera même changée. Dans le cas de Heidegger donc, le contact avec le grec d’Aristote a *précédé* la lecture de saint Thomas et il va, le jour venu, profondément perturber celle-ci. Car lorsqu’il aborde celui-ci, lorsqu’il soumet à l’examen la façon dont saint Thomas parle continuellement d’Aristote (« le Philosophe »), il ne s’y retrouve plus très bien. Avec ce qu’il connaît d’Aristote (qu’au fil du temps

il connaît de mieux en mieux), il est en mesure de constater qu'un écart troublant sépare ce qu'il sait déjà lire du philosophe grec de ce qu'en dit le docteur du XIIIe siècle. C'est la lecture précoce d'Aristote en grec qui va rendre Heidegger de plus en plus « allergique » au vocabulaire scolastique. Il ne devait plus cesser de faire le départ entre le grec et le latin, de souligner la différence et la quasi-incompatibilité entre la pensée grecque et l'esprit romain, de *problématiser la latinisation du grec* (si son élève Hannah Arendt a consacré à saint Augustin et au monde romain une enquête aussi poussée, c'est que pour renouer avec le grec à travers le latin, il faut reconnaître clairement, en ce qu'elle a de spécifique, la romanité). C'est un aspect fondamental de ce qu'il appelle la désobstruction de l'histoire de l'ontologie (*Être et temps*, § 6). Il s'agit de réinstaller la philosophie en elle-même et pour cela de la « dégrever de son élément chrétien, dans un souci du Grec, non pour lui-même, mais en tant qu'origine de la philosophie » (*Questions iv*, p. 242).

Ce qui d'emblée a fait problème entre Heidegger et saint Thomas, c'est le souci du grec. En d'autres termes, à ses yeux saint Thomas (et toute la scolastique avec lui) « se réfère doxographiquement à Aristote et dogmatiquement à la Bible » (J. Beaufret). Théologien, saint Thomas, remplit toujours une fonction d'Église. Il ne faudrait cependant pas se hâter d'en conclure que Heidegger rejette saint Thomas pas plus qu'il ne le disqualifie. Il ne le rejette pas pour la simple raison que ni saint Thomas, ni l'Église catholique elle-même, pas plus que l'histoire en général, ne sont évacuables (!). La seule possibilité ici est d'engager un débat avec eux, ce qui est aussi la seule manière de leur faire rigoureusement justice. La philosophie médiévale « existe », autant dire qu'elle résiste. Qu'on rende justice au catholicisme, c'est ce que n'a cessé pour sa part de réclamer Auguste Comte. Heidegger n'y manque sans doute pas quand il dit, par exemple :

> Il ne tiendrait pas debout de prétendre que les théologiens du Moyen Âge ont mal compris Aristote ; ils l'ont bien plutôt compris différemment, suivant la façon dont l'être se dispensait à eux [GA 10, 117-118 ; *Le Principe de raison*, p. 181].

Certes, il se peut que Heidegger semble parfois « préférer » Duns Scot à saint Thomas, comme par ailleurs il « préfère » évidemment Maître Eckhart à Dante – gardons-nous cependant d'en faire une simple affaire de goût personnel.

Le père M. D. Chenu avait toute raison de dire (dans son excellent *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, p. 179) que le « grand œuvre de saint Thomas n'est pas sa *Somme théologique*, mais la très longue série de ses *Questions disputées* ». Heidegger ne l'entendait pas autrement et pour s'en convaincre, on a aujourd'hui le cours qu'il a fait à Marbourg dans l'hiver 1926-1927 (GA 23). Ce cours est justement centré sur les *Questions disputées sur la vérité* (Edith Stein les a traduites quelque temps plus tard en allemand). Il montre comment Heidegger, dans un dialogue sans concession avec lui, s'est confronté à saint Thomas. Il faut savoir en tenir compte si l'on veut saisir la portée de ce qu'on peut considérer comme son « dernier mot » sur saint Thomas. C'était au Thor en 1968 : faisant avec saint Thomas de l'étant suprême *(Summum Ens)* l'être même *(Ipsum esse)*, l'ontologie chrétienne du Moyen Âge, disait-il, « supprime *ipso facto* toute possibilité de question de l'être » (*Questions iv*, p. 242).

François Vezin.

Ouvrages cités – Fr. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 1992. – M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, Éd. du Seuil, 1959. – É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1994. – Thomas d'Aquin, *L'Être et l'Essence*, trad. A. de Libera, C. Michon, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1996.

Bibliographie – J. Beaufret, « Sur la philosophie chrétienne », *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1966. – H. Crétella, « La théologie de Heidegger », *Études heideggeriennes*, nº 6, Berlin, Duncker & Humblot, 1990. – G. Granel, « La destruction de la théologie », *Critique*, nº 259, Paris, Éd. de Minuit, 1968. – Le volume collectif *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009, comporte en annexe une précieuse anthologie de textes de Heidegger en rapport avec la théologie. – M. Heidegger, « Le concept de métaphysique chez Thomas d'Aquin : une preuve historique des trois composantes du concept traditionnel de la métaphysique », *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, § 13.

→ Aristote. Brentano. Christianisme. Duns Scot. Gröber. Philosophie chrétienne. Stein. Suárez. Théologie.

Todtnauberg

Todtnauberg se situe à vingt-cinq kilomètres environ au sud-est de Fribourg-en-Brisgau, dans les contreforts du Feldberg qui est, avec ses 1 493 m, le point culminant de la Forêt-Noire. Le *-berg* de Todtnauberg renvoie à *Bergwerck*, en l'occurrence une mine d'argent, en exploitation du haut Moyen Âge jusqu'après la Renaissance au sommet de la colline où se trouve encore le lieu-dit *Radschert* – nom qui évoque l'appareillage de poulies servant à descendre les mineurs dans des galeries. Ces mineurs, dès les premiers temps de l'exploitation, ont joui du privilège d'être libres, c'est-à-dire de ne pas être attachés à la mine.

C'est à moins de deux kilomètres de là qu'est situé l'endroit où Heidegger s'est probablement senti le plus chez soi pendant plus de cinquante ans. Le 9 août 1922, se déroula la fête d'inauguration du petit chalet (que Heidegger et les siens nommaient familièrement *die Hütte*) – où se retrouvèrent ensemble les voisins, quelques étudiants de Heidegger, sa femme Elfride et leurs deux garçons, à l'époque âgés respectivement de trois ans et demi et à peine deux ans.

Il s'agit d'une construction ramassée, dont l'arrière est solidement enfoncé dans le sol, et qu'un toit massif protège efficacement des intempéries et de la neige, alors que, sur ses côtés exposés, de petits bardeaux en bois de sapin lui font comme un revêtement isolant d'écailles. Dans ses dimensions extrêmes elle mesure six mètres sur sept. À l'intérieur, l'espace est divisé par deux cloisons : celle qui sépare du dortoir la pièce commune avec la cuisine ; et celle, dans le dortoir (où sont disposées plusieurs couchettes), qui délimite le recoin où se trouvent une table de travail et un rayonnage pour quelques livres.

En 1922, Heidegger n'était que *Privat-dozent* à l'université de Fribourg. Quant au village de Todtnauberg, jusqu'à la fin des années 1920, aucune route carrossable ne l'a relié au réseau routier. Il y avait certes déjà deux ou trois hôtels, mais on n'y accédait que par des chemins muletiers montant à partir des vallées situées en contrebas, vers le nord ou l'ouest.

C'est probablement à l'instigation de sa femme que Heidegger est monté là-haut pour la première fois, avant même 1920. Todtnauberg, situé à plus de 1 000 m, offrait l'hiver un magnifique ensemble de pentes enneigées. C'est en effet sa femme – laquelle était une fervente adepte des idées nouvelles, celles des « mouvements de jeunesse », communes à toute une

génération d'Européens au début du XXe siècle – qui lui a fait connaître les joies du ski, auxquelles il s'est ensuite adonné toute sa vie. De même, c'est aussi Elfride Heidegger qui a dessiné les plans du petit chalet (comme elle participera vers 1928, avec le même souci de simplicité et le même bonheur architectural, à la conception de la maison que les époux feront construire à Zähringen, au nord de Fribourg).

Le petit chalet est situé à 1 150 m d'altitude. On voit par temps clair, au-delà des crêtes boisées qui surplombent l'autre côté de la vallée, toute la chaîne des Alpes se déployer au sud. Derrière le chalet, la forêt de sapins vert sombre. Devant lui descend presque aussitôt une pente raide où se trouvent les quelques fermes qui occupent le fond de la vallée. Le terrain où il est bâti a été acheté à l'un de ces paysans. C'est le charpentier du coin, Albrecht Schweitzer, qui l'a construite.

Il n'est pas exagéré de penser que Heidegger a trouvé là sans doute davantage qu'une « seconde patrie ». Todtnauberg est en effet, du fait que ses habitants – que le philosophe a toujours traités comme ses égaux – vivent dans des conditions austères, un lieu qui convenait particulièrement à quelqu'un qui pensait que travailler demande qu'on se livre entièrement à son travail. Tout travail véritable est l'occasion pour l'être humain de manifester sa foncière dignité. Ainsi, partout où a lieu un travail véritable, l'humanité rayonne dans sa vérité. C'est ce lieu propice que, pendant plus d'un demi-siècle, Todtnauberg a été pour Martin Heidegger.

François Fédier.

→ Heidegger (E.).

Tolstoï, Léon Nicolaïevitch (1828-1910)

Heidegger fait partie de cette génération d'Européens qui a profondément été marquée par la lecture des grands auteurs russes. Il a vingt et un ans à la mort de Tolstoï en 1910. Il est intéressant de noter en ce sens que l'auteur de *Guerre et paix* est le seul *poète contemporain* à apparaître dans *Être et temps*. Sa place y est certes fort discrète, puisque cantonnée à une note de deux lignes où Heidegger explicitant l'être vers la mort pris dans la quotidienneté du *Dasein* (§ 51) renvoie à *La Mort d'Ivan Ilitch*. Rétrospectivement cependant, cette petite note apparaît comme l'indice

d’une révolution : désormais, pour montrer phénoménologiquement en quoi l’existence humaine se distingue radicalement de l’être d’une substance – fût-elle pensante –, le romancier aura non seulement voix au chapitre, mais sera peut-être en avance sur le philosophe (en France, c’est uniquement parce que, dans ces mêmes années 1920, un certain Émile Chartier n’hésitait pas, contre tout esprit de programme, à faire des cours entiers de philosophie en partant de Stendhal, Balzac, Hugo ou Dickens, que l’enseignement de la philosophie s’est maintenu aujourd’hui en tant que tel).

La note dit simplement ceci : « L. N. Tolstoï a décrit dans son récit *La Mort d’Ivan Ilitch* le phénomène de ce *on meurt* qui bouleverse tout et où tout s’effondre. » Mais c’est dès le § 27 (« L’être-soi-même quotidien et le on ») que Heidegger aurait pu mentionner ce récit, car avant d’être l’incarnation terrible du *on meurt*, Ivan Ilitch est d’abord une des plus vivantes personnifications du on tel qu’il se laisse vivre au quotidien, avec tous ses caractères propres : être sous l’emprise des autres et donc tenaillé par le souci de la distance, être dans la moyenne au point de niveler toutes les possibilités d’être :

> Dès l’École de Droit, Ivan Ilitch se montra tel qu’il fut toujours : un homme doué, gai, sociable, mais qui remplissait toujours rigoureusement ce qu’il considérait comme son devoir ; or le devoir pour lui était ce que considéraient comme tel ses supérieurs. Il n’était point obséquieux étant enfant, ni plus tard ; mais dès son jeune âge, pareil à une mouche qu’attire la lumière, il se sentait entraîné vers les personnes qui occupaient une haute situation mondaine ; il s’assimilait leurs manières, leurs conceptions de la vie et parvenait à se lier d’amitié avec eux.

Le on, explique Heidegger, *décharge* l’existence dans sa vie quotidienne, et cette *dispense d’être* apparaît aussi chez Tolstoï comme dispense d’aimer :

> Dire qu’Ivan Ilitch se maria parce qu’il devint amoureux de sa fiancée et trouva que ses goûts concordaient parfaitement avec les siens, aurait été aussi inexact que de dire qu’il s’était marié parce que les gens de son monde approuvaient cette union. Ivan Ilitch se décida pour ces deux raisons : en prenant Prascovia Fiodorovna pour femme, il satisfaisait ses propres désirs et agissait en même temps d’une façon qu’approuvaient les personnes haut placées.

Dans la description que fait ensuite Heidegger de l’être vers la mort impropre, Ivan Ilitch est présent à toutes les étapes. « La vie publique où prend place l’être-en-compagnie quotidien ‘‘connaît’’ la mort comme une rencontre qui se produit constamment », et qui par conséquent « se maintient dans l’insurprenance qui caractérise ce qui se rencontre

quotidiennement ». C'est ce que Tolstoï décrit dans son chapitre inaugural où les collègues d'Ivan Ilitch découvrent sa mort à la lecture du journal – et chacun alors de rêver à un avancement possible avant que les plus intimes ne sacrifient, avant d'aller jouer aux cartes, à la rituelle et impersonnelle visite de condoléances. « Même en cas de décès, écrit Heidegger, la vie publique ne doit pas être non plus dérangée et troublée par cet événement dans son insouciance préoccupée. Il n'est pas rare qu'on voie dans le trépas des autres un désagrément social, sinon un manque de tact dont la vie publique doit être préservée. » Lorsque la mystérieuse douleur s'empare d'Ivan Ilitch, la maladie devient un désagrément pour sa famille : « sa femme et sa fille surtout, très prises par la saison mondaine, ne comprenaient rien, il le voyait, et elles s'irritaient de le trouver aussi exigeant, aussi triste, comme si cela eût été de sa faute. » Les parties de cartes entre « amis » perdent de leur piquant :

> On termine la partie. Tout le monde est morne et silencieux. Ivan Ilitch se rend compte que c'est lui qui agit ainsi sur eux, mais il ne peut dissiper cette atmosphère lugubre. Ils soupent et le quittent. Ivan Ilitch reste seul avec le sentiment très net que sa vie est flétrie et qu'il empoisonne l'existence des autres et que le venin pénètre de plus en plus profondément en son être.

En même temps, dans la vie quotidienne la mort n'a rien de menaçant tant qu'elle frappe le on, autrement dit, explique Heidegger, « ce n'est chaque fois justement pas moi ; car ce on n'est *Personne* ». Telle est l'évidence qui provoque l'incompréhension tellement humaine d'Ivan Ilitch devant ce qu'il lui arrive : il voit qu'il est en train de mourir, mais est hors d'état de le comprendre ; il se met à penser au syllogisme « qu'il avait appris dans le manuel de logique de Kieseweter : Caïus est un homme, les hommes sont mortels, donc Caïus est mortel – ce raisonnement lui paraissait exact s'il s'agissait de Caïus, mais non de sa propre personne. C'était Caïus, un homme en général, et il devait mourir. Mais lui n'est pas Caïus, il n'est pas un homme en général ; il est à part, tout à fait à part des autres êtres... ».

Le cache-cache auquel va se livrer désormais Ivan Ilitch avec sa douleur figure bien ce que Heidegger appelle l'esquive devant l'être vers la mort quotidien en tant qu'elle ne laisse pas l'existence affronter librement cette « possibilité indépassable » qu'est la mort. Le dévalement que suscite l'être vers la mort quotidien est interprété par Tolstoï en terme de mensonge – et celui-ci se manifeste d'abord évidemment comme mensonge des autres à l'égard du mourant – la *tranquillisation* :

> Le principal tourment d'Ivan Ilitch était le mensonge, ce mensonge admis on ne sait pas pourquoi par tous, qu'il n'était que malade et non pas mourant et qu'il n'avait qu'à rester calme et se soigner pour que tout s'arrangeât. Tandis qu'il savait bien que, quoi qu'on fît, on n'aboutirait qu'à des souffrances encore plus terribles et à la mort. [...] Ce mensonge qui rabaissait l'acte formidable et solennel de sa mort au niveau de leurs visites, de leurs rideaux, de leurs dîners, était atrocement pénible à Ivan Ilitch.

Ce que ne voit pourtant pas Ivan Ilitch, c'est qu'en parlant de sa mort comme « d'un acte formidable et solennel », c'est lui d'abord qui se ment à lui-même par impossibilité de se tourner vers sa mort propre. Dans les derniers chapitres de son récit, Tolstoï décrit avec une force poétique toute en ellipse le combat proprement agonique entre l'être vers la fin quotidien (en dévalement) et l'être propre vers la mort. Pour le romancier russe, ce combat n'est autre que celui de la justification de l'existence, au point d'imaginer ce dialogue entre l'âme d'Ivan Ilitch (le soi) et Ivan Ilitch (le on) :

> – De quoi as-tu besoin ?
> – Ne pas souffrir. Vivre !
> – Vivre ? Comment vivre ?
> – Oui, vivre comme je vivais avant : agréablement, facilement.
> – Comment vivais-tu agréablement et facilement ?, demanda la voix de l'âme.

Élevé sous la coupe du on, Ivan Ilitch est hors d'état de *mettre en question* son existence : « Peut-être que je n'ai pas vécu comme j'aurais dû ?, songeait-il. Cela ne se peut, puisque j'ai toujours fait ce qu'il fallait. » Tolstoï va jusqu'à écrire que c'est cet être impropre du *on meurt* qui empêche Ivan Ilitch d'entrer dans sa mort :

> Il sentait que ses tourments provenaient de ce qu'on le poussait dans ce trou noir, mais plus encore de ce qu'il ne parvenait pas à y entrer. Et ce qui l'empêchait d'entrer, c'était le sentiment que sa vie avait été bonne. C'était cette justification de son existence qui le retenait et l'empêchait d'aller de l'avant et le tourmentait plus que tout le reste.

C'est une force inconnue venant frapper une ultime fois notre héros qui le fait « culbuter dans le trou », c'est-à-dire entrer dans la mort : « Il ressentit ce qu'il avait naguère éprouvé en wagon, lorsqu'on s'imagine qu'on avance tandis qu'on recule et que brusquement on reconnaît la vraie direction. » La lumière qui saisit alors Ivan Ilitch lui permet de découvrir qu'une fois tourné en propre vers la mort, celle-ci est... introuvable : « Et la mort ? Où est-elle ? Il chercha sa terreur accoutumée et ne la trouva plus. Où est-elle ? Quelle mort ? Il n'avait plus peur, parce que la mort aussi

n'était plus. Au lieu de la mort, il voyait la lumière. » Cette lumière qui est aussi celle de l'angoisse permet de voir à quel point la mort est bien l'impossibilité par excellence – la possibilité indépassable.

Quelques années après avoir écrit *La Mort d'Ivan Ilitch*, Tolstoï, dont Chestov a dit qu'il fait partie de ces hommes d'exception à qui fut octroyé de « comprendre le langage énigmatique de la mort », note dans son *Journal* à la date du 27 janvier 1890 :

> Sur la mort ceci, qu'il ne faut jamais oublier que la vie est une mort continue. Et dire que je ne cesse pas de mourir, c'est tout comme de dire – je vis. – La conscience d'une mort continue est utile pour la raison qu'on ne peut avoir cette conscience sans la conscience de la vie. Cette conscience appelle à la nécessité d'employer à bon escient sa mourante vie.

C'est chez lui un thème récurrent : c'est l'être vers la mort qui rend possible la factivité même de l'existence humaine dans sa liberté : le choix d'une vie. Le fait que dans la pensée russe en général et chez Tolstoï en particulier cette factivité s'entende comme *volonté de Dieu* est une autre question, qui a forcément dû aussi arrêter Heidegger.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – L. Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch*, dans *Souvenirs et récits*, trad. S. Luneau, P. Pascal, C. Aucouturier, B. de Schlœzer, E. Beaux, J. Fontenoy, B. Parain, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

Bibliographie – L. Chestov, *Les Révélations de la mort / Dostoïevsky – Tolstoï*, préface et trad. de B. de Schlœzer, Paris, Plon, 1923.

→ Chestov. Dostoïevski. Gorki. Mort. On. Russie.

Tonalités fondamentales

« Tonalité fondamentale » traduit *Grundstimmung*, qui vient remplacer dans les œuvres postérieures à *Être et temps* le néologisme *Grundbefindlichkeit* qualifiant l'angoisse (§ 40), néologisme renvoyant trop à la réflexivité du se sentir, *sich befinden*, et gardant encore une connotation subjective. Or une tonalité fondamentale n'est pas un sentiment *(Gefühl)* subjectif et fugace relevant de la seule psychologie : pas plus que l'angoisse ne se confond avec une anxiété passagère, l'ennui profond ne se ramène à la neurasthénie, et la retenue à l'inhibition. Antérieure à la division qui oppose

le sujet et l'objet, une tonalité fondamentale ouvre d'emblée le monde en son entier et le domaine à l'intérieur duquel le subjectif se distinguera de l'objectif. Un renversement complet de notre conception habituelle de l'homme comme animal rationnel est ici exigé : comme être-au-monde, le *Dasein* est toujours accordé *(gestimmt)* à une tonalité qui le traverse *(durchstimmen)* de part en part à la manière musicale d'une mélodie, même lorsqu'il s'agit d'une tonalité désaccordée *(Verstimmung)*, et même lorsqu'il s'agit de l'atonie *(Ungestimmtheit)* née de la monotonie des jours ordinaires. Donnant à entendre la voix *(Stimme)* de l'être et donnant le ton *(bestimmen)* à une manière d'être qui en reçoit l'unité d'un style, une tonalité fondamentale est présupposée par la pensée comme par l'action. Si elle ne cesse d'être présente en sourdine comme une musique de fond, le plus souvent nous faisons la sourde oreille : nos représentations théoriques et la multiplicité assourdissante de nos occupations l'endorment sans jamais la faire disparaître. La maintenir en éveil ne signifie pas en *prendre conscience*, ce qui ne pourrait que l'altérer ou la détruire en la transformant en un objet représenté et tenu à distance : il convient bien davantage de la *laisser-être* sans lui résister, sans chercher à la fuir dans l'agitation ou en l'interprétant à la lumière des théories constituées.

Dans la mesure où il existe, non pas une, mais plusieurs tonalités fondamentales, la question se pose de savoir laquelle est aujourd'hui à éveiller. Après *Être et temps* et à la lumière de l'histoire de l'être, il apparaît mieux à quel point une tonalité fondamentale est liée à une époque de l'histoire et à une compréhension déterminée de ce qu'être signifie, compréhension qui fait époque et fonde une époque. L'étonnement fut la tonalité fondamentale ayant porté la philosophie grecque : saisi par la soudaine étrangeté du familier, l'homme fut frappé par la merveille des merveilles, que l'étant soit. Mais la vertigineuse accumulation des connaissances et la certitude propre à l'homme moderne ayant traversé le doute nous ont fait une situation autre. La philosophie finissante ayant épuisé les possibilités dont elle était porteuse a désormais à affronter un ennui qu'analyse Heidegger en 1929-1930 dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*. En lui semble se reconnaître le désarroi d'un monde déserté des anciens dieux, qu'il serait vain de chercher à faire artificiellement revivre : aussi sa lecture de Hölderlin conduit-elle Heidegger à méditer dans son cours de 1934 consacré à « La Germanie », cette tonalité fondamentale qu'est le deuil

sacré : renonçant à invoquer les dieux d'autrefois, il ne relève pas plus du christianisme que du paganisme sans pouvoir être confondu avec l'athéisme, et prépare une nouvelle disponibilité pour le divin. Toute la question devient celle de savoir quelle peut être la tonalité fondamentale favorisant le passage à un autre commencement, et la venue du « dernier dieu ». Les *Apports à la philosophie* rédigés en 1936-1938 montrent alors la manière balancée dont, entre les deux tonalités directrices que sont l'effroi et la pudeur, peut poindre la tonalité fondamentale de la retenue, une retenue approchant le secret que demeure pour nous, par-delà toute ontologie, la pensée de l'*Ereignis* (voir aussi GA 45, § 1). Effroi, retenue et pudeur ne parviennent toutefois à nommer qu'approximativement une tonalité fondamentale dont l'étrange richesse ne peut être désignée par un seul terme ni capturée par un concept.

Florence Nicolas.

→ Affect. Angoisse. Ennui. Joie. Mélodie. Pudeur. Retenue. *Stimmung*.

Topologie (de l'Estre)

L'expression *die Topologie des Seyns* – « la topologie de l'Estre » – apparaît à la double page 22-23 de la sorte de livre d'heures poétique du penseur que constitue le mince fascicule intitulé : *Aus der Erfahrung des Denkens* (*L'Expérience de la pensée*, dans *Questions iii*). Au fil de ces notations poétiques écrites *À l'expérience de penser*, au rythme des saisons de l'année 1947, sous l'indication de saison estivale : « Lorsque depuis les pentes de la vallée haute, où les troupeaux avancent lentement, leurs cloches tintent et tintent... » –, figurent en bonne page les quatre versets suivants :

Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt.
Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes.
Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns.
Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.

Dans ce contexte décisif, où chaque mot prend son poids propre, l'expression (rare, et même proprement singulière) de *die Topologie des Seyns* doit prendre tout son sens, lentement médité. Tentons d'en traduire quelque chose :

Le caractère de diction poétique du penser est encore voilé.
Où il se montre, il équivaut, et pour longtemps, à l'Utopie d'un entendement à demi poétique.
Mais le dire poétique qui pense est dans la vérité la Topologie de l'Estre.
Laquelle dit à celui-ci la localité de son aître.

Le contexte, de très haute densité, concerne manifestement l'intime proximité entre *Dichten* et *Denken* : entre le dire du poète et le penser du penseur. Où le dire du poète – *das Dichten* – et son activité – *die Dichtung* – est aussi un montrer. De même que le penser du penseur est à sa manière propre un montrer, une *Aufweisung* : une manière de « faire signe » et de « donner à voir ». Il s'agit donc ici du « caractère de diction du penser » où s'ajointe l'intimité de *Dichten* et *Denken*. Là où ce caractère, « encore voilé », ne fait jamais que « se montrer », il ne vaut encore, « et pour longtemps », que pour « l'Utopie d'un entendement à demi poétique ». À cette longue *Utopie* (à cette « absence de lieu » ou « atopie » de ce qui « n'a lieu nulle part »), succède en vérité, dans le dire poétique pensant, la *Topologie* de l'Estre. Dont la fonction est incontinent précisée, quoique de façon laconique : « Elle dit à celui-ci » – à l'Estre (!) – « la localité de son aître ». L'on ne saurait mieux dire en moins de mots que le « dire conjoint des poètes et des penseurs » est ici cela même qui, dans la mouvance de l'histoire de l'Être, et à même l'aître du langage (lequel est « la maison de l'Être »), accueille l'Estre lui-même en lui disant la « localité de son aître » : en lui ouvrant le temps et lieu de son séjour. En cela consiste, en un parler qui serait encore grec, la *Topo-logie* de l'Estre – où s'entendent bien le « lieu » et le « recueil » : « *topos* et *logos* » étroitement noués.

L'extrême rareté (il semble bien s'agir d'un *hapax*) de l'expression même « Topologie de l'Estre » (encore qu'il y soit bien, çà et là, fait référence, ainsi dans *Gedachtes* (GA 81, 305) comme à l'un des hauts lieux sur le chemin de Heidegger) n'en amoindrit nullement la portée, tout au contraire. Et la liaison y est bien nouée avec la thématique du *topos*, du lieu, de la « localité de l'Être » – *die Ortschaft des Seins* –, c'est-à-dire aussi de la « Contrée de l'Être » – *die Gegend des Seins* –, ainsi que de l'« aître de l'Estre » – *das Wesen des Seyns* – donc aussi de l'« aîtrée de l'Estre » – *die Wesung des Seyns* – qui gît au cœur de la pensée des *Compléments à la philosophie* et des Traités impubliés, où s'articule toute la pensée de l'*Ereignis*. La puissante thématique du « chemin de penser », celle des chemins – *Holz-* et *Feldwege*, et aussi *Wegmarken* – à parcourir dans la pensée, à même l'aître du langage et la localité de l'Être – sont bien plus

qu'une métaphore. Topologie de l'Estre, l'œuvre même de penser s'y présente comme *Er-örterung* : comme une « découverte de lieux », comme une « reconnaissance des lieux » de la Contrée de l'Être. Toute la pensée de l'Être et de l'Estre comme *Ereignis* (depuis *Être et temps* y compris), tout le chemin de penser de Heidegger, avec toutes ses inflexions méthodiques et la complexité de la *Kehre*, du « Tournant » par lequel le « chemin d'*Être et temps* » vient s'inscrire, en un mouvement d'invagination topologique, jusque dans l'aître de l'Estre, dans la « mouvementation » contournée de l'*Ereignis* –, tout cela pourrait bien devoir s'inscrire dans une Topologie de l'Estre. Laquelle – ne dût-elle y avoir été appelée pas son nom qu'une seule fois – nommerait bel et bien l'ensemble de l'aventure de la pensée, et en particulier l'ensemble de la tâche de reconnaissance de l'« affaire de la pensée », que l'œuvre de penser de Heidegger a eu à cœur d'inaugurer, sans prétendre pouvoir l'accomplir. En cela même *Wege, nicht Werke* – « Chemins, et non point œuvres » (selon la dédicace manuscrite de la première page du premier volume de l'édition intégrale). Toute la thématique des « fonds et soubassements », des « gisements au fond », des « principes de fond » et des « fonds initiaux », des « structures de sédimentation » d'une traditionalité ouverte à sa propre « dé-struction », toute cette thématique omniprésente, mais aussi celles de la « dimensionnalité » du temps, celles de la « constitution onto-théo-logique » de la métaphysique et de la « différence ontologique », celles des « mouvements tournants » de la *Kehre*, des tours et détours, et des retournements, des mutations et métamorphoses survenant dans l'histoire de l'Être et dans la mouvementation de l'Être comme *Ereignis* (toute une tropologie de l'*Ereignis*, en un sens) –, seraient également à interroger dans la perspective de la topologie de l'Estre. Dans cette perspective, s'il est vrai que, selon l'adage de la *Lettre sur l'humanisme*, « le langage est ainsi le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel » (GA 9, 364), toute la pensée de Heidegger peut apparaître comme une impressionnante initiation à l'immémoriale Topologie de l'Estre que constitue, dans l'aître du langage, et au rythme même de l'aîtrée de l'Estre, l'ensemble de ce qui se dit « en toute langue » (GA 12, 253) – et que vient relever le Dit des poètes et des penseurs. À cette interprétation topologique de Heidegger, des essais tels que *Gelassenheit*, *Zur Seinsfrage*, *Zur Sache des Denkens*, tous les *Essais et conférences*, *Acheminement à la parole* ou la *Lettre sur*

l'humanisme, etc., ne manquent pas d'apporter quelques pièces maîtresses particulièrement explicites.

Il n'est pas étonnant qu'une pensée du lieu *(Ort)*, de l'espace *(Raum)* et de la « Contrée *[Gegend, Gegnet]* » gise au cœur d'une pensée ainsi puissamment requise par l'appel d'une Topologie de l'Estre. Et cela dès l'analytique existentiale de la « spatialité de l'être-le-là », dans *Être et temps* (§ 22-24), ou l'analyse de l'angoisse devant la « Contrée pure et simple *[Gegend überhaupt]* » (*ÊT*, 186) ; mais aussi dans une série d'essais, tels *L'Art et l'Espace*, les *Remarques sur Art – Plastique – Espace*, tels *Bâtir habiter penser*, *« ... l'homme habite en poète... »*, dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, ou dans la conférence d'Athènes de 1967 : *La Provenance de l'art et la Détermination de la tonalité du penser*. Ces considérations sur la manière dont seule l'ouverture d'un lieu peut jamais « donner lieu » au déploiement d'un espace où vient à avoir lieu un monde à la lumière d'une contrée – constituent manifestement autant de parties intégrantes de la Topologie de l'Estre, sans doute apparentée à l'« Architectonique du ciel » dont parle Hölderlin (voir *« ...l'homme habite en poète... »*, dans les *Essais et conférences*, p. 243 ; GA 7, 206). Il y a par ailleurs un puissant indice de ce que le penseur a lui-même expressément accordé au mot même « topologie » (même s'il en a usé avec une étrange parcimonie) une extrême et décisive importance. Cet indice réside dans la distinction suggestive qu'il introduit, dans l'échange avec Ernst Jünger à propos de la « ligne du méridien zéro » du nihilisme, entre une « *topographie* du nihilisme » (dont il reconnaît le mérite à Jünger) et la « *topologie* du nihilisme », dont il se réserve quant à lui d'effectuer l'endurante reconnaissance. – Ce que l'on voit à l'œuvre dans ce texte (GA 9, 412 ; *Questions i*, p. 234), à propos de la détermination de l'aître du nihilisme, c'est bien expressément un mode de penser topologique – et qui ressortit, bel et bien, à la Topologie de l'Estre.

Gérard Guest.

→ Aître. Aîtrée de l'Estre. Chemin. Contrée. Espace. *Ereignis*. Jünger (E.). *Kehre*. Nihilisme. Poésie. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Totalitarisme

Même s'il n'est fait aucune mention dans les écrits de Heidegger du *totalitarisme* ni de l'adjectif *totalitaire* – ce qui ne doit pas nous laisser indifférents –, force est de constater que Heidegger est le penseur qui n'a cessé de s'expliquer avec le phénomène totalitaire – avec d'autant plus d'insistance peut-être qu'il en a fait lui-même l'épreuve en direct. Cette explication doit constituer pour nous un instrument indispensable pour correspondre enfin au temps que nous vivons.

Si « totalitaire » donc apparaît d'abord, au XXe siècle, en un sens non politique (« Qui rend ou tente de rendre compte de la totalité des éléments d'un phénomène, qui englobe ou tente d'englober la totalité des éléments d'un ensemble », écrit le *Trésor de la langue française*), « totalitarisme », qui, lui, apparaît pour qualifier bolchevisme et nazisme, va en imprégner le sens en le politisant définitivement. Cet angle d'attaque politique qui sera par excellence celui de Hannah Arendt n'est pas celui de Heidegger, et sans doute est-ce pourquoi Heidegger n'emploie pas ce terme, trop marqué sur un plan politique au sens lui aussi trop habituel.

Heidegger se place d'emblée en amont sur le plan de la totalité de l'étant : comment, demande-t-il (GA 69, 218), « l'étant en entier, devient-il, avec l'étantité en tant que règne de l'efficience, ''totalité'' ? ». Le règne du total a donc part à celui de l'efficience et au déploiement de la puissance qui en résulte en tant que phénomène nécessairement *total* (déploiement dont les « guerres mondiales » sont un des visages, ainsi que l'analyse Heidegger à plusieurs reprises : « Dépassement de la métaphysique » § 26, *Essais et conférences* et GA 69, 209 s.).

Heidegger vient à cette pensée de la totalité notamment par Ernst Jünger, auteur de *La Mobilisation totale*, de *L'État universel* et du *Travailleur* auxquels il consacrera un séminaire privé. Jünger emploie *total* et *Totalität* pour qualifier la mobilisation des peuples par leurs États en 1914. Le dialogue avec Jünger retentit à nouveau en 1954, avec *Le Passage de la ligne*. Entre-temps, il y a, source de beaucoup de confusions qui à leur tour en appellent à beaucoup de travail pour y voir clair, les écrits politiques qui visent obstinément à résister au phénomène totalitaire, c'est-à-dire à la totalisation et à l'uniformisation de l'étant quel qu'il soit. En 1936, avec les cours et séminaires sur Nietzsche, Heidegger poursuit sa méditation dont il sait désormais qu'elle sera peut-être très longue et qui passe par la Technique – le *Gestell*, l'Arraisonnement ou le Dispositif – comme destin de l'être. La « disponibilité à être mobilisé », que diagnostique Jünger dans

La Mobilisation totale ressortit, d'après Heidegger, au fonds réquisitionnable à tout instant que constitue en totalité ce qui est. L'embrigadement est total sur tous les plans et à tous les niveaux.

Au cœur de la pensée de Heidegger il y a le nihilisme – tel que Heidegger va le dégager de ses cours et séminaires sur Nietzsche. Le nihilisme règne quand il n'y a plus rien d'autre que l'étant – obnubilation de l'étant par oubli de l'être, le destin même de l'être consistant en cet oubli. Le totalitarisme au sens politique, l'« État totalitaire contrôlant toute la vie sociale par l'intégration de tous les individus en son sein » (Fr. Furet, *Le Passé d'une illusion*, p. 191) et qui du totalitarisme est la figure la plus immédiate, n'est que la conséquence du déploiement de l'oubli de l'être. Cela doit pouvoir aider à comprendre la remarque de l'*Introduction à la métaphysique* sur la « grandeur » du nazisme consistant dans la rencontre (terrifiante) de la technique dans sa dimension planétaire et de l'homme des temps modernes. Il s'agit d'une « exploitation organisée » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 127), d'une « organisation totale » (GA 69, 83) ou d'une gestion absolue de tout ce qui est, homme compris, jusqu'à sa pensée, son comportement, sa santé, son hérédité même – pour obtenir une « normalité » synonyme de disponibilité absolue. « C'est avec le nihilisme, écrit Heidegger en 1940, que se lève la domination du ''total'' » (*Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 26) – et il précise en marge de son manuscrit : « à entendre ici de manière idéologique. » La référence à la vision du monde nazie est ici aussi explicite que dans les *Apports à la philosophie* où est dénoncée la « vision du monde ''totale'' » (GA 65, 40). À ce stade toutefois, en tant que gestion organisée de tout, le totalitarisme n'est plus seulement présent au travers des figures conjointes du nazisme ou du bolchevisme, mais aussi et surtout, car ceci nous regarde directement, au travers de la figure de la « démocratie » planétaire (*Écrits politiques*, p. 257, 258) dans laquelle il faut discerner le nihilisme et ce qu'il a de « totalitaire » en un sens qui n'est donc plus spécifiquement politique.

Malgré les apparences – celles-ci étant au fondement de notre cécité –, l'empreinte du politique est moins réelle dans la démocratie planétaire que dans les deux figures du totalitarisme. La démocratie planétaire est tout autant qu'elles, sinon davantage – comme s'il n'y avait, fondamentalement, aucune solution de continuité, mais bien au contraire progression de l'efficacité – au service du Dispositif technique. « C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire

correspondre en général un système politique à l'âge technique et quel système ce pourrait être. Je ne sais pas de réponse à cette question. Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie », dira Heidegger au *Spiegel* (*Écrits politiques*, p. 257).

Au passage, on remarquera qu'un écrivain, poète, cinéaste, comme Pasolini, dont le cheminement passe plutôt par Marx et Gramsci que par Heidegger – auquel il ne paraît pas avoir eu encore accès dans les années 1970 –, s'approche, bien plus lucidement que d'autres à la même époque, du même phénomène qu'il n'hésite pas à appeler totalisant, totalitaire – voire fasciste. Dans les *Écrits corsaires* (1973-1975), par exemple, Pasolini décrit l'Italie et le reste du monde comme soumis à un « nouveau Pouvoir encore sans visage » :

> Avec leur gesticulation d'automates et leurs sourires, les démocrates-chrétiens au pouvoir occupent le vide. Le pouvoir réel procède sans eux ; et ils n'ont plus entre les mains que quelques gadgets inutiles qui ne rendent réel rien d'autre d'eux que leurs funestes vestes croisées.

Ce nouveau pouvoir, qui n'est donc plus politique au sens strict, soumet les peuples, les classes, les générations (en particulier la jeunesse), à « sa frénésie, pour ainsi dire cosmique, de réaliser à fond le ''Développement'' : produire et consommer ». Plus : parce que ce pouvoir s'insinue et s'impose dans les comportements, les gestes, les allures, les paroles, etc., jusqu'à rendre tous les individus identiques, tout en les tenant dans l'illusion qu'ils sont différents et libres, il est « fasciste ». Pasolini ne discerne en effet quant au fond aucune solution de continuité entre le fascisme historique et la démocratie-chrétienne, plutôt au contraire une radicalisation : « Il s'agit d'un nivellement répressif obtenu à travers l'imposition de l'hédonisme et de la *joie de vivre*. » Appuyé à cette « idéologie » de la consommation ou de la jouissance il y a donc ce nouveau pouvoir : « pragmatique à l'américaine, sa finalité est la réorganisation et le nivellement brutalement totalitaire du monde », « pire que totalitaire, parce que violemment totalisant ». Pasolini ajoute que nous sommes ici en train de vivre une « mutation anthropologique », au contact des « valeurs encore implicites de la nouvelle culture de la civilisation de la consommation, c'est-à-dire du nouveau et du plus répressif totalitarisme jamais vu à ce jour... ». Si « l'esprit de consommation n'est qu'une nouvelle forme totalitaire, [c'est] parce qu'il totalise tout, parce qu'il aliène jusqu'à l'extrême limite de la dégradation anthropologique, ou jusqu'au génocide culturel (Marx) – et

c'est pourquoi sa permissivité est fausse : elle masque la pire répression jamais exercée par un pouvoir sur la masse des citoyens ».

Dans le même horizon, celui de l'empire (ou de l'emprise) du Dispositif – au nom de la *joie de vivre* –, rappelons-nous la conclusion du *Dernier jour d'un condamné* de Victor Hugo décrivant avec enthousiasme un temps qui s'avère être le nôtre (« On regardera le crime comme une maladie, et cette maladie aura ses médecins qui remplaceront vos juges, ses hôpitaux qui remplaceront vos bagnes. La liberté et la santé se ressembleront ») ou les travaux de Michel Foucault sur la biopolitique, et la synthèse de Hannah Arendt qui, dans *Le Système totalitaire*, paraît bien, à son tour, percevoir la nature non essentiellement politique du totalitarisme :

> Le totalitarisme semble n'être que la dernière étape d'un processus en vertu duquel la science [est devenue] une idole qui guérira magiquement les maux de l'existence et transformera la nature de l'homme [p. 72].

À la base de ce processus, écrit Heidegger, « aucune véritable mise en question du monde technique, parce qu'il y a encore derrière tout cela, selon moi, l'idée que la technique est dans son aître quelque chose que l'homme a en main. À mon avis cela n'est pas possible. La technique dans son aître est quelque chose que l'homme ne maîtrise pas » (*Écrits politiques*, p. 257). Dans un entretien publié en octobre 1969 dans *L'Express* (n° 954, p. 158), Heidegger déclare ainsi : « J'ai écrit [...] que le totalitarisme n'était pas une simple forme de gouvernement, mais bien plus la conséquence de cette domination effrénée de la technique. » Et dans *Chemins qui ne mènent nulle part* :

> Dans l'impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement, le subjectivisme de l'homme atteint son point culminant, à partir duquel il entrera dans le nivellement de l'uniformité organisée pour s'y installer à demeure ; car cette uniformité est l'instrument le plus sûr de l'empire complet, parce que technique, sur la terre. La liberté moderne de la subjectivité se fond complètement dans l'objectivité lui correspondant. L'homme ne saurait quitter ce destin de l'aître moderne, ou bien le suspendre par une sentence souveraine [p. 144 ; GA 5, 111].

Parlant du totalitarisme, nous nous trouvons, conduits devant le nihilisme ou l'oubli de l'être, à devoir penser l'aître de la technique. Or, constate Heidegger, « nous n'avons encore aucun chemin qui corresponde à l'aître de la technique » (*Écrits politiques*, p. 258).

Peut-être alors faut-il ici remonter du totalitarisme et du concept de totalité à la notion d'entièreté, ou encore discerner la véritable dérive qui va

de l'universel comme ce qui est « tourné tout entier (d'un seul élan) vers » (A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*) à l'uniformité totalitaire, laquelle se présente aujourd'hui à nous comme la négation de l'universel. Le totalitarisme doit ainsi paraître comme ce qui empêche le monde de se constituer et c'est à ce titre qu'il est la figure de l'immonde.

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – H. Arendt, *Le Système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1972. – A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1985. – Fr. Furet, *Le Passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont - Calmann-Lévy, 1995. – V. Hugo, *Le Dernier Jour d'un condamné*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000. – E. Jünger, *La Mobilisation totale*, trad. M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990. – P. P. Pasolini, *Écrits corsaires*, trad. Ph. Guilhon, Paris, Flammarion, 1976.

Bibliographie – F. Fédier, *Totalitarismo e nichilismo*, a cura di Maurizio Borghi, Côme - Pavie, Ibis, 2003 (seule la dernière conférence intitulée : « La beauté sauvera le monde » a paru en français dans : *L'Art en liberté*, Paris, Pocket, coll. « Agora », p. 311-333).

→ Brutalité. Communisme. Consommation. Démocratie. Guerre. Jünger (E.). Lénine. Nihilisme. Organisation. SS. Vision du monde.

Towarnicki, Frédéric de (1920-2008)

La scène se passe en 1945 au Coq d'or, rue Malebranche, un restaurant russe du Quartier Latin disparu depuis longtemps. À une table, Jean Beaufret est en train de dîner avec des amis et le centre de leur conversation est Heidegger. Tout d'un coup, un grand jeune homme assis à une table voisine se lève, quitte ses convives et s'approche du petit groupe en disant sur un ton quelque peu exalté : « J'entends que vous parlez de Heidegger. Eh bien ! Je tiens à vous le dire : les meilleures études qu'on lui ait consacrées sont les articles de Jean Beaufret dans la revue *Confluences* ! » Surpris, un peu gêné, Beaufret se voit dans l'obligation de répondre : « C'est moi... » C'est ainsi que J. Beaufret et Frédéric (il s'appelait alors Alfred) de Towarnicki ont fait connaissance. Ce dernier a raconté, dans un

livre de souvenirs merveilleusement clair et vivant, comment les circonstances de la fin de la guerre avaient fait de lui un « messager de la Forêt-Noire » à un moment où le nom de Heidegger suscitait pour la première fois en France une grande curiosité. Lui, soldat de l'armée Rhin et Danube, avait eu, dès 1945, l'idée de retrouver Heidegger au milieu du désastre allemand et était venu lui rendre visite à son domicile de Fribourg. Admiration enthousiaste d'un côté, surprise amusée et sympathique de l'autre, les relations entre Heidegger et Towarnicki furent tout de suite gaies, faciles et chaleureuses et elles le sont restées jusqu'à la mort de Heidegger ; à chaque occasion les retrouvailles étaient une fête. À un moment crucial il fait le va-et-vient entre Fribourg et Saint-Germain-des-Prés. À Fribourg, Towarnicki ne perd pas son temps : il rencontre des gens, les interroge, glane des renseignements, il amasse livres et documents et devient vite l'homme sans doute le mieux renseigné de France sur un personnage « mythique » dont on lisait alors tant bien que mal les livres sans bien toujours savoir s'il était encore vivant ni où il se trouvait (au Coq d'or, il a répété ce qu'il tenait de Heidegger lui-même). C'est, par exemple, grâce à lui, que J. Beaufret va disposer d'un exemplaire du *Discours de rectorat* rapporté de Fribourg, texte voué à rester introuvable pendant encore pas mal d'années. Le premier et principal mérite de Towarnicki, à un moment où se mettent à circuler des rumeurs incontrôlables, est de donner au public français des éclaircissements précis et puisés à la source sur la période hitlérienne et notamment sur le rectorat de Heidegger et ses relations avec Husserl. Son article « Visite à Martin Heidegger », paru dans *Les Temps modernes* (n° 4) en janvier 1946, a fait date. Il ne disait pas tout mais ce qu'il en disait permettait de comprendre l'essentiel. Pour beaucoup cet article (que Merleau-Ponty lui demanda cependant d'abréger) a déblayé la voie menant vers Heidegger.

Par la suite, Towarnicki entre en relations avec Ernst Jünger dont il traduit le *Second Journal parisien* (Julliard, Paris, 1953) et dont il s'attire également l'estime et l'amitié. En tant que journaliste, Towarnicki, toujours intrépide, sincère et généreux, aura à cœur de défendre des années durant dans la presse Heidegger et Jünger avec toutes les ressources de talent et de combativité qui le caractérisent. Finalement il leur consacra des livres dont la valeur de témoignage, bien faite pour gagner l'intérêt d'un large public, les situe au-delà et au-dessus de toute littérature de vulgarisation. C'est la parole de quelqu'un qui a vraiment connu Heidegger.

François Vezin.

Ouvrages cités – E. Jünger, *Journal*, t. II, trad. H. Plard, Fr. de Towarnicki, Paris, Julliard, 1953. – Fr. de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps modernes*, n° 4, 1946.

Bibliographie – Fr. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1993 ; *Ernst Jünger. Récits d'un passeur de siècle*, Paris, Éd. du Rocher, 2000 ; *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*, Paris, Rivages poche, 2002[2] ; *Les Aventures de Harry Dickson*, scénario pour un film (non réalisé) par Alain Resnais, Nantes, Capricci, 2007 ; *Coplas sous l'occupation (1939-1945)*, avant-propos de G. Walter, Colomars, Ed. Mellis, 2008.

→ Beaufret. Sartre.

Tradition

Le rapport de Heidegger à la tradition est si original *(ur-sprünglich)* que tradition et révolution chez lui ne sont pas opposées, mais complémentaires. Encore faut-il s'entendre sur le sens neuf qu'il confère à ces deux mots. Henri Crétella précise le mouvement de révolution chez Heidegger :

> La révolution est un renouvellement opéré par voie – non de « progrès » mais, au contraire, de *retrait* : il s'agit d'effectuer une remontée vers l'origine – qui s'avère toujours plus haut située qu'on ne saurait l'imaginer. [...] Le mouvement révolutionnaire nous fait *sortir*, en effet, de l'ensemble de la conception de l'histoire qui l'a précédée... Le mouvement de révolution n'est pas seulement dirigé vers l'extérieur mais débouche dans ce qui est antérieur : il est donc bien « un recul vers l'avant » – un engagement, autrement dit, dans le commencement [*L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, p. 131 s.].

Heidegger écrit ainsi (GA 6.2, 22 ; *Nietzsche II*, p. 27) : « Le commencement est tra-dition » : lorsqu'il est *An-fang*, saisie de l'initial, le commencement devient tra-dition au sens littéral de ce qui ne cesse de *donner* à neuf *à travers* le temps. En allemand, le mot n'est pas moins riche :

> La tradition *[Überlieferung]* est proprement ce que dit son nom : une manière de livrer, de délivrer *[Liefern]*, au sens du latin *liberare*, de la libération. En tant qu'elle libère, la tradition dégage et met en lumière les trésors cachés que recueille le passé qui ne cesse pas d'être *[das Gewesene]*, même si cette lumière est celle d'une aurore encore hésitante [GA 10, 153 ; *Le Principe de raison*, p. 222].

Parce qu'elle est une telle libération, la tradition ainsi entendue « a la force de sélectionner ce qui demeure et de l'offrir au futur sous une forme qui peut être chaque fois neuve » (lettre à Elfride du 4 mai 1950). La tradition est alors moins un rapport au passé qu'à ce qui, dans le passé ne cesse d'être initial *(anfänglich)*, c'est-à-dire riche d'initiatives chaque fois neuves pour l'avenir – la tradition est « un retour aux possibilités du Dasein qui sont celles de son être-été » (*ÊT*, 385). C'est pourquoi cette entente révolutionnaire de la tradition n'est pas accessible à une histoire *(die Historie)* qui s'occupe d'expliquer l'enchaînement causal de ce qui a eu lieu dans le passé, mais à une histoire *(die Geschichte)* qui, à partir de son regard lancé vers l'à-venir, chaque fois désobstrue ce qui a été en ne cessant pas d'être pour le faire advenir à neuf. Dans le cours sur *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Heidegger dit de la tradition qu'elle « n'est pas un corpus de connaissances ou de bulletins, mais le caractère le plus intime de notre historialité » (GA 38, 117). Cette tradition *(die Überlieferung)* s'oppose donc à une autre tradition *(die Tradition)*, dont Heidegger écrit au § 6 d'*Être et temps* « qu'elle coupe l'historialité du Dasein de ses racines ». *Die Tradition* n'est que la lourde pesanteur d'un passé simplement conservé, auquel les réactionnaires s'accrochent et les progressistes s'opposent sans que rien d'historialement fécond, de part et d'autre, n'en jaillisse jamais. Quant à Heidegger, qui est insituable dans cette alternative historisante et politique, c'est sa manière de « renouer avec la tradition » qui n'est ni « traditionalisme ni reprise des préjugés » (GA 20, 187) qui l'amena à entreprendre dès *Être et temps* une dé-struction de l'histoire de l'ontologie qui consiste dans son « intention *positive* » à « rendre à la tradition sclérosée sa fraîcheur et à décaper les revêtements qu'elle a accumulés avec le temps » (*ÊT*, 22). Cette tâche que Heidegger explicite comme « dé-struction de la tradition » (GA 26, 197) ne fait qu'une avec toute sa pensée dans la perspective du « dépassement de la métaphysique » qui n'est pas un vague surmontement, mais une révolutionnaire appropriation. C'est pourquoi la pensée de Heidegger est inséparable des lectures incessantes qu'il a faites des grands auteurs – lectures, cependant, qui ouvrent des possibilités d'une audace et d'une nouveauté telles qu'elles laissent perplexes les traditionnels historiens de la philosophie. Cette audace n'a pourtant rien d'arbitraire, mais est la conscience lucide d'une *urgence* : à une époque où l'« homme se tient sous

la menace croissante de perdre son humanité », dit Heidegger dans une lettre au Japonais Kojima du 2 septembre 1963 (GA 11, 157), il est temps d'entreprendre une méditation « qui ne peut plus être accomplie par ce que fut jusqu'à présent la philosophie occidentale européenne, mais qui ne le peut pourtant pas non plus sans elle, c'est-à-dire sans que soit conduite sur un chemin approprié la réappropriation à neuf de sa tradition ».

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – P. David (dir.), *L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, Paris, L'Harmattan, 2000.

→ Commencement. Désobstruction. Déstruction. Histoire. Passé. Révolution.

Traduction

L'apport de Heidegger sur le sujet de la traduction n'a pas encore été bien mesuré. La conception courante pose que « traduire », c'est faire passer une « signification » d'un idiome donné (dénommé « langue source ») à un autre idiome (dénommé « langue cible »). Cette conception compromet d'avance tout accès à ce que dit Heidegger.

Disons, pour laisser entrevoir ce dont il retourne ici : loin que la traduction présuppose l'existence de langues diverses, c'est tout au contraire la parole elle-même qui implique *une traduction* comme condition de sa propre possibilité. Il va de soi que le mot « traduction », comme d'ailleurs aussi le mot « parole », ne peuvent plus ici être pris dans leur acception traditionnelle. Lire Heidegger – ne serait-ce que pour s'éviter d'irrémédiables contresens – demande donc que l'on en prenne bel et bien note.

Si Heidegger a appris qu'il y a bien une *traduction* qui travaille au cœur de chaque langue parlée par des êtres humains, c'est qu'il s'est consacré très tôt de manière profondément originale à la tâche d'entendre ce que disent les grands textes de la philosophie et, au premier chef, les textes des philosophes grecs. De les entendre, est-ce à dire de les *traduire* ?

Avant de répondre à cette question, voyons ce que demande l'intention d'entendre quoi que ce soit. Elle implique que nous nous mettions à l'écoute de ce qu'il s'agit d'entendre. Se mettre à l'écoute, c'est se préparer

à entendre. Tout dépend de la manière dont se conçoit cette préparation. Dans la vie quotidienne, nous nous préparons spontanément à accueillir comme *familier* ce que nous allons rencontrer. De sorte que s'attendre à de l'inattendu va au rebours de notre manière d'être habituelle.

N'est-ce pas une pétition de principe déraisonnable – quand il s'agit de traduire les premiers grands textes de la philosophie – que de s'attendre à ce qu'ils disent des choses familières ? Pour être à la hauteur de ce qu'ils demandent de nous, il convient sans doute que nous commencions par *nous traduire devant eux*. Cette locution dit à merveille la nécessité d'une certaine violence – ne serait-ce que la violence qu'il faut que nous exercions pour nous déloger du site de nos habitudes ordinaires. Dans ce mouvement de délocalisation se produit un changement allant à contre-pente du cours naturel des choses. Connaissant la force qui nous pousse à prétendre savoir par avance ce que va nous dire ce qu'il s'agirait d'abord d'écouter, nous devons ainsi faire par avance l'effort de neutraliser cette prétention pourtant toujours renaissante ; car le but à atteindre est d'arriver à recevoir en l'altérant le moins possible ce qui s'adresse à nous. Et si ce que nous avons à accueillir devait s'avérer *inconnu*, il nous faudra veiller à ne pas ramener d'une manière ou d'une autre cet inconnu à quoi que ce soit de connu.

Se traduire devant l'inconnu exige que l'on sache la part irréductible d'inconnaissance dont l'être humain est nativement affecté, et que l'on fasse droit à ce que cette reconnaissance demande de chacun. Tel est le préalable pour se mettre à même d'entendre la traduction qui est à l'œuvre chaque fois qu'il y a parole.

Dans le prodigieux cours du semestre d'hiver 1942-1943 (*Parménide*, GA 54) – soulignons en passant que, parmi les 44 cours que Heidegger a professés à Fribourg de 1919 à 1923, puis à Marbourg de 1923 à 1928, puis de nouveau à Fribourg de 1928 à 1944, il n'y en a sans doute pas un seul qui ne soit un document étonnant d'inventivité et de véritable nouveauté – Heidegger expose d'une manière limpide le bouleversement qu'introduit sa pensée de la traduction.

Voici ce que l'on peut lire :

> L'opinion courante croit que « traduire » *[Übersetzen]*, c'est le passage d'une langue à une autre, d'une langue étrangère à la langue maternelle – ou bien l'inverse. Ce faisant, nous refusons de voir que nous traduisons constamment déjà notre propre langue, la langue maternelle, [en l'amenant] à parler dans une formulation qui soit vraiment la sienne. Traduire, voilà ce que sont au plus profond d'eux-mêmes parler et dire ; mais il faut ici entendre le mot

> « traduire » de manière essentielle, ce qui ne peut en aucune manière être réduit à ceci que le mot à traduire et le mot qui traduit appartiennent à des langues différentes. Dans tout entretien où l'on se parle, même s'il n'a lieu qu'avec soi-même, règne une telle traduction primordiale. Par là, il ne faut pas entendre que l'on change, au sein d'une même langue, une tournure par une autre, en usant de périphrases. Le changement dans le choix des mots est lui-même déjà la conséquence du fait que, pour nous, ce qui est à dire s'est changé et est allé prendre place dans une autre vérité, dans une autre clarté, ou peut-être seulement dans un autre horizon de questionnement. Une traduction de ce genre, où c'est ce qui est à dire qui a d'abord changé de lieu, une telle traduction peut se produire sans que ne change la formulation dans laquelle on s'exprime. Le chant d'un poète, le traité d'un penseur, tous deux ont leur site au sein de leur propre parole, parole irrépétable et unique. Ce chant et ce traité nous forcent à écouter toujours à nouveau cette parole comme si nous l'entendions pour la première fois. Privilège de la primogéniture, ces fruits de la parole nous font chaque fois aller d'un bond jusqu'à une autre rive, une rive nouvelle. Ce que nous appelons « traduire » (la simple translation) n'est jamais que de second rang relativement à ce mouvement où c'est notre manière d'être qui, par ce mouvement, se voit transplantée tout entière dans le domaine d'une vérité devenue elle-même tout autre [p. 17 s.].

Ce que l'allemand nomme *Übersetzung* se dit en français « traduction ». Les deux mots ne disent pas exactement la même chose. Dans notre mot « traduction » parle le thème du verbe latin *ducere*, lequel est le symétrique inverse du verbe *ago* (« pousser »). Le sens premier de *ducere* est donc bien : « tirer », « attirer », « faire aller ». De là, il en vient à dire tout mouvement où il s'agit de *mener*. *Tradux*, remarquent Ernout et Meillet, est le nom du « sarment de vigne qu'on fait passer d'un arbre à un autre ». Ce que nous nommons « traduction », c'est ainsi le passage sans rupture d'une langue à une autre. Il est significatif que dans la pratique courante, « traduire » soit compris comme une recherche de l'*équivalent*. L'implicite est ici que dans la diversité des langues il soit toujours possible de procéder à des sortes d'opérations de change – sans préjudice majeur pour les « utilisateurs », vu que le passage d'une langue à une autre, s'effectuant sur la base d'une « expérience commune », peut avoir lieu dans la continuité. C'est essentiellement sur ce point que divergent les deux mots : « traduction » et *Übersetzung*.

Le radical verbal de *Übersetzen*, *setzen*, dit le fait de « poser » – dans l'acception tout à fait précise de : faire gagner à ce que l'on pose l'assise dans laquelle il va pouvoir se tenir debout tout seul. Donc non pas « poser » entendu comme *déposer*, mais bien comme : installer, placer, dresser, planter. Le préfixe *über*- ajoute la nuance décisive : poser n'a lieu qu'après être passé par-dessus un obstacle.

Selon que l'on pense dans l'esprit de la langue française ou de la langue allemande, la *traduction* s'entend donc soit comme le passage d'une

frontière, soit comme la nécessité de passer, grâce à un saut, par-dessus un obstacle qui, autrement, serait infranchissable. Il ne faut toutefois pas absolutiser cette différence ; comme il a été noté plus haut : l'indice que donne l'usage de notre langue (dans une expression comme : « être traduit devant telle ou telle instance ») signale qu'ici aussi est pressenti ce qui, dans l'autre langue, apparaît en toutes lettres comme l'effort pour surmonter une rupture de continuité. Qu'en est-il donc de cette violence ? Autrement dit : quel obstacle s'agit-il de franchir d'un bond ?

L'originalité de Heidegger, c'est de penser que cet obstacle n'est autre que notre rapport « naturel » à la parole. Dès la deuxième page du dernier livre qu'il a publié *(Acheminement vers la parole)*, il prend soin de consigner :

> Penser à la parole, voilà qui demande que nous soyons à l'écoute de la manière dont parle la parole elle-même, afin d'aller, pour y trouver notre séjour, auprès de la parole, c'est-à-dire dans sa manière à elle de parler, et non dans la nôtre.

Comment parle la parole elle-même ? C'est dans le même livre que se trouve une réponse :

> Assez étonnamment là où, pour quoi que ce soit qui vous concerne, vous attire irrésistiblement, vous met dans la gêne ou dans l'enthousiasme, vous ne trouvez pas le mot qui convient. Alors, dans un tel moment, vous ne pouvez que laisser imprononcé ce que vous cherchiez à dire ; et ce faisant, sans bien y prêter attention, vous passez par des instants où la parole elle-même fait sentir sa présence : elle est venue de très loin vous effleurer fugitivement de son souffle [p. 146 ; GA 12, 151].

La parole *elle-même* parle – ainsi que le dit le cours prononcé pendant le semestre d'été 1941 sous le titre *Concepts fondamentaux* :

> Même là où, en silence, nous agissons ; où sans dire un mot nous décidons, au milieu de l'étant, de quelque chose qui concerne l'étant ; ou bien, sans le nommer explicitement, nous nous comportons par rapport à lui – même là l'être est « dit ». De la même manière, là où, les bras ballants, nous sommes « complètement interdits » – là surtout nous « disons » l'être. L'être est, au cœur de ce qui est dit, ce qui est le plus dit, car ce qui est à dire n'est dicible que dans l'être [GA 51, 63].

Tel est le sens précis de la phrase du texte *La parole d'Anaximandre* :

> L'être parle en effet, dans les modalités les plus diverses et constamment, à travers toute langue [GA 5, 366 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 442].

Heidegger a bien écrit : « à travers toute langue » – et non : à travers toutes les langues. C'est que toutes les langues que parlent les êtres humains

ne sont chaque fois langue que dans la mesure où parle en elles une parole sans voix – qui *se* dit davantage, dit *plus* que tout ce qui est dicible, et sans laquelle rien ne serait jamais *dit*.

Cette parole-là, le poète Marina Zvétaieva en parle, le 6 juillet 1926, dans une lettre à Rainer Maria Rilke :

> Être poète, c'est déjà traduire – de la langue maternelle en une autre langue ; que cette dernière soit le français, ou l'allemand, peu importe. Aucune langue [parlée] n'est la langue maternelle. Être poète, c'est traduire.

Ce que Zvétaieva nomme « langue maternelle » ne doit pas être confondu avec ce que nous nommons habituellement de ce nom. La langue maternelle de Zvétaieva, c'est *la langue mère* – mère de toutes les langues, cette parole qui parle au travers de toute langue, mettant au monde toute humanité.

L'obstacle par-dessus lequel il faut sauter dans la *traduction* n'est autre que notre façon de ne jamais faire autre chose qu'utiliser la langue – au lieu de... lui laisser la parole, ce qui revient à lui laisser dire l'inouï qu'elle ne cesse de dire.

Ainsi, le mot *logos*, qui reçoit couramment comme traduction les mots « raison », ou bien « rapport », ou bien encore « parole », lorsqu'il apparaît chez un grand auteur de l'Antiquité grecque, parle d'une manière qui nous oblige (selon la profonde remarque d'Emmanuel Levinas) à cesser de nous demander ce que *veut dire* ce mot. Une vraie parole ne *veut* pas dire : elle *dit*. Que dit *logos* ? C'est devant cette question que nous avons à nous traduire. Là, nous pouvons apprendre qu'il s'agit pour nous d'entendre comment « parole », « mise en rapport » et « raison » peuvent être dits ensemble d'un seul mot.

Second exemple : *alèthéia* passe pour vouloir dire « vérité ». Or, pour quiconque ayant une élémentaire connaissance du grec, à seulement entendre ce mot à partir de l'*alpha* privatif et du radical qui dit un mouvement presque irrésistible où tout échappe en se retirant à couvert, ce qui est aussitôt flagrant, c'est qu'il parle en disant une dimension d'« ouvert sans retrait ». C'est ainsi que *traduit* en français Jean Beaufret, attentif à dire ce qu'il entend parler venant de l'autre rive.

François Fédier.

Ouvrage cité – A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1985.

→ *Alèthéia*. Langue latine. Langue maternelle. *Logos*. Silence. *Sprache*.

Trakl, Georg (1887-1914)

Georg Trakl est sans doute, plus que Rainer Maria Rilke, Stefan George ou Paul Celan, le poète allemand contemporain dont Heidegger se sent le plus proche. Il relate toujours avec émotion sa première découverte de l'œuvre du poète, ainsi lorsqu'il fait part à Arendt, le 15 décembre 1952, de sa joie d'avoir fait la connaissance deux mois plus tôt de Ludwig von Ficker, l'éditeur et l'ami de Trakl :

> Ce fut une belle rencontre. Cela m'a ramené à l'année 1912 quand, étudiant, je lisais le *Brenner* dans la salle de lecture universitaire de Fribourg, où je suis tombé pour la première fois sur des poèmes de Trakl – lesquels, depuis lors, ne m'ont plus quitté.

Mais c'est seulement après quarante ans de lecture silencieuse, en 1950 et 1952, que Heidegger consacre à Trakl deux conférences qui forment un véritable *diptyque*, suffisamment important à ses yeux pour qu'il le publie en 1959, en ouverture d'*Acheminement vers la parole*. Diptyque inapparent ou plutôt *inouï* : s'agissant de Trakl, *on* n'a retenu que le second tableau, que d'ailleurs *on* considère comme une interprétation outrée, à la manière dont de même *on* rejetait les portraits cubistes ne ressemblant pas à leur modèle. *Déployons* cependant ce diptyque comme tel.

Premier tableau – situation de la parole ou l'appel de la Dif-férence.

Comment l'être humain parle-t-il ? Il parle en tant qu'il répond à la parole de la langue *(ent-spricht)*. Mais comment cette parole est-elle parlante ? « Où a été parlé, la parole rassemble la manière dont elle continue de se déployer » (GA 12, 14 ; *Acheminement vers la parole*, p. 18). Il revient donc à la pensée de s'enquérir du parlé à l'état pur, de ce dire où l'achèvement de la parole devient emprise de l'initial. Ce parlé pur et simple est poésie. Pour le faire *entendre*, Heidegger lit « Un soir d'hiver » :

> Quand il neige à la fenêtre,
> Que longuement sonne la cloche du soir,
> Pour beaucoup la table est mise
> Et la maison est bien pourvue.
> Plus d'un qui est en voyage
> Arrive à la porte sur d'obscurs sentiers.
> D'or fleurit l'arbre des grâces
> Né de la terre et de sa sève fraîche.
> Voyageur entre paisiblement ;
> La douleur pétrifia le seuil.

Là resplendit en clarté pure
Sur la table pain et vin.

Après la lecture, Heidegger précise : « Ce poème est de Trakl. Qu'il en soit l'auteur n'a pas d'importance, aussi bien ici que partout où un poème est superbement réussi. » Et Heidegger de tenir parole ! Le nom de Trakl n'apparaît plus une seule fois. Comme tout poème, celui-ci nomme les choses, il les appelle – présence sise au cœur de l'absence – à venir. Choses sont la portée du monde, elles laissent séjourner auprès d'elles le Quatuor : Ciel, Terre, Mortels et Divins.

> La première strophe enjoint aux choses de venir, elles qui, en tant qu'elles se déploient comme choses, portent jusqu'à sa figure un monde. La seconde strophe enjoint au monde de venir, lui qui, en tant qu'il se déploie comme monde, est faveur de choses. La troisième strophe enjoint au milieu, pour monde et chose, de venir : il porte jusqu'au bout leur tendre unité.

Ce milieu est le *seuil* : Entre-deux, *Unter-schied (entre-scission)*, *Différence* qui porte monde et choses jusqu'à leur déploiement mutuel. La jointure de l'appartenance déchirée entre monde et chose s'appelle douleur : *La douleur pétrifia le seuil*.

Heidegger observe que c'est le seul verbe au passé, mais il ne renvoie pas à ce qui ne serait plus présent : « Il nomme quelque chose qui est en ayant déjà été, il nomme quelque chose dont l'être recueille ce qu'il a été. » En sa temporalité propre, la douleur articule la mouvementation intime de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis*, de l'avenance et de la délivrance :

> La Dif-férence se déploie déjà en tant que recueil du déploiement d'où advient en son avenance cette mise au monde où sont portés – l'un à l'autre – monde et chose. Mais comment ? *Là resplendit en clarté pure / Sur la table pain et vin*. [...] Le déchirement de la Dif-férence fait resplendir la clarté pure. Son ajointement allégissant délivre et dispense *[ent-scheidet]* la mise au clair du monde en ce qu'il a de propre. Le déchirement de la Dif-férence libère *[enteignet]* le monde à son déploiement de monde, rend le monde proprement mondant, devenant faveur de choses.

À l'abri de la douleur, la faveur qui laisse le monde se contenter de la chose est apaisement : paix où règne le silence. La lecture s'achève : l'*Enteignis* au cœur de l'*Ereignis* est reconnu source de l'*Ent-sprechen*. La Différence appelle et « c'est seulement dans la mesure où les hommes sont à l'écoute, ayant place dans le recueil où sonne le silence, que les mortels sont capables [...] de parler en faisant retentir une parole ». À rebours, « toute vraie écoute retient son propre dire. Car l'écoute se tient en retrait dans l'appartenance par laquelle elle reste liée en propre à la résonance du

silence ». C'est cette retenue qui donne le ton sur lequel les mortels correspondent à la Dif-férence : « Tout revient à apprendre l'habitation dans le parler de la parole. »

Second tableau – situation de la poésie ou l'élan de la séparation.

C'est à la parole que le premier tableau donne son *site (Ort)* et dans cette *situation* (*Erörterung*, au sens propre : « débat ») la lecture d'*un* poème de Trakl était l'occasion d'écouter la résonance du silence d'où parle *toute* parole. Dans le second tableau le *débat* s'engage sur *le* poème de Trakl *tout entier* : il s'agit de situer le lieu qui ramène son dire poétique *(dichtende Sagen)* au cœur de son Dit *(Gedicht)*, étant entendu que le Dit poétique de tout grand poète est toujours *unique* et qu'il demeure *unausgesprochen*, non pas indicible, mais *in-dit*, à l'abri du silence. C'est cette réserve du non-dit propre à la dictée poétique qui donne l'élan du texte de Heidegger, avec une démarche pour lui assez unique puisqu'il cite, pour en élucider un mot ou un vers, une cinquantaine de poèmes (voir la belle édition bilingue italienne de G. Zaccaria et I. De Gennaro avec tous les poèmes en regard : Trakl, *Il canto dell'esule* / Heidegger, *La Parole nella poesia*).

L'interprétation est conduite à partir de ces deux fragments :

> L'âme est en vérité chose étrange sur terre. Spirituel bleuit,
> Le crépuscule sur la forêt entaillée...
> Âme bleue, obscur voyage
> Départ de l'Autre, de l'Aimé.
> Le soir change sens et image.

Ce que Trakl appelle l'âme, il l'appelle aussi l'Étranger, le Voyageur, le Dément, le Mort, l'In-né, ou encore Élis. L'étrangeté de l'âme est cette pérégrination qui la met en quête du foyer de l'être humain. Lecteur de Nietzsche, Trakl sait qu'au déclin de son histoire, l'homme actuel (le dernier homme) est voué à se défaire. Mais le soir, parce que lui-même change, a pouvoir de *changer sens et image* : « Dans cette transformation s'abrite une séparation *[Abschied]* à l'égard du règne jusqu'ici valide des époques du jour et de l'année. » D'un mot : « Tout ce que disent les poèmes de Trakl demeure ramassé dans le voyage de l'Étranger. Il est et s'appelle *der Abgeschiedene*. » C'est un mot de Trakl et Heidegger l'écoute de près (en un sens *der Abgeschiedene* va plus loin que le surhumain). *Scheiden* veut dire « séparer », *Abschied* l'adieu qui prend élan de la séparation, mais l'*Abgeschiedene* n'est pas l'isolé, le décédé, ou le congédié, c'est celui qui

au cœur du déchirement *[entre-scission]* appelle à prendre congé. Et Heidegger de suivre ce voyage d'adieu pour en dégager sa temporalité, sa tonalité et sa tropologie.

Regard d'or du début, sombre patience de la fin : ainsi pulse le temps de l'adieu. Mais qu'est-ce que ce *début* où se sauvegarde le sens du temps ?

> Le temps véritable est la venue de l'être en tant que déjà lui *[Ankunft des Gewesenen]*. *Déjà* n'indique pas un passé pur et simple mais le recueil de l'éclosion qui, ramenant tout à elle, devance toute venue en revenant sans cesse puiser au secret de la source que lui est, dès l'aube, sa percée. Au terme, à ce qu'il accomplit jusqu'au bout, appartient la *sombre patience*.

Entre ce qui s'en va et ce qui s'en vient, endurant leur rapport jusque dans l'extrême *écart*, le voyage s'accorde au diapason de la douleur, ce « don de profondeur qui règne en toute présence », car il s'accomplit comme nuit spirituelle. Mais l'esprit chez Trakl n'a rien de métaphysique ni de religieux, il est le flamboiement de la flamme qui embrase, transporte et dessaisit (le mal ainsi est esprit comme insurrection de l'effrayant). Les pages consacrées ici à la douleur sont exceptionnelles. Elle est cet emportement qui ne devient lui-même que dans la rétraction du trait qui déchire. Tout ce qui vit est transi par la douleur car, à travers elle, le vivant découvre autrui en le laissant être : « L'âme est grande selon qu'elle est capable du regard flamboyant par lequel elle cesse d'être étrangère à la douleur. »

Tropologiquement enfin, la parole de Trakl parle à partir de la traversée, à la fois de ce qu'elle quitte et de ce vers quoi elle va (crépuscule/nuit, déclin/mort, démence/gibier, lac/roche, vol d'oiseau/barque, étranger/frère, esprit/Dieu, sans parler du dialogue des couleurs). Dans cette traversée le déchirement de l'adieu est le site du Dit poétique « parce que la sonnante mélodie des pas de lumière, les pas de l'Étranger, suscite l'obscur voyage de ceux qui le suivent dans l'attention d'un chant ». L'interprétation s'achève dans le déploiement de la poésie : « Chanter signifie célébrer et, dans l'hymne, garder ce qui est célébré. » « *Dichten*, être poète, signifie re-dire : répéter, sur la foi de la parole, l'harmonieuse consonance de l'esprit qui appelle à dire adieu. Le redire, avant d'être un dire au sens de l'énonciation, est, durant le plus long temps, un ouïr. » « Le re-dire ainsi appelé à l'ouïr accède par là à *piété plus haute*. » En sa fougue, celle-ci devance l'avènement de l'homme à venir, et la contrée à même d'un tel site poétique est l'Occident, le Pays du couchant en attente de ses habitants :

« Le Pays du couchant est passage à l'éclosion originelle du matin qu'elle abrite en retrait. »

Ce diptyque est unique à tous égards. Même s'il arrive à Heidegger de se référer à Trakl pour le mettre en dialogue avec Rimbaud sur la question du *il y a* (GA 14, 47 ; GA 8, 209), il déclinera la proposition d'écrire une nouvelle étude en s'expliquant ainsi dans une lettre à Ficker du 3 septembre 1964 :

> Ce que j'avais alors tenté et osé n'était qu'un tâtonnement. Aujourd'hui le caractère unique du Dit poétique de Trakl m'apparaît bien plus clairement, mais je vois du même coup que la pensée et la langue sont désemparées et démunies pour trouver la parole qui lui réponde.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrage cité – G. Trakl, *Il canto dell'esule* / Martin Heidegger, *La Parole nella poesia*, trad. G. Zaccaria, I. De Gennaro, Milan, Marinotti, 2003.

→ Benn. Celan. Chose. Douleur. Esprit. Ficker. George. Il y a. Interprétation. Poésie. Rilke.

Transcendance

Le terme « transcendance » appartient au vocabulaire technique de la philosophie, où il est solidaire de deux autres termes : « suprasensible » et « métaphysique ». Tous trois ne disent certes pas la même chose, mais disent au fond le même : cet effort de dépassement du sensible qui à partir de Platon se confond avec l'élan philosophique, comme tentative de sortir de la caverne. Il s'agit d'un mouvement ascensionnel qui dépasse ce au-dessus de quoi il s'élève. Transcender, c'est dépasser les limites, les franchir, les transgresser. Cet art de la transgression est par excellence celui du philosophe métaphysicien. Philosopher, c'est dès lors, comme le dira Descartes en la quatrième partie du *Discours de la méthode*, « élever » son « esprit au-delà des choses sensibles » : transcender. Au point d'en oublier parfois – tel Icare – le sol à partir duquel on a pu s'élever si haut, quitte à se brûler les ailes.

C’est là qu’est décisive l’intervention de Kant, dont toute l’œuvre maîtresse, la *Critique de la raison pure*, opère un virage du *transcendant* au *transcendantal* : de ce qui excède *(hinausgeht)* l’expérience, en transgresse les limites et ne dispose plus de cette « pierre de touche », c’est-à-dire de ce critère qu’elle fournit – c’est là le transcendant – à ce qui bien plutôt la précède *(vorausgeht)*, mais à seule fin de rendre possible la connaissance empirique – telle est la conquête de la dimension transcendantale (*Prolégomènes*, Appendice, note ; trad. J. Gibelin, p. 170). Indépendant de l’expérience, ou en termes kantiens *a priori*, le transcendantal est là *pour* l’objet de l’expérience et n’est là que pour lui. Si le transcendantal partage avec le transcendant, d’où leur commun préfixe *trans*, le fait de ne rien contenir d’empirique, il s’en distingue en ne cessant d’avoir l’expérience comme horizon. C’est là très exactement reculer pour mieux sauter. Dépassement non plus *du* monde sensible, mais *vers* un monde sensible (« C’est ce dépassement vers un monde sensible qui donne le sens du mot kantien ‘‘transcendantal’’ », J. Beaufret, *Leçons de philosophie*, t. II, p. 39). Récusée comme prétention à une connaissance du suprasensible, la métaphysique se voit donc refondée par Kant comme science des limites de notre connaissance. Si Kant garde bien la dimension de la transcendance que lui livre la métaphysique classique (= dogmatique), c’est qu’elle offre l’idée d’un *transport*, mais d’un transport que la philosophie critique va envisager, d’une manière entièrement nouvelle, comme condition d’un *rapport* aux objets de l’expérience, c’est-à-dire d’une *pensée* qui ait quelque chance d’être aussi une *connaissance*. La transcendance devient dès lors l’ouverture du champ à l’intérieur duquel vont pouvoir venir prendre place les objets de l’expérience.

Heidegger n’a pas manqué de revendiquer le terme « transcendantal » pour caractériser sa propre entreprise, telle qu’elle s’élabore avec *Être et temps*, à savoir l’ontologie fondamentale entendue comme détermination du sens de être à partir du temps. C’est dans un cours contemporain de cette élaboration, le cours du semestre d’été 1927 intitulé : *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, que Heidegger a pu reprendre à son compte cette appellation, mais d’une manière elle-même « critique » par rapport à la « philosophie critique » de Kant :

> En différenciant ainsi l’être par rapport à l’étant [comme en détachant l’être de façon thématique], nous sortons foncièrement du domaine de l’étant. Nous allons au-delà, nous le transcendons. C’est pourquoi nous pouvons nommer aussi *science transcendantale* la science de

> l'être en tant que science critique, sans adopter strictement pour autant le concept kantien du transcendantal, mais en reprenant le terme dans son acception originelle et selon sa direction propre, restée peut-être encore obscure à Kant lui-même [GA 24, 23 ; trad. J.-Fr. Courtine, *Les Problèmes fondamentaux*..., trad. légèrement modifiée, le passage omis par la trad. française se trouvant restitué ici entre crochets droits.]

L'ontologie fondamentale d'*Être et temps* est donc bel et bien *science transcendantale*.

Kant est, comme on sait, une figure majeure pour Heidegger, dès *Être et temps*, puis dans le livre qui lui fait immédiatement suite, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929). Ce dernier titre signifie que c'est seulement avec Kant que la métaphysique commence à apparaître *elle-même* comme un « problème » : le problème *de* la métaphysique, que la métaphysique est à elle-même – ou plutôt à une « métaphysique de la métaphysique » par laquelle Kant a pu caractériser son entreprise (lettre à Marcus Herz après le 11 mai 1781) – et non plus seulement des problèmes *en* métaphysique. La « vérité transcendantale » est pour Kant celle qui « précède et rend possible toute vérité empirique », comme le dit, dans la *Critique de la raison pure*, le chapitre sur le schématisme (A 146-B 185).

Heidegger va lui aussi, avec et après Husserl (distinction entre fait et essence), maintenir à la transcendance son droit de cité en philosophie – ou plus précisément en phénoménologie. Il va même la mettre en un sens au cœur de son propos, mais à la faveur d'une problématique de prime abord assez déroutante. La transcendance visée n'est pas pour Heidegger « la transcendance de l'ego » (Sartre), mais la transcendance de l'être, comme nous pouvons lire à la fin du § 7 d'*Être et temps* :

> *L'être est le transcendens pur et simple*. La transcendance de l'être du Dasein a ceci d'insigne qu'il y a en elle la possibilité et la nécessité de l'*individuation* la plus radicale [p. 38].

Pour faire enfin de la « vérité phénoménologique (ouvertude de l'être) » une *veritas transcendentalis*. Les expressions latines qu'emploie ici Heidegger, empruntées au vocabulaire médiéval, ne doivent pas nous égarer. Dans ces vieilles outres est versé un vin nouveau : la problématique au sein de laquelle le « transcendant » en vient à exprimer le rapport de l'être à l'étant. Un rapport tel, toutefois, que « le transcendant pur et simple » qu'est l'être ne vient pas surplomber l'étant, notamment l'étant humain, le Dasein, en l'écrasant, comme s'il s'agissait d'un étage supérieur, « suprême » ou « superéminent », mais en libérant précisément en lui son être soi-même – d'où la précision apportée par la seconde phrase citée,

relative à l'« *individuation* la plus radicale », qui semble viser à prévenir toute idée d'écrasement ou d'aplatissement du transcendé par le transcendant. La singularité n'est jamais aussi bien servie que par la transcendance de l'être, comme appel à être – soi-même.

Ce « transcendant » n'est pas toutefois à comprendre de manière verticale, mais en un sens que Heidegger qualifie d'« extatico-horizontal ». « Extatique », qui est au fond l'adjectif *grec* du mot « existence » (GA 49, 53), signifie un arrachement à l'univers rassurant de l'étant auquel si souvent nous nous raccrochons. « Horizontal » – il faudrait pouvoir dire : « horizonal » – s'oppose moins à vertical qu'il ne renvoie à l'horizon projeté à partir duquel prend sens ce qui vers lui s'y projette.

« L'être est le transcendant pur et simple » : la *Lettre sur l'humanisme* reviendra sur cette phrase d'*Être et temps* en y voyant rétrospectivement un signalement de l'être comme passant certes « foncièrement outre tout étant » *(« wesenhaft weiter als alles Seiende »)* – mais pensant encore l'être « à partir de l'étant » *(« vom Seienden her »)* « selon une attaque de prime abord inévitable dans la métaphysique encore régnante ». Pour ajouter :

> C'est seulement dans une telle perspective que l'être se montre en un dépassement *[Übersteigen]* et en tant que ce dépassement [GA 9, 336-7 ; *Questions iii*, p. 111].

L'être *transcende* l'étant : il le dépasse – *übersteigt* –, terme beaucoup plus parlant en allemand que celui, technique et d'origine latine, de « transcendance », c'est-à-dire : le passe, le dépasse, le franchit, voire l'escalade, selon le sens le plus propre du terme *transcendere* tel qu'il est bien attesté en latin classique, par exemple chez Cicéron : escalader un mur, franchir la mer, ou encore les Alpes vers la Gaule *trans*alpine. *Einen Berg übersteigen* est en allemand une locution courante qui signifie : escalader une montagne, en faire l'ascension. Heidegger fait ressortir ici, rétrospectivement, ce qu'a d'« inévitablement » encore métaphysique la transcendance dont parle *Être et temps*, telle qu'elle ne s'exprime peut-être pas pour rien si volontiers en latin médiéval. Le terme même « transcendance » (en latin *transcendentia*) aurait été forgé au XIIIe siècle par un théologien dominicain, Roland de Crémone. Mais c'est avec Duns Scot que la métaphysique prend le nom de *scientia transcendens*, ou « science transcendante », relativement aux « transcendantaux » (tels que par exemple l'Un ou le Bien) qui sont par définition trans-génériques et

trans-catégoriaux. Cette expression apparaît dans ses *Quaestiones* sur la *Métaphysique* d'Aristote :

> *et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans, et physis, scientia, quasi transcendens scientia [...]*
> et cette science nous l'appelons métaphysique, de méta, qui est par-delà, et physis, science pour ainsi dire transcendante [...] [prol. n. 5].

L'élaboration kantienne de la philosophie comme philosophie transcendantale *(Transzendental-Philosophie)* n'est donc pas seulement l'amorce de son immédiate postérité, dont notamment le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling, en 1800, mais le fruit et le résultat d'une confrontation avec ce qui s'est joué, de Duns Scot à Wolff en passant par Suárez, sous le nom de *scientia transcendens*. C'est de toute cette tradition que Heidegger recueille à son tour l'héritage. Dans *Être et temps*, l'être transcende l'étant, et cet étant « insigne » qu'est le Dasein transcende l'étant, mais il ne le transcende que pour autant qu'il est lui-même transcendé par l'être : le Dasein est dès lors transcendant-transcendé, ou encore : projetant-projeté.

Car ce dont s'est alors avisé Heidegger, c'est que la transcendance elle-même demande à être surmontée ! Ce qui devient envisageable dès lors que l'être n'est plus pensé exclusivement comme être de l'étant mais à partir de lui-même ou « tel qu'en lui-même enfin » *(vom Seyn her)* et de la « vérité de l'estre ». C'est pourquoi la transcendance extatico-horizontale élaborée par *Être et temps* dans la perspective de l'ontologie fondamentale va céder la place, avec les *Apports à la philosophie* de 1936-1938, à la perspective de l'histoire de l'être. Mais c'est là une autre histoire, celle, en quelque sorte, d'une transcendance toute retournée. D'où, en ces mêmes *Apports* de 1936-1938, la déclaration suivante à laquelle fera directement écho le passage que nous avons cité de la *Lettre sur l'humanisme* :

> il convient non pas de dépasser l'étant [transcendance], mais de faire le saut à même de surmonter la différence [ontologique] et par là aussi la *transcendance* [nous soulignons], pour questionner en remontant à la source, à partir de l'estre *[vom Seyn her]* et de la vérité [GA 65, 250-1].

Réappropriée puis surmontée, la problématique de la transcendance semble livrée à elle-même dès lors que l'être est pensé à partir de lui-même, et non plus à partir de l'étant comme faire-valoir ou tremplin, voire comme

ce qui « renverrait l'ascenseur » à l'être pensé à partir de lui en son mouvement ascensionnel – comme transcendance.

Pascal David.

Ouvrage cité – E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968.

Bibliographie – J. Beaufret, *Leçons de philosophie*, t. II, Ph. Fouillaron (éd.), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 1998. – L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, Hambourg, Meiner, 1990.

→ *Critique de la raison pure*. Kant. Métaphysique. Ontologie.

Transition / passage

Der Übergang

La notion de « transition » ou de « passage », qui naît avec le tournant de la pensée de Heidegger vers l'histoire de l'être et qui est au cœur des *Apports à la philosophie* (voir GA 65, 4), est intimement liée à celle du « dépassement » de la métaphysique : elle est donc porteuse des mêmes difficultés que cette dernière, eu égard notamment aux rapports du même et de l'autre qui se jouent dans le temps, que la représentation tente d'interpréter en termes dialectiques.

Le sens de la « transition » doit être compris à partir de la nécessité reconnue de « passer » d'un mode de pensée métaphysique ayant épuisé ses possibilités à une pensée d'un nouveau genre. La transition est donc toujours celle du « premier » à l'« autre commencement » de la pensée, « passage de la question directrice [la question métaphysique de l'étantité de l'étant] à la question fondamentale [celle de l'être] » (GA 65, 204). Autrement dit, « passage hors de la métaphysique dans l'interrogation historiale de l'être » (GA 69, 36). Elle concerne donc une pensée qui a saisi sa profonde appartenance à l'histoire, qui se sait par conséquent pensée « transitoire », pensée du suspens et de l'entre-deux.

Mais si la transition met en tension une fin (celle de la métaphysique, ou même de la philosophie) et un commencement (de la pensée de l'être proprement dit), elle ne doit cependant pas être comprise à partir d'un temps simplement linéaire, où le passage fait passer et dépasser une forme révolue de la pensée que l'on laisserait derrière soi. Heidegger remarque à

plusieurs reprises les malentendus dont est gros le terme « transition » : « ‘‘transition’’ et ‘‘dépassement’’ sont des déterminations historico-techniques, et non ontologico-historiales » (GA 69, 45). Pour la pensée historisante, le passage apparaît et disparaît avec ce qui passe, dans la succession des temps. Mais pour la pensée historiale de l’être, il ne s’agit pas seulement de jeter des ponts : « La transition n’est jamais médiation, mais dé-cision » (GA 66, 405). Elle n’a lieu qu’avec une rupture et d’un saut. La difficulté demeurant ici que cette rupture n’advient que dans la réappropriation du premier commencement de la pensée, qui ne laisse pas d’apparaître comme un retour. La transition s’identifie entièrement à l’histoire de l’être, qui rassemble en elle trois temps traditionnellement séparés.

Comment éclairer tant soit peu le paradoxe d’une transition qui est à la fois une « séparation » *(Scheidung)* ouvrant un abîme, une faille *(Kluft)* et un échange, un « jeu de passe » *(Zuspiel)* entre les différents moments de la pensée et de l’histoire ? Peut-être un langage « spatial » peut-il en dire quelque chose. Car pour Heidegger, il s’agit toujours de « passer dans » la question fondamentale (GA 65, 221), d’entrer et de s’inscrire sans réserve dans une dimension nouvelle. Il pourra dire en ce sens que la « mutation *[Wandlung]* a lieu comme une migration *[Wanderung]* » d’un site à l’autre, du lieu de la métaphysique à un lieu sans nom (GA 12, 130 ; *Acheminement vers la parole*, p. 127). La transition a donc également le sens d’un transit, d’un genre de « transhumance ». Mais celle-ci implique une transposition de l’existence elle-même en une autre dimension, à savoir la sienne propre.

Qu’advient-il, en effet, de l’homme au sein d’une telle transition ? Loin d’en être le spectateur immobile et dégagé, il se situe lui-même au cœur de la transition – parce qu’au fond l’« homme est une *transition*, transition en tant qu’essence fondamentale de l’événement *[Geschehen]*. L’homme est l’histoire *[Geschichte]*, ou mieux : l’histoire c’est l’homme » (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, GA 29/30, § 76). Si la transcendance du *Dasein* le porte et transporte au-delà des choses et de lui-même, et si cette essentielle « transe » rend possible l’« événement », se tourner vers le *Dasein* comme tel est pour l’homme un l’aspect décisif de cette tâche qui lui revient sous le nom de transition. Il y a là une traversée – celle qui mène du lointain au proche – dont le poète, en « navigateur caché », est une étonnante illustration, et à ce titre peut sans

doute nous indiquer de possibles points de passage (voir *Souvenir* dans *Approche de Hölderlin*, notamment p. 139 ; GA 4, 109 s.).

Guillaume Fagniez.

→ *Apports à la philosophie*. Autre commencement. Estre. George. Jeu de passe. Saut.

Traque

Dans *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 77, Jean Beaufret précise le sens du mot « traque » qui est une tentative de Jean Lauxerois et Claude Roëls pour traduire *das Nachstellen*, un terme essentiel des conférences de Brême, qui apparaît au début du *Tournant* et surtout dans *Le Péril* :

> C'est dans cette traque seule que repose cette manière qu'a le dis-positif de poser en mettant à disposition sur commande le fonds disponible de tout ce qui entre en présence en l'installant dans l'abandonnement de la chose [GA 79, 53].

Mais en allemand, *Nachstellen* est apparenté à *Gestell* (« dispositif ») par le verbe *stellen* (« poser »), ce qui pose des difficultés presque insurmontables de traduction. Et ce d'autant plus que *die Gefahr* (« le péril »), du fait de son radical *fara*, veut dire originalement : *die Nachstellung* (« la poursuite », « la traque »). Heidegger écrit ainsi :

> En ancien haut allemand, traquer *[nachstellen]* se dit *fara* [poursuivre, tendre un piège]. Poser en rassemblant sur soi – autrement dit traquer est le péril. Le trait fondamental de l'aître du péril est la traque. Dans la mesure où l'être en tant que dis-positif se traque lui-même avec l'oubli de son aître, l'estre en tant qu'estre est le péril de son propre aître [GA 79, 53].

La traduction française ne peut ici que renoncer à rendre l'invraisemblable précision de ce qu'accomplit Heidegger dans la langue où « il faut peser chaque mot sur une balance d'orfèvre » (GA 12, 117 ; *Acheminement vers la parole*, p. 116). L'essentiel reste de saisir le mouvement du mot *Nachstellen* qui dit la manière dont le dispositif, en se mettant sur la piste de tout ce qui est, pose *(stellt)* tout d'après *(nach)* lui, et se fait si discret dans cette traque qu'il se dissimule au point que le péril n'apparaît plus comme péril. La traque est ainsi la manière dont, dans son déploiement comme dispositif, l'estre se dissimule en oubliant sa propre

vérité si bien que le péril n'est pas un quelconque danger, mais péril à même l'aître de l'estre.

Notons enfin que c'est ce même mot, *Nachstellen*, qui, comme le rappelle Heidegger à partir de l'étymologie du mot allemand *Rache*, désigne le sens original de la vengeance. Heidegger commente alors un propos du Zarathoustra de Nietzsche (« Car, *que l'homme soit délivré de la vengeance*, c'est là pour moi le pont vers la plus haute espérance et un arc-en-ciel après de longues intempéries »), et écrit :

> Qu'est-ce que la vengeance ? Nous pouvons maintenant dire provisoirement : la vengeance est la traque qui s'oppose et qui rabaisse. Et c'est cette traque qui aurait soutenu et pénétré tout le travail de pensée accomplit jusqu'à présent, et le mode de représentation qu'on s'est fait jusqu'ici de l'étant eu égard à son être. Si à l'esprit de vengeance revient une telle portée métaphysique, cette portée doit pouvoir être prise en vue à partir de la constitution de la métaphysique [GA 7, 112 ; *Essais et conférences*, p. 131].

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985.

→ *Gestell*. Péril. Représentation.

Travail

Heidegger aimait travailler. Sa correspondance est rythmée par de constants éloges du travail, qui, parce qu'ils fruissent de sa propre « passion du travail », sont autant de manières d'encourager ses interlocuteurs à entrer librement dans le travail à partir de leur propre solitude. Comme le montre le § 26 d'*Être et temps*, l'engagement commun dans le même travail (ce qui n'a bien sûr rien à voir avec un travail identique) ne peut s'entendre qu'à partir de la liberté :

> l'engagement commun dans la même tâche se détermine à partir du *Dasein* qui se prend chaque fois proprement en main. Cette façon d'être *vraiment* liés ensemble permet seule un rapport direct à la tâche entreprise, elle met l'autre face à sa liberté pour lui-même [*ÊT*, 122].

Ainsi, à Hannah Arendt, il écrit le 14 septembre 1925 : « Toujours il nous faut n'avoir de cesse de nous dire que tout est neuf, comme au premier jour, et le travail productif amène à voir les choses ainsi, en isolant celui qui s'y

livre. » Le 7 octobre 1926 – à E. Blochmann : « Je vous imagine à présent dans l'humeur dans laquelle me met chaque rentrée semestrielle, et dont découle la véritable passion du travail : seules de nouvelles possibilités d'être en œuvre donnent cette productivité par laquelle chacun devient ce qu'il est. » À cette même correspondante, le 12 avril 1929, Heidegger fait en ces termes le « bilan » de son premier semestre de cours depuis son retour définitif à Fribourg :

> Il aurait fallu tenter d'insister davantage sur l'essentiel en sa simplicité, et donner à voir l'unique nécessité du travail concret, qui seul porte vraiment ses fruits. Fort heureusement, ce sont les plus jeunes qui ont fait preuve de plus de flair en la matière, eux qui savent fort bien qu'il leur faut commencer par réapprendre à apprécier et révérer.

Les années passent, le travail s'intensifie – mais l'*enthousiasme*, au sens propre, de Heidegger ne diminue en rien, comme en témoigne cette lettre à son épouse du 11 août 1936 :

> Entre-temps mon travail a avancé. Travailler n'est en propre que la manière pour moi de provoquer l'occasion adéquate pour que cela afflue en moi – et vraiment c'est parfois un afflux presque inquiétant – auquel je ne puis guère me soustraire – si bien que je n'ai d'autre choix que de toujours m'accrocher. Aussi cette solitude *doit*-elle avoir lieu, même si elle n'est pas toujours aisée à porter.
> Mais les choses simples tout autour garantissent la constance et la sûreté du travail ainsi que ses grandes lignes.
> Toute banalité disparaît.

Cet engagement de toute une existence dans la liberté du travail s'est-il pour autant accompagné d'une réflexion sur le caractère social, politique et métaphysique du travail ? Nous savons que la découverte, à la fin des années 1930, du *Travailleur* d'Ernst Jünger fut pour Heidegger l'occasion d'entrer de plain-pied dans une explication de fond avec le règne de l'efficience propre au monde moderne de la technique qui débouchera sur une critique radicale de l'efficience économique et de son corollaire : l'aliénation dans le travail sous la forme paradoxale d'une glorification universelle de celui-ci. Comme réalisation effective de la volonté de puissance, le travail *mobilise* le monde en sa totalité et transforme tout être humain en Travailleur (non pas seulement l'ouvrier et le paysan : le soldat, le sportif, la femme au foyer, le penseur ou l'artiste sont également appelés à être des travailleurs). Comme Heidegger l'écrit dans ses notes dédiées à E. Jünger :

> Ce nom de *Travailleur* dénomme de façon métaphysique-anthropologique la figure *de* l'humanité, telle qu'elle s'accomplit dans la maîtrise de l'étant en entier, dont l'être est de part en part volonté de puissance [GA 90, 227].

Dans « ''L'affaire Heidegger'' : un triple transfert », Henri Crétella a montré en quel sens, en amont de Nietzsche, l'analyse de Heidegger pouvait s'insérer aussi dans la filiation « dialectique » de la pensée hégélienne et marxienne du travail :

> Nietzsche joue en effet le même rôle de révélateur à l'égard de Marx que celui-ci a revendiqué à l'égard de Hegel. [...] Ainsi, le travail, qui pour Hegel produit la *conscience* philosophique, devient, dans le renversement opéré par Marx, ce qui doit être mesuré à son *efficience* économique. Or celle-ci trouve dans la *puissance*, telle que Nietzsche permet de l'analyser, la raison de son accumulative production : tant de richesse au plan matériel, que de déraison quant au fond. La démonstration que Heidegger en offre est impressionnante de simplicité. Elle consiste à montrer que l'essence de la « puissance » se trouve dans le surplus constamment exigé d'elle par la *volonté* pour maintenir sa domination sur d'autres puissances. D'où la nécessité de guerres totales au plan mondial : économiques, politiques, idéologiques [*Heidegger à plus forte raison*, p. 467].

En d'autres termes, dans le règne de l'efficience, le travail, au lieu de porter l'accomplissement d'un rapport au monde est devenu le foyer brûlant d'une privation de monde. Pensons ici aux belles analyses de Simone Weil dans *L'Enracinement* :

> Notre époque a pour mission propre, pour vocation, la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail. Les pensées qui se rapportent au pressentiment de cette vocation, et qui sont éparses chez Rousseau, G. Sand, Tolstoï, Proudhon, Marx, dans les encycliques des papes, et ailleurs, sont les seules pensées originales de notre temps, les seules que nous n'ayons pas empruntées aux Grecs. C'est parce que nous n'avons pas été à la hauteur de cette grande chose qui était en train d'être enfantée en nous que nous nous sommes jetés dans l'abîme des systèmes totalitaires [p. 87].

Les seules pensées « que nous n'ayons pas empruntées aux Grecs » : la clairvoyance de S. Weil est corroborée par maintes analyses de Heidegger. Dans son cours sur « Le Rhin » de Hölderlin, après avoir fait le constat que la science n'est plus aujourd'hui que l'« industrie organisée de la production et de la diffusion du savoir », il s'arrête un instant pour envisager la possibilité « d'une métamorphose ''de la science'' en entier ». La question va beaucoup plus loin qu'une simple réforme du système pédagogique, et exige en réalité « une nouvelle expérience fondamentale de l'estre ». Or, poursuit Heidegger :

Celle-ci inclut : d'abord la métamorphose de l'essence de la vérité, ensuite la métamorphose de l'essence du travail. Cette expérience fondamentale devra être plus originale que celle des Grecs... [*Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, GA 39, 196].

C'est le point capital. La question du travail est intrinsèquement liée à celle de la vérité. Pour essayer de l'entendre, il faut rappeler que Heidegger a toujours refusé de prendre la distinction classique entre *vita contemplativa* (travail « intellectuel ») et *vita activa* (travail manuel ou physique) comme une structure établie de l'exister humain. « Toute œuvre de la main *[Werk der Hand]* repose dans la pensée », montre-t-il dans le résumé de la première heure de cours de *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* – ce qui veut dire en retour que la pensée est elle-même « œuvre manuelle *[Hand-Werk]* ». Dans ce premier résumé, Heidegger avait donné l'exemple de l'artisan menuisier – mais dans le résumé qui précède la troisième heure, il revient sur son exemple pour expliquer que le choix de la menuiserie n'était en rien imputable à une nostalgie d'un monde villageois prétendument idyllique, mais reposait sur le fait qu'en allemand le mot *Handwerk* désignait d'abord le métier d'un *artisan*. Contre les esprits chagrins, Heidegger en profite pour rappeler, d'une part, qu'il sait parfaitement que le menuisier de son temps travaille davantage avec des machines qu'avec des outils, et surtout qu'à côté des artisans, dans le gigantesque monde industriel, « le travailleur, de jour et de nuit, huit ou dix heures de rang, se sert du même levier ; la travailleuse, de la même façon, appuie sur le même bouton ». Néanmoins, dans ce passage du maniement à la manœuvre, puis de la manœuvre à la manipulation, le rapport entre main et pensée n'a disparu qu'en apparence ; et, au fond, parce qu'il n'est plus pensé, tout en étant omniprésent, ce rapport n'en est que plus douloureusement manifeste. Autrement dit, ce n'est ni la machine en elle-même, ni le travail sur les machines, qui constituent le déploiement moderne de la technique : « Ce n'est pas parce que notre époque est celle de la machine qu'elle est une époque technique, c'est bien plutôt parce qu'elle est technique qu'elle est l'époque des machines. » Or saisir ce que notre temps a d'essentiellement technique demande précisément de voir comment l'essence de la vérité s'est métamorphosée.

Mais quel est donc le rapport entre travail et vérité ? Parce que tout travail articule le rapport entre main et pensée, il est d'abord la marque de notre être au monde – par conséquent, travailler consiste toujours à ouvrir le monde, à s'ouvrir à la flagrance du monde, et donc à *découvrir* la vérité (y

compris, donc, la nouvelle vérité des machines : le rendement). Lorsque dans *Être et temps* Heidegger finit par nommer *souci* l'être du *Dasein*, il ne s'agit pas simplement, pour le dire vite, du souci de la finitude ; en tant que souci, le *Dasein* est aussi celui qui travaille à dévoiler le monde – il est donc aussi souci du monde ; de même, le souci mutuel qui caractérise l'être avec les autres appelle nécessairement un travail en commun. Et c'est précisément parce que la finalité du travail est souci du monde et souci mutuel – *et aucunement la production* – qu'il ne peut jamais être échangeable. Dans son *Allocution aux travailleurs* du 22 janvier 1934, Heidegger, alors encore recteur de l'université, a ces paroles décisives :

> La création de travail, il faut d'abord qu'elle rende aux compatriotes sans travail ni revenus la *capacité d'exister* au sein de l'État et en vue de lui, et par là en vue du peuple tout entier. Le compatriote qui a retrouvé un travail doit, là, faire l'expérience de ce qu'il n'est pas rejeté ni laissé en plan, se rendre compte qu'il a sa place dans l'ordonnance globale du peuple et comprendre que tout service comme tout travail fourni a une valeur qui lui est propre, non simplement échangeable commutativement contre d'autres travaux ou services [*Écrits politiques*, p. 137].

Lors de sa publication dans le journal local du Parti, une étrange coquille avait déformé la dernière phrase qui laissait alors supposer que pour Heidegger la valeur du travail avait au contraire « un équivalent dans d'autres prestations ou services ». Dans l'horizon de l'efficience économique en effet, autrement dit dans ce qui se nomme aujourd'hui économie de marché, chaque travailleur peut par définition être remplacé – comme un soldat au front. À l'époque des pénuries organisées (ce qu'on appelle *chômage*), Heidegger insiste au contraire sur le caractère existential unique du travail. À ses étudiants de l'été 1934, dans le premier cours qui suit sa démission du rectorat, il explique :

> C'est parce que le travail accomplit la relation à l'étant qu'être sans travail revient à rendre vide cette relation à l'être. Il reste bien la relation, mais elle n'est pas remplie [*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, GA 38, 154].

Citons, pour conclure, une autre analyse d'Henri Crétella (« Révolution philosophique ») qui montre de manière décisive comment, à même l'existence, le travail pour Heidegger n'a de sens que dans l'horizon de cette ouvertude de l'être :

> Car exister ne doit pas être assimilé avec n'importe quelle manière humaine d'être. Exister signifie : non être plongé dans l'étant comme on l'est dans les sociétés magiquement ordonnées, mais se confronter avec ce qui est – ce qui veut dire : travailler. Il n'y a de travail, en effet, que

là où les choses sont mises à découvert et pour celui-là seul qui les a placées dans cet état. Travailler ne signifie donc pas confectionner, adapter ce qui est à ce que l'on voudrait, mais permettre, au contraire à ce qui est de se montrer : tel qu'il est. Travailler, autrement dit, cela consiste à laisser être ce qui, jusque-là, était soumis à n'être pas. Quand l'homme travaille, et dans la mesure seulement où il le fait, les choses peuvent *se* manifester.

Philippe Arjakovsky.

Ouvrages cités – H. Crétella, « ''L'affaire Heidegger'' : un triple transfert », *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007. – S. Weil, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1949.

Bibliographie – « Révolution philosophique », *Études heideggeriennes*, n° 16, Berlin, Duncker & Humblot, 2000. – F. Fédier, « Causerie chez les architectes », *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres - Archimbaud, 1995.

→ Bâtir. Économie (calculante). Économie (grâce à la gratuité). *Gestell*. Jünger (E.). *Machenschaft*. Main. Peuple. Rodin. Util. Utilité.

U

Uexküll, Jakob von (1864-1944)

Heidegger parle d'Uexküll dès 1929 dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Biologiste et naturaliste allemand, fondateur en 1925 à Hambourg de l'*Institut für Umweltforschung*, Uexküll, partant des invertébrés, montre que l'animal, qui se régénère et se structure de lui-même, n'est pas une machine. Contrairement aux biologistes qui considèrent exclusivement la structure interne de l'organisme, il étudie en outre l'insertion de l'animal dans son milieu. C'est l'ouvrage qui paraît à Berlin en 1909, *Umwelt und Innenwelt der Tiere (Monde ambiant et monde interne des animaux)*, que Heidegger cite dans son cours de 1929. En pionnier de l'éthologie, Uexküll met en évidence que chaque espèce a affaire à une sorte de monde ambiant unique *(Umwelt)* distinct de l'ensemble de son environnement géographique *(Umgebung)* qui apparaît à l'animal en vertu de son organisation spécifique : ses organes récepteurs et effecteurs. C'est donc en fonction de l'activité de l'animal, de sa réactivité à certains signaux *(Merkmale)* que se découvre le comportement privilégié de celui-ci. Heidegger reconnaît, dès 1930, que ces investigations concrètes « comptent parmi ce que la philosophie peut aujourd'hui s'approprier de la biologie dominante » (GA 29/30, 383 ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, p. 382).

Uexküll s'emploiera, par la suite, à décrire de manière très précise les comportements spécifiques de différentes espèces, prenant notamment l'exemple du chien, de la mouche ou de la tique. Toutefois, comme les sciences de la vie sont toujours tentées de mêler des considérations métaphysiques à leurs investigations, Uexküll n'y fait pas exception. Heidegger, établissant que l'animal s'emboîte à chaque fois dans un milieu déterminé capable de désinhiber son comportement, établit, de manière radicale, qu'on ne saurait s'en tenir, comme le fait Uexküll, à l'idée d'une altérité qualitative d'un monde animal et d'un monde humain car l'animal, pauvre en monde, est « séparé de l'homme par un abîme ».

Ingrid Auriol.

Ouvrage cité – J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Belin, Julius Springer, 1921.

→ Animal. Biologie. Lorenz.

Université

Heidegger reçut l'habilitation à l'enseignement universitaire en 1915 avec la dissertation *La Doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Il devint ensuite assistant de Husserl et, comme *Privatdozent*, il tint ses cours à l'université de Fribourg à partir des premières années d'après-guerre. En 1923, il est nommé professeur à Marbourg et, en 1928, il revient à Fribourg, ayant succédé à Husserl à la chaire de philosophie. En 1930, il décline un premier appel à occuper une chaire à l'université de Berlin ; dans une lettre au ministre social-démocrate Grimme, qui avait insisté personnellement, il explique qu'« à présent, je ne me sens pas suffisamment préparé [...] à remplir la tâche de professeur à Berlin *de la façon* dont moi-même je dois l'exiger de moi-même comme de tout autre » (GA 16, 61). Entièrement différentes sont les raisons de son deuxième refus, en septembre 1933, lorsqu'une chaire « attachée à une charge politique » (GA 16, 164) lui est à nouveau offerte par le régime national-socialiste naissant : dans ce cas, il lui suffit d'écouter ce qu'en pense son vieil ami, un paysan âgé de soixante-quinze ans : « Il pose sa main d'homme fidèle, à qui l'on peut faire confiance, sur mon épaule et... secoue imperceptiblement la tête. Cela veut dire, sans qu'il y ait à y revenir : Non ! » (« Pourquoi restons-nous en province ? », GA 13, 13 ; *Écrits politiques*, p. 153). Il reste ainsi *en province* – c'est-à-dire, selon l'étymologie populaire romaine, dans le pays *pro-victum*, « auparavant vaincu », et de ce fait mis à l'écart de la puissance impériale. Il continue à enseigner à l'université de Fribourg, où, en février 1934, il démissionne du poste de recteur après dix mois de heurts et de perpétuels louvoiements avec les autorités nazies – dans une lettre à Karl Jaspers du 5 juillet 1949, Heidegger évoquera cette période, « le printemps 1934, quand je suis entré dans l'opposition et me suis intimement détaché de la nature même de l'université ; car le désarroi augmentait ».

Parce que c'est le moment où il prend le risque de s'y engager concrètement, la période du rectorat (avril 1933-février 1934) est celle d'où proviennent un grand nombre de textes de Heidegger qui touchent à la

question de l'université et de l'enseignement universitaire, en tout premier lieu le *Discours de rectorat* du 27 mai 1933 :

> Le cœur du *Discours de rectorat*, reconnaissable rien que par son ampleur, c'est la présentation de l'essence du savoir et de la science – essence sur laquelle l'Université a à être fondée, et fondement sur lequel elle a à se récapituler elle-même en son essence, comme Université allemande [GA 16, 378 ; *Écrits politiques*, p. 222-223].

Mais l'interrogation sur l'université, en tant que libre espace-temps qui surgit de l'essence même du savoir, est très présente dans ses écrits d'un bout à l'autre de son chemin de pensée, à partir des premiers cours (dès le semestre d'été 1919, on trouve un projet concernant « l'essence de l'Université et des études académiques », GA 56/57, 205-214 ; voir aussi notamment GA 61, 62-78 et GA 28, 347-351), jusque dans les « traités inédits » des années 1936-1944 et on peut dire que, avant son éloignement définitif, Heidegger aura fait en vain tout son possible pour tenter de redonner un sens à un lieu qu'il tenait pour essentiel et dont il aura perçu, comme nul autre, l'urgence qu'il y avait à le refonder.

Dans l'horizon de cette refondation et dans le but de réenraciner le savoir dans le *Dasein*, le cours du semestre d'hiver 1921-1922 sur Aristote consacre une quinzaine de pages à l'université et à l'entente phénoménologique de l'essence de l'Université qui est posée comme la condition préalable du philosopher même :

> La première difficulté [...] consiste à saisir l'Université en tant qu'élément au sein duquel et à partir duquel la philosophie devient concrète [GA 61, 64].

Dans son entente traditionnelle, l'université est le lieu du savoir philosophique *et* scientifique. Dans le discours prononcé à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de Husserl (8 avril 1929), Heidegger parle du rapport entre les deux savoirs dans la formation universitaire :

> La philosophie doit devenir le réveil effectif de la liberté pour la plus haute méditation de l'intime nécessité face à laquelle chaque *Dasein* humain est conduit. Une telle liberté *ne peut pas* être le *résultat* de l'instruction scientifique, elle est plutôt le *présupposé* pour que soit tenable son appropriation [GA 16, 57].

Le savoir philosophique et le savoir scientifique n'ont pas le même rapport à cette *liberté* dont l'université est le singulier foyer : le premier la *réveille*, alors que le deuxième la *présuppose*. Mais dire que la formation scientifique ne peut pas, par elle-même, « produire » la liberté nécessaire

pour la méditation de ce qui constitue – entre autre – la dimension au sein de laquelle peut surgir la manière proprement scientifique de se tenir, cela n'est pas une « dépréciation » de la science. Au contraire, c'est saisir le savoir scientifique comme digne de ce qui pour le *Dasein* humain est le plus hautement tenable *(möglich)* – comme digne de la liberté que la philosophie *peut* réveiller en lui. C'est, en plus, saisir la science sur un plan qui n'est pas celui de ses « résultats » – dans le cours du semestre d'hiver 1928-1929 d'*Introduction en la philosophie*, on lit que le fait d'aplatir la science au niveau de ses résultats est « un coup porté contre l'essence de la science », son « intime avilissement » (GA 27, 32).

Mais la relation entre « philosophie », en tant que libre méditation de l'intime nécessité face à laquelle le *Dasein* est conduit (la méditation de la vérité *de l'être*), et « science », en tant que savoir particulier *de l'étant* – relation sur laquelle demeure l'essence de l'université – n'est pas « donnée » une fois pour toutes comme un fait contingent, par exemple dans la forme d'un rapport historique entre un « savoir théorique-général » et des « savoirs pratiques-particuliers » existant en soi. Elle est en effet une relation historiale, c'est-à-dire qui dépend de *l'essence de la vérité telle qu'elle s'adresse en partage* – notamment de la vérité de ce qui est « science » dans le partage que, après Heidegger, nous pouvons appeler : « (époque de la) technique ».

Dans un passage de la conférence de 1938 : « L'époque de la formatation du monde », on trouve une indication précise de cette essence historiale de l'université dans le partage qui est le nôtre :

> L'unité effectivement agissante et, par conséquent, la réalité effective de l'Université ne résident pas en une puissance spirituelle – émanant d'elle parce que nourrie et gardée par elle – qui unifierait originellement l'ensemble des sciences. L'Université n'est effectivement réelle que dans la mesure où elle est une institution qui, sous une forme restée unique – parce qu'administrativement unie – rend possible et visible la séparation de toutes les sciences se particularisant et, ainsi, l'unité particulière des sciences en tant qu'affaires *[Betriebe]* [GA 5, 85 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 112].

Or, le fait d'être concrète simplement comme unité administrative d'affaires met l'université dans une situation époche tout à fait distinctive. Cette situation est caractérisée par une menace, dont le mot *Betrieb* – à condition de l'entendre de façon appropriée – nous permet de saisir la portée. Ce mot, en tant que diagnostic, n'a pas de sens péjoratif : *betreiben* dit une manière particulière d'avoir rapport à l'étant, où le seul rapport

tenable avec ce dernier est *d'avoir à faire avec* lui ; il est composé du verbe *treiben* (« bouger »), qui vient d'un ancien verbe *triben* qui donne aussi l'anglais *to drive* (« mener », « conduire », « piloter »), et du préfix *be-*, apparenté à *bei* (« auprès de... », « en secondant... »). « Affaire » n'est donc pas, en premier lieu, l'activité économique d'achat et de vente (qui n'est qu'une manière particulière de *betreiben*), mais c'est l'ensemble des choses « à faire » à même l'étant, ainsi réduit à une pure contingence d'état de fait dont il faut s'assurer le pilotage. En tant qu'affaire – c'est-à-dire : en tant que faire inconditionné en vue du pilotage de l'étant – la recherche scientifique accomplit le projet mathématique de la nature en assurant à celui-ci son déploiement propre. Mais là où l'affaire déploie ainsi son être, surgit en même temps la tentation du « pur affairement », c'est-à-dire d'un faire où le projet qui en constitue le présupposé n'est désormais plus qu'un « donné » sur lequel on peut « compter », sans que le besoin d'y revenir soit même plus averti : « Plus purement la recherche devient affaire, et ainsi elle accroît l'effectivité de ses prestations, plus constamment croît en elle la tentation de l'affairement » (GA 5, 98 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 128). Cette tentation mène finalement à un état « où la *différence entre affaire et affairement* devient non seulement impossible à saisir, mais encore irréelle » (*ibid.*, nous soulignons). Là où l'oubli de la différence, de la scission constitutive entre affaire et affairement – c'est-à-dire : l'oubli de l'être – s'empare de la science, cette dernière devient pur instrument du calcul en valeur et, par là, elle se soumet inconditionnellement à la logique de la puissance. La science est ainsi prête à être mise au service de la puissance dans toutes les formes où elle se présente – par exemple, en tant que pouvoir politique donné. Là où l'université n'est plus que « industrie de l'affaire », la philosophie – le concret réveil de la liberté au sein de laquelle le savoir scientifique se dégage – « n'a plus, dans l'Université même, aucun lieu » (*Apports à la philosophie*, GA 65, 156).

Voilà donc l'enjeu dans lequel l'université est mise en cause : au sein de l'essence technique des sciences, et au beau milieu du plein déploiement épochal de la recherche scientifique en tant qu'affaire, résister contre la tentation du pur affairement – la tentation de *l'oubli de l'être (en tant que différence)* – qui surgit de l'essence même des savoirs scientifiques et les prive de (leur) liberté. C'est précisément en ayant en vue l'urgence de résister à cette menace que Heidegger avait entrepris sa tentative de rectorat en 1933 dont il explique le sens dans un texte de 1945 :

> Partout on pouvait savoir ce que je pensais de l'Université allemande et ce que je considérais comme son exigence la plus impérieuse. Elle avait à se renouveler elle-même à partir du fond de son essence, qui ne fait qu'un avec le fond de l'essence des sciences, à savoir le déploiement de la vérité. Au lieu de perpétuer la pseudo-unité technique des questions d'institution et d'organisation, l'Université devait regagner l'unité vivante de ceux qui questionnent et de ceux qui savent [GA 16, 373 ; *Écrits politiques*, p. 218].

Maurizio Borghi.

→ Mai 1968. Rectorat. Savoir. Science. Valeur.

Urgence

Le mot *Not*, souvent traduit par « urgence » et parfois par « détresse », est un des termes essentiels de la pensée de l'histoire de l'être et Heidegger ne l'élucide donc qu'à partir du milieu des années 1930 ; cependant, il s'est assez tôt penché sur un contexte dans lequel le phénomène de l'urgence joue un rôle important.

On trouve en effet une première considération de l'urgence dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* de 1920-1921. Heidegger y explique que pour les premiers chrétiens, l'« attente de la παρουσία du Seigneur » aurait été « décisive » (GA 60, 97 s.), à tel point que son caractère fondamental peut être défini précisément comme une « épreuve de la παρουσία ». D'après le philosophe, cette épreuve est « une manière absolue d'être acculé (θλῖψις) *[absolute Bedrängnis]*, qui appartient à la vie des chrétiens ». Accepter cette manière d'être acculé consiste pour Heidegger en un « se-situer *[Sich-hinein-Stellen]* dans l'urgence ». Dans la mesure où l'urgence correspond à l'attente de la παρουσία du Seigneur, elle possède une signification historiale *[geschichtlich]*. Dès cette époque, nous voyons donc que Heidegger ne pense jamais l'urgence en tant que *besoin* corporel ou psychique (ce qui est le sens premier et le plus courant du mot allemand *Not*, dont le sens va de la nécessité au malheur en passant par l'indigence, la peine, l'affliction), mais comme un rapport spécifique à l'histoire ou, plus précisément, à l'advenir. En ce sens, pour le chrétien, l'urgence n'est pas seulement subie mais également choisie.

Dans la conférence *De l'aître de la vérité* (1930 ; voir *Questions i*), l'homme est déterminé comme *Dasein* qui, d'une part, fait l'épreuve de

l'abritement du retrait dans l'événement de la « vérité » – c'est le « règne que déploie le secret » –, mais qui, d'autre part et « en même temps », est acculé par ce secret, où l'on retrouve à nouveau le mot *Bedrängnis*, pour désigner cette fois la manière dont le *Dasein* est acculé à ce que Heidegger appelle alors *die Irre*. *Die Irre* « ne désigne rien d'habituel et encore moins quelque chose de seulement négatif ; elle est la possibilité d'aître de la vérité en tant qu'ouvert sans retrait » (lettre à Elfride du 10 mars 1945). *Die Irre* désigne ainsi la dimension la plus propre de la vérité pensée à partir de l'entre-appartenance de l'abritement et du désabritement ; elle n'est donc ni l'erreur, ni l'errance, mais peut-être l'erroire qui par son suffixe (comme dans mémoire ou trajectoire) donne à entendre la dimension en laquelle la vérité de l'être a son erre. Étant soumis en son être à la fois au règne du secret et à la pression de l'erroire, le *Dasein*, dit Heidegger, se trouve mis « par l'un et par l'autre dans l'*urgence de l'urgencement* » *(« in der Not der Nötigung »)*. C'est précisément l'aître de la vérité qui le fait tenir dans l'urgence. Le *Dasein* ne serait dès lors rien d'autre que « tournant au cœur de l'urgence » *(« die Wendung in die Not »)*.

C'est dans les *Apports à la philosophie (de l'avenance)* que Heidegger atteint une interprétation plus mûre de l'urgence où elle acquiert une signification pleinement historiale, devenant ainsi un élément fondamental de ce livre. L'urgence s'ouvre alors dans le « délaissement de l'être » (GA 65, 27 s.). Celui-ci est tout d'abord concédé par la « vérité de l'être » qui « a besoin » *(brauchen)* de l'urgence. C'est donc à partir de l'« urgence du délaissement de l'être » que la « fondation de la vérité de l'être, la fondation du *Da-sein* » devient « nécessaire » *(notwendig)*.

Nous voyons ici que Heidegger entend le mot habituel *Notwendigkeit* (« nécessité ») d'une manière désormais très singulière : comme « tournant de l'urgence » ou « tournure de l'urgence ». En tant que tour de l'urgence, la nécessité, devient un « choix constant » dont il retourne de part en part en « tout être humain historial ». C'est donc dans l'urgence, ou mieux, dans le tournant de l'urgence, que se décide :

> si l'être humain aura à l'avenir son appartenance dans l'écoute de la vérité de l'être et par conséquent si, à partir de cette appartenance et pour elle, il abritera la vérité en tant que vrai dans l'étant, ou si le commencement du dernier homme réduira celui-ci à une animalité dissimulée, et refusera à l'être humain le Dieu à l'extrême [GA 65, 28].

En ce sens, l'urgence est le trait décisif de l'histoire de l'être.

Dans l'économie des *Apports à la philosophie*, l'urgence acquiert sa signification historiale dans la partie intitulée « L'écho », « Der Anklang » (littéralement : ce qui vient entrer en résonance). C'est là que Heidegger développe, comme quelque chose qui vient retentir, le délaissement de l'être, la *Machenschaft* et le nihilisme. L'urgence, toutefois, ne doit pas, y compris dans ce contexte, être entendue comme « un manque » ou « un mal » (GA 65, 112). En tant qu'il a trait à l'advenir de la vérité de l'être, « ce qui met dans l'urgence » *(das Nötigende)* outrepasse également tout « progrès », parce qu'il est « ce qui est véritablement à venir ». En ce sens, ce qui met dans l'urgence « échappe purement et simplement à la différence entre le mal et le bien » (GA 65, 113), ce qui signifie que la dimension historiale de l'urgence se soustrait à tout calcul *(Berechnung)*, notamment de valeurs.

Mais il y a chez Heidegger un autre genre d'urgence encore qui doit être pris en considération : il s'agit de l'« urgence la plus élevée », à savoir l'« urgence du défaut d'urgence *[die Not der Notlosigkeit]* » (GA 65, 107) dont le délaissement de l'être est le « fond le plus intime » (GA 65, 119). Ce qui met ici le plus grandement dans l'urgence, c'est le défaut d'urgence de l'homme des Temps nouveaux, dont Heidegger parle par exemple à Élisabeth Blochmann dans une lettre du 21 décembre 1934 :

> Hölderlin a pris les devants en fondant l'urgence de notre *Dasein* historial, telle qu'elle reprend de plus belle, afin que nous répondions à son attente. Notre urgence est l'urgence du défaut d'urgence, l'urgence de cette impuissance à faire originalement l'épreuve de ce qui est digne de question dans notre *Dasein* historial. L'angoisse devant le questionnement pèse sur l'Occident ; elle rejette les peuples sur des voies qui ont fait leur temps et les fait rentrer précipitamment en leurs coquilles vermoulues. Seule l'urgence du deuil présent, faisant son deuil de la mort des dieux – mais cette urgence est attente persévérante et disponibilité –, rend clairvoyant et disponible pour l'instauration neuve de l'estre.

Loin de chercher à se détourner de l'urgence, la question que pose Heidegger dans les *Apports à la philosophie* est plutôt de savoir s'il est possible de faire l'épreuve de ce défaut d'urgence, et même : « Comment cette urgence peut-elle être réalisée *en tant qu*'urgence ? » (GA 65, 119.)

En un certain sens, le philosophe a tenté de répondre à cette question dans un cours magistral contemporain de la rédaction des *Apports à la philosophie* (semestre d'hiver 1937/1938), intitulé : *Les Questions fondamentales de la philosophie*. Le cinquième et dernier chapitre de ce cours consacré pour l'essentiel à une pensée historiale de la vérité s'intitule « L'urgence et la tournure nécessaire de l'urgence du premier

commencement et l'urgence et la tournure nécessaire de l'urgence d'un autre questionnement et d'un autre commencement ». Par-delà l'entente courante du mot (l'acception plaintive et négative du mot comme manque ou besoin), Heidegger dit d'emblée que « nous devons chaque fois à nouveau regagner ou du moins d'abord développer la force de nomination de l'essentiel qui est abritée dans notre langue » (GA 45, 151). C'est à quoi il s'emploie en tentant de penser l'urgence comme :

> [...] une modalité de l'« estre » dans laquelle l'être humain – en y accédant ou en y étant peut-être jeté fait pour la première fois l'épreuve – mais sans encore y penser – de ce que nous nommons *le beau milieu* de l'étant *(das* Inmitten *des Seienden)*.

En tant qu'elle ressortit à l'estre, l'urgence n'est pas, au sens courant, celle de l'homme, mais : « C'est l'être humain lui-même qui surgit à partir de cette urgence qui est en son aître plus essentielle que lui-même et à partir de laquelle seule et avant tout il reçoit sa tonalité » (GA 45, 153).

Cependant, de même que les *Apports à la philosophie*, ce cours magistral s'achève également sur le constat que la « question de la vérité » demeure « sans nécessité », « sans urgence », et que, pour l'homme actuel « ensorcelé par le règne de l'efficience *[Machenschaft]* », le défaut d'urgence est en fin de compte l'« urgence qui nous est encore refusée » (GA 45, 183).

Dans un important traité rédigé entre 1946 et 1948 et portant le titre *L'Aître du nihilisme*, Heidegger revient sur l'urgence et atteint une élaboration plus poussée encore de son interprétation historiale. Le défaut d'urgence apparaît alors comme la « manière dont la métaphysique étend sa domination qui amène l'être même dans le plus extrême de son urgence » (GA 67, 250). Si en cette époque de la « désertification de l'étant et de la confusion », les « souffrances sans limite et sans mesure » (GA 67, 251) sont bien perceptibles, faute d'être interrogées quant à leur sens, elles peuvent aussi nous faire passer à côté de l'urgence en l'être même, c'est-à-dire à côté du « péril » à proprement parler qui est à penser historialement. Or les unes ne vont pas sans l'autre, car : « penser au-devant de la plus extrême urgence de l'être, cela veut bien dire : s'engager dans la plus extrême mise en péril de l'être humain, c'est-à-dire dans le péril de l'extermination de son aître et par là penser le périlleux » (GA 67, 251). Dans cette situation où l'être même est le péril, le défaut d'urgence de l'être n'est finalement rien d'autre que la « puissance absolue en sa suprématie de

la négation de l'aître telle qu'elle se développe de manière achevée dans l'aître du nihilisme » (GA 67, 250).

Quant au « péril », il donne son titre à la troisième des quatre *Conférences de Brême* de 1949 où il est élucidé par rapport à certains phénomènes. De même que « *le* péril » reste « abrité en retrait » (« le péril en tant qu'aître du dis-positif en lequel advient la domination de la technique »), de même « *l'*urgence » (au singulier) se dissimule (GA 79, 55). Ainsi l'urgence n'est pas éprouvée comme urgence. Et Heidegger précise :

> On rencontre pourtant toutes sortes de malheurs et de peines. On y remédie et on les diminue suivant les cas grâce à une première assistance qui, dans son effet inapparent, tente l'impossible pour apaiser les multiples souffrances et soulager les peines. Mais on ne prête pas pour autant attention à l'*unique* urgence. En rapport avec *celle-ci*, l'absence d'urgence étend sa domination au cœur de la plus extrême urgence du plus haut péril. En vérité, bien qu'elle le soit de manière voilée, l'absence d'urgence est la véritable urgence [GA 79, 55-56 ; *Le Péril*, *L'Infini*, nº 95, p. 30].

De cette véritable urgence, il y a toutefois des signes : « Il y a les symptômes. Seulement nous n'y prêtons pas attention. » Quels sont-ils ? Heidegger poursuit :

> Des centaines de milliers de gens meurent en masse. Meurent-ils ? Ils périssent. Ils se font abattre. Meurent-ils ? Ils deviennent des pièces en stock d'un fonds disponible pour la fabrication de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés sans bruit dans des camps d'extermination. Et même sans rien de tel – en ce moment même en Chine, des millions de gens sont dans une misère telle qu'ils perdent la vie à cause de la faim [GA 79, 56].

Peter Trawny.

→ Abritement. Extermination. Invérité. Nihilisme. Pauvreté. Péril. Shoah.

Util

Das Zeug

Aux tout premiers temps de la réception d'*Être et temps* en France, la recherche d'un équivalent au mot allemand *Zeug* fit évidemment problème et les traductions par « outil » ou par « ustensile » (d'où l'on a dérivé « ustensilité ») furent proposées. Elles sont longtemps restées habituelles

chez les commentateurs (on parlait alors du « caractère référentiel de l'ustensile »). Mais à l'usage comme à la réflexion, ces traductions se sont révélées bien peu défendables. Le mot allemand qui correspond normalement à « outil » n'est pas *Zeug* mais *Werkzeug* et il convient donc de réserver « outil » pour traduire ce dernier terme (dont Heidegger ne s'interdit nullement l'emploi). Ce n'est pas la traduction de *Werkzeug* qui fait problème – il s'impose de le rendre par « outil » – toute la question est d'arriver à rendre sensible en français la différence que fait *Être et temps* entre *Werkzeug* et *Zeug*, *Werkzeug* n'étant qu'un cas particulier de *Zeug*. C'est pourquoi le mot « ustensile », supposé pouvoir s'entendre en un sens plus général que « outil », avait été envisagé comme un équivalent possible. Mais « ustensile » a-t-il bien cette vertu ? Ce terme n'est pas vierge pour une oreille française et les associations qu'il suggère ne correspondent que très partiellement au sens terminologique précis qu'entend conférer Heidegger à *Zeug*, terme *sans pluriel* alors que le passage au pluriel d'« ustensile » est en français on ne peut plus naturel. Sur ce point un texte de Francis Ponge, intitulé justement « L'ustensile » (*Le Grand Recueil*, t. II : *Méthodes*, p. 218-219), peut donner à réfléchir. Il rappelle la tendance marquée du mot à entrer dans la locution « ustensile de cuisine », ce qui le situe évidemment dans une catégorie d'objets bien déterminés : « Il se pend au mur de la cuisine », dit Ponge, qui ajoute : « L'ustensile est souvent en fer-blanc, ou en aluminium. » Dans ces conditions, appeler la « vieille robe de chambre » de Diderot un « ustensile » n'est pas seulement malaisé, c'est aller contre l'esprit même de la langue. « C'est, dit encore Ponge, un objet modeste, léger, nettement spécialisé dans son utilité [...] et qui se tient en mains sans leur peser beaucoup. » Dans tout ceci on reconnaît parfaitement ce que veut dire « ustensile » en français, mais est-ce là le terme indiqué pour désigner en toute généralité « une production englobant tout ce que l'artifice humain a pu aménager ou fabriquer pour s'en servir » (*Être et temps*, Gallimard, p. 546 – *NdT*) ? Le mot *Zeug* dans le sens où Heidegger l'emploie excédant largement le domaine de la batterie de cuisine, « ustensile », on le voit, est un équivalent passablement boiteux – tout compte fait, « machin » ou « truc » (!) auraient moins d'inconvénient...

Mais, dira-t-on, Heidegger se permet dans *Être et temps* bien des libertés par rapport aux usages de sa langue et on pourrait s'en autoriser pour procéder de même dans le vocabulaire de la traduction. Il est vrai que pour qui s'en tient à l'usage de l'allemand courant, le traitement que fait subir

Heidegger à ce mot est plus que déconcertant (c'est expliqué en long et en large dans la *longue* note que la traduction française consacre à ce mot). Comment ne pas l'admettre ? Mais comment le traducteur pourrait-il renoncer au souci de clarté, de simplicité qui, par définition, commande son entreprise ?

Notons que dans une chronique « S. D. », parue dans la *Nouvelle Revue française* (n° 363, p. 101), Jean Clair a parlé un jour des « ustensibles du confort au foyer ». L'expression désignait dans son esprit des objets techniques tels que le réfrigérateur ou le poste de télévision qui, de nos jours, font partie de l'équipement d'un ménage et se situent dans notre environnement immédiat. « Ustensible » est déjà intéressant par l'idée de possibilité qu'il peut comporter, ce qui suggère des objets qui sont à notre disposition, mais surtout parce que, tout en ressemblant à l'ustensile, il s'en différencie nettement et par là peut en conjurer l'étroitesse ; il pourrait, sorti du contexte (le « confort moderne ») auquel J. Clair le restreint, être généralisé pour embrasser alors en un singulier collectif tous les étants auxquels a affaire la préoccupation, depuis le silex taillé de l'époque néolithique jusqu'à l'automobile.

Tous les embarras qu'a pu causer l'interprétation d'un terme, dont Heidegger fait un usage à lui et qui heurte rudement les habitudes de la langue allemande courante, viennent de ce que le *Zeug* en question *est* et *n'est pas* ce que nous appelons d'ordinaire un outil. Un marteau, c'est l'exemple que prend Heidegger, n'est un outil que parce qu'il est d'abord un *util*. Le recours à la graphie *util* telle qu'elle se rencontre dans des textes un peu anciens (chez saint François de Sales, par exemple) ne peut que surprendre si on la réutilise aujourd'hui, mais ce n'est pas le goût du beau langage qui a inspiré à Heidegger l'usage très particulier qu'il fait du mot *Zeug* pour désigner l'étant tel que nous le rencontrons dans la préoccupation (*ÊT*, 68). Si son vocabulaire a souvent quelque chose d'abrupt, cela ne nuit pas forcément à son efficacité.

Ajoutons que, s'il y a un brin d'exagération dans le lien que Ponge croit pouvoir établir entre « ustensile » et « ostensible », il n'en est pas moins vrai que, par son aspect même, le sac *à main* invite à être pris *en main*. Là, par contre, où il touche quelque chose d'essentiel, c'est quand il dit qu'il y a dans « ustensile » « une forme fréquentative par rapport à l'utile : c'est quelque chose dont on se sert fréquemment, quotidiennement ou biquotidiennement » – le singulier *(singulare tantum)* fréquentatif, tel qu'il

s’inscrit ainsi dans la quotidienneté, ayant, oui, en propre d’acclimater l’util dans la temporellité de la préoccupation.

François Vezin.

Ouvrages cités – J. Clair, « S. D. », *La Nouvelle Revue française*, nº 383, Paris, avril 1983. – Fr. Ponge, *Le Grand Recueil*, t. II : *Méthodes*, Paris, Gallimard, 1961.

Bibliographie – W. Biemel, *Le Concept de monde chez Heidegger*, Paris - Louvain, Nauwelaerts - Vrin, 1950 (rééd. Vrin, 1981).

→ Conjointure. Déloignement. Quotidienneté. Utilité.

Utilité

M’est utile *(nützlich)* ce dont, en m’en servant *(benutzen)*, je tire profit *(Nutzen)*. Nous nous tenons ici dans le domaine du maniement qui ménage, à savoir dans le monde ambiant de la « quotidienneté moyenne qui est le genre d’être *le plus immédiat* du Dasein » (*ÊT*, 66) qui fait usage de l’étant qui le concerne dans une proximité bien confiante. Ces étants qui nous concernent quotidiennement, ce sont *les choses*, appelées par les Grecs πράγματα, c’est-à-dire « ce à quoi on a affaire dans le commerce qu’instaure la préoccupation (πρᾶξις) » (*ÊT*, 104). Ainsi les choses de la « vie pratique » sont « faites *pour*... », pour *par*-venir (πράττειν) à... « Dans la structure du ‘‘fait pour’’ réside un *renvoi* de quelque chose à quelque chose » *(ibid.)* dit Heidegger, et c’est au sein du phénomène du renvoi que se décide le destin du sens de l’utilité.

Bien que ne puisse être utile que ce qui est utilisable *sans se faire remarquer*, c’est l’util *non* utilisable qui, précisément au moment où il devient inutilisable, attire l’attention soit par « surprenance », par « importunance » ou « récalcitrance », c’est-à-dire par un dérangement du renvoi (*ÊT*, § 16). C’est en particulier avec la récalcitrance que « s’annonce... l’être là-devant de l’utilisable comme l’être de ce qui est toujours là à attendre et réclame que son cas soit réglé » (*ÊT*, 74). Il faut bien souligner ici que c’est l’étant qui a *ce caractère* d’utilisabilité qui, à partir de *lui-même*, *se* rencontre par l’incitation à être traité.

Or aussitôt qu’historialement cette possibilité d’être propre à l’étant passe devant toutes les autres, l’étant se charge lui-même de cette nécessité d’être

réglé, il se fait pour ainsi dire lui-même celui qui est à faire, poussant l'être humain vers sa domination progressive. Dans *Besinnung*, Heidegger écrit ainsi que :

> Dans le champ illimité du règne de la faisance *[Machenschaft]* au milieu de la préoccupation du commerce quotidien ne se déploient comme puissances ajointées que « fin » et « moyen » ; cela de telle manière que toutes les fins et tout ce qui prétendument est re-présenté comme telles, se voient nivelés au rang de moyens. [...] Des buts deviennent superflus sous la pression qu'exerce l'efficacité du pur procédé selon lequel est renforcée la puissance de la faisance [GA 66, 22].

Plus l'homme d'aujourd'hui parvient à faire que l'étant lui est, comme moyen, utile, plus il se prend pour celui qui a à en tirer profit – profit qui, quant à lui, promet la prospérité et le bien-être dont on s'est servi et dont on se sert toujours pour proclamer, en Angleterre d'abord, le salut des communautés, des sociétés, voire des majorités au nom de l'utilitarisme.

Dans un paragraphe intitulé « Vérité et profit » (« profit » traduit ici *Nutzen* qui s'entend en allemand dans les parages immédiats de l'utilité au sens strict : *die Nützlichkeit*), et tiré du même volume, Heidegger cite le propos suivant :

> « Il n'y a pas d'attitude *[Haltung]* qui ne doive trouver son ultime justification dans le profit qui en résulte pour la collectivité intégrale *[Gesamtheit]* » [GA 66, 122].

Ce qui, dans cette phrase sur l'utilité qui est extraite d'un discours transmis à la radio, paraît convaincant, et même évident, s'avère être éminemment séduisant mais, comme Heidegger le dévoile au fil d'un questionnement d'une perspicacité sans égale, dangereux, car :

> Qui est cette collectivité ? [...] Comment se détermine-t-elle ? Quel est son but ? Est-ce elle-même le but des buts ? Pourquoi ? Où se trouve la justification de ce but ainsi posé ?
> Quand le bénéfice *[Nutzen]* d'une attitude est-il établi ? Où se trouve l'aune à laquelle mesurer l'utilité ? Qui fixe le bénéfice ? Par quoi cette fixation se justifie-t-elle à chaque fois ? Celui qui adopte une ''attitude'' est-il en même temps susceptible de pouvoir juger et d'avoir le droit de juger son bénéfice et son dommage ?
> Pourquoi le *profit [Nutzen]* est-il la mesure de la légitimité d'une attitude de l'homme ? Sur quoi cette proposition se fonde-t-elle ? Qui est-ce qui détermine l'aître de l'humanité ?
> D'où le recours au profit comme mesure de la vérité tient-il son intelligibilité ? L'intelligibilité est-elle un fondement pour le droit ?
> Qu'est-ce que la « collectivité intégrale », sinon l'élargissement en grand nombre d'une certaine conception de l'homme comme un être isolé ?
> Que veut dire *attitude* ? Est-ce qu'avec elle on touche déjà l'essentiel de l'aître de l'homme – si non, qu'est-ce que signifient alors la justification de l'attitude par la collectivité et le profit pour celle-ci ?
> Est-ce que dans le concept d'« attitude » ne se tient pas déjà la renonciation à tout engagement dans une interrogation essentielle sur l'aître de l'homme dans la perspective du rapport qui,

> abrité en retrait, est le rapport à l'estre ? [GA 66, 122.]

Comme le signale Heidegger, la citation sur l'utilité contre laquelle sont dirigées ses questions n'est en fait autre qu'une phrase que Hitler a déclarée lors d'un discours devant le *Reichstag* le 30 janvier 1939. Heidegger choisit de concentrer son interrogation sur cette phrase parce qu'elle rend compte de la conception hitlérienne du *darwinisme social*, héritière quant à elle, via Darwin, des théories libérales et utilitaristes (« pour élaborer sa théorie de l'évolution, Darwin utilise des catégories du libéralisme anglais à ses débuts, des catégories empruntées à la politique de Spencer et de Malthus », écrit justement Eric Voegelin dans *Hitler et les Allemands*, p. 141). Heidegger démasque ainsi on ne peut plus nettement le populisme séducteur qui a entraîné, comme nous le savons, des dégâts humains sans mesure. Toutefois, la mise en danger de l'*être* de l'homme ne s'accompagne pas nécessairement de pareilles destructions et ne porte pas nécessairement non plus le nom de bolchevisme (c'est-à-dire, comme le dit le mot *bolchinstvo*, la *représentation du grand nombre* du parti social-démocrate) ; elle peut aussi s'accompagner de la simple visée du bien-être collectif – comme le remarque Pierre Legendre dans *Dominium Mundi. L'empire du Management* :

> Un chef d'entreprise américain devenu secrétaire d'État à la Défense disait : « Ce qui est bon pour General Motors est bon pour le pays » [p. 44].

Si est bon ce qui est utile, c'est le moment de reprendre les questions qu'adressait Heidegger à Hitler et de méditer cette autre remarque *historiale* faite entre 1939 et 1940 dans le traité sur *L'Histoire de l'être* (GA 69, 208-209) : « La forme bourgeoise chrétienne du ''Bolchevisme'' anglais est la plus périlleuse. » La plus périlleuse ne veut pas dire la plus meurtrière sur le plan de l'étant et des vies humaines. Avec le péril, qui est essentiellement péril en l'*être même*, Heidegger se situe sur un plan autre que celui de l'étant où se sont déroulés les grands crimes du XXe siècle, bien que ces crimes soient bel et bien les « symptômes » de ce péril historial.

Jürgen Gedinat.

Ouvrages cités – P. Legendre, *Dominium Mundi. L'empire du management*, Paris, Mille et Une Nuits, 2007. – E. Voegelin, *Hitler et les Allemands*, trad. M. Köller, D. Séglard, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Traces écrites », 2003.

Bibliographie – Sur l’utilitarisme comme horizon des Temps nouveaux, voir G. Badoual, « ‘‘L’éthique, elle aussi, est sans fond’’ », *Philosophie*, nº 116, Paris, Éd. de Minuit, 2012.

→ Étant là-devant. Extermination. Lao-tseu. *Machenschaft*. Util. Weber.

V

Valéry, Paul (1871-1945)

Quand l'attention de Heidegger s'est-elle portée sur Paul Valéry ? On ne le sait pas exactement, mais on voit, à la façon dont il en parle à partir de 1940, que c'est devenu pour lui un nom qui compte. Dans les entretiens qu'il avait, en 1945, avec Frédéric de Towarnicki, il lui disait au sujet des années de la dictature hitlérienne :

> je tenais pour possible et indispensable de lutter dans le cadre de l'Université, dans ma sphère d'action et d'une manière efficace, contre la confusion et les menaces qui pesaient sur l'Allemagne et sur l'Occident. Avec quelle gravité, quelle angoisse lucide fut mis ces dernières années en question le destin de la civilisation occidentale, les trois essais d'un homme de la qualité de Paul Valéry en sont un témoignage suffisant [*Les Temps modernes*, nº 4, p. 719].

Heidegger ne précise pas quels sont les trois essais dont il parle mais il saute aux yeux qu'il a lu *La Crise de l'esprit* (1919-1922, texte repris au début de *Variété*) et l'on voit le cas qu'il en fait.

Selon toute vraisemblance, il l'aura rencontré dans les parages de Rilke, qui a traduit en allemand quelques poèmes de Valéry et a eu certains contacts avec lui. D'autre part, il a été question, en 1937, que Heidegger vienne à Paris pour le Congrès Descartes (tricentenaire du *Discours de la méthode*) dont Paul Valéry, poète officiel de la troisième République, a été la tête d'affiche. Mais c'est décidément à la question de l'Europe et de l'Occident qu'apparaît surtout lié pour lui le nom de Valéry. En 1959, Valéry est cité dans la conférence *Terre et ciel de Hölderlin*, et c'est encore à *La Crise de l'esprit* que va la référence (GA 4, 176 ; *Approche de Hölderlin*, p. 230).

Il faut souligner la présence dans l'entourage de Heidegger de Jean Beaufret et de Hugo Friedrich. À tort ou à raison, H. Friedrich voit dans Paul Valéry « le plus grand poète français du XXe siècle » (*Structure de la poésie moderne*, p. 256). De Mallarmé à Valéry, la chute de niveau est évidente et l'on peut, si l'on veut, « déplorer » que Heidegger n'ait jamais vraiment lu Claudel. Toujours est-il que la lettre à Elfride du 14 juin 1945 montre Heidegger occupé en compagnie de H. Friedrich à une traduction de Valéry et que le 1er avril 1951, il raconte à Hannah Arendt qu'il a lu, cette

fois en compagnie de Jean Beaufret, « La Jeune Parque » et « Ébauche d'un serpent ». Et c'est la traduction allemande de « La Jeune Parque », due à Paul Celan (1960), qu'il offre à Eugen Fink pour son soixantième anniversaire (GA 29/30, 536 ; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, p. 530). Dans tous ses livres, J. Beaufret cite abondamment (surabondamment même, disait René Char !) Valéry. Dans ses écrits comme dans sa conversation, J. Beaufret se référait sans cesse à Valéry. C'est qu'il appartenait à cette génération de normaliens qui, vers 1930, savaient tous par cœur « Le cimetière marin ». Dans ses écrits comme dans sa conversation, J. Beaufret n'avait pas son pareil pour détecter le meilleur de Valéry : « Penseurs sont gens qui re-pensent et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé » (*Tel Quel*, p. 767).

François Vezin.

Ouvrages cités – H. Friedrich, *Structure de la poésie moderne*, trad. M.-F. Demet, Paris, Le Livre de Poche, 1999. – Fr. de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », *Les Temps modernes*, n° 4, Paris, 1946. – P. Valéry, *Tel Quel*, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960 ; *Die junge Parze*, trad. P. Celan, Francfort, Insel-Verlag, 1964.

→ Europe. Friedrich. Occident.

Valeur / penser en valeurs

Parmi les mots passe-partout de notre langue ordinaire, « valeur » et ses dérivés (« valoriser », « évaluer », « évaluation ») occupent sans doute une place proéminente. « On parle maintenant de valeurs vitales, culturelles, éternelles, de la hiérarchie des valeurs, de valeurs spirituelles (qu'on croit, par exemple, découvrir dans l'Antiquité classique) », écrit Heidegger dans « Le mot de Nietzsche ''Dieu est mort'' » (GA 5, 227 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 273). Ainsi « valeurs » au sens éminent sont par exemple « la ''culture'', l''art'', la ''science'', la ''dignité de l'être humain'', ''monde'' et ''Dieu'' » (GA 9, 349 ; *Questions iii*, p. 130). Cependant, « c'est seulement au XIXe siècle que parler de ''valeurs'' devient courant, et la pensée en termes de ''valeurs'' usuelle » (GA 5, 227). Cette manière de parler et de penser est devenue à ce point usuelle que – comme on peut aisément l'observer dans l'usage courant – l'« évaluation » a

supplanté le « jugement » en tant que faculté de saisir le sens de n'importe quoi, et dans la langue courante le mot « valeur » tend désormais à remplacer celui de « sens » : quelque chose a du *sens* dans la mesure où cela *vaut* quelque chose.

Si on observe cette dernière phrase, on peut déjà s'apercevoir d'un trait constitutif de la pensée en valeurs ou évaluation, à savoir le fait qu'elle ne peut « penser » quelque chose (un étant) qu'à l'aune, et en fonction, de quelque chose d'autre (un autre étant). Tant qu'il y a encore de l'étant, et rien que de l'étant, l'évaluation peut continuer à fonctionner – et, à l'inverse, l'évaluation exige préalablement que, à chaque fois, l'étant soit visé *rien qu'à l'aune de l'étant*. La pensée en valeurs ou évaluation est la seule forme de pensée connue dans la tradition occidentale qui peut – et même qui *doit* – se passer de toute référence à l'être (y compris dans le sens métaphysique de l'être *de l'étant*). La pensée en valeurs « non seulement abat l'étant comme tel dans son être en soi, mais encore elle met l'être complètement de côté » (GA 5, 263 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 317). Dans la mesure où ce dernier doit encore « servir », il ne peut qu'à son tour « valoir en tant que valeur » *(ibid.)*. Penser en valeur ou évaluer est en ce sens la seule manière de penser admise à l'époque de la technique. À son essence appartient même le fait de ne pouvoir regarder *toute* pensée – présente, passée et future – que comme un penser en valeur (d'où par exemple le fait de « découvrir » des « valeurs spirituelles [...] dans l'Antiquité classique »).

Ces deux traits capitaux de la pensée en valeur – dévastation de la référence à l'être et suppression de toute forme de pensée « autre » – peuvent s'éclairer si l'on comprend ce qu'est la valeur en sa provenance. À ce propos, il faut soigneusement distinguer *la manière irréfléchie de penser et de parler en termes de valeur* tels qu'ils ont lieu un peu partout dans la prétendue « contemporanéité », et *la détermination métaphysique de la valeur en tant que concept ontologique*, c'est-à-dire en tant que projet de l'étant en entier. Une telle détermination, dont l'entente courante est pour ainsi dire la dérive, a lieu dans la pensée de Nietzsche. Dans cette dernière se trouve l'aperçu suivant, dont découlent des conséquences fondamentales : la valeur est dans une connexion indissoluble avec la volonté de puissance *(Wille zur Macht)*. C'est elle qui, en tant que commandement en vue de *plus* de puissance, pose les conditions du dépassement des degrés de puissance à chaque fois atteints. Dans la logique

propre à la volonté de puissance, franchir un degré de puissance implique que ce degré soit non seulement atteint, mais encore consolidé et assuré – étant donné que c'est uniquement à partir d'une telle sécurisation que la puissance déjà atteinte peut être (de manière stable, et non pas seulement éphémère) majorée (voir *Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 15). Les « valeurs » sont très précisément les conditions dont la volonté de puissance a besoin pour être soi-même, c'est-à-dire : habilitation *(via libera)* au *plus* de puissance – mais conditions que la volonté de puissance elle-même et elle seule établit en tant que conditions *à la fois* de conservation et de croissance (voir *Volonté de puissance*, n° 715 ; frag. 1888 11 [73]). Il faut encore rappeler que la volonté de puissance, loin d'être une faculté ou un caractère de l'homme (une espèce d'« avidité de pouvoir »), est – selon les mots de Nietzsche même – « l'essence la plus intime de l'être » (*Volonté de puissance*, n° 693 ; frag. 1888 14 [80] – voir *Achèvement de la métaphysique et poésie*, GA 50, 12). Cela signifie que *tout ce qui est*, et non seulement l'homme, non seulement l'être vivant *stricto sensu*, se trouve sous la haute contrainte de la volonté de puissance. En tant que conditions que la volonté de puissance pose pour sa propre conservation et croissance, les valeurs – qu'elles soient « matérielles » ou « spirituelles », « éternelles » ou « passagères » – sont (non incidemment, mais constitutivement) les « points de vue » d'un calcul qui a comme seul but le plein exercice de la puissance en vue de dépasser sans cesse l'exercice de la puissance. Un calcul dont l'homme en tant que tel n'est ni auteur ni maître, mais qui met l'être humain et ses « facultés » à son service.

Maurizio Borghi.

Bibliographie – J. Beaufret, « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur », *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1973.

→ Histoire de la philosophie. *Machenschaft*. Nietzsche.

Van Gogh, Vincent (1853-1890)

Heidegger a donné un commentaire saisissant du célèbre tableau de Van Gogh qui ne nous montre pourtant que de simples chaussures de paysan, en

faisant ressortir que c'est précisément leur simplicité qui nous échappe à les caractériser ainsi, la manière dont *terre* et *monde* resplendissent en ce qu'il arrive à Heidegger d'appeler *die Pracht des Schlichten*, la splendeur ou « la merveille du simple » (GA 13, 79). Il s'agit de « nous mettre en présence du tableau de Van Gogh », au fil de ce commentaire qui trouve place dans la conférence de 1935 intitulée *L'Origine de l'œuvre d'art* :

> Dans l'obscure intimité du creux de la chaussure s'est incrustée la fatigue des pas du labeur. [...] À travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal [GA 5, 19 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 32 s.].

Puis d'évoquer le pain, la joie, l'angoisse, la naissance et la mort – bref, le monde de l'existence humaine qui s'en dégage.

Si lumineux soit-il, ce commentaire n'a pas toutefois le monopole des aperçus, souvent brefs mais fulgurants, qu'on trouve parsemés dans les écrits de Heidegger sur le peintre néerlandais mort en 1890, à Auvers-sur-Oise, avant même d'avoir atteint la quarantaine. Dès 1923, dans ce qu'il est convenu d'appeler les « Premiers cours de Fribourg », Heidegger cite la lettre de Vincent Van Gogh à son frère Théo du 15 octobre 1879 où il est question du caractère mortifère de l'université. Que fit le peintre ? « Il travailla, s'arracha pour ainsi dire les toiles du corps, et d'être confronté à l'existence, cela a fini par le rendre fou » (GA 63, 32). Van Gogh nous est décrit ici comme *écorché vif*, ayant souffert *dans sa chair* pour être à la hauteur du peintre qu'il fut.

En 1931, Heidegger écrit à sa femme, à son retour d'Amsterdam où il a donné des conférences : « J'ai passé toute une matinée en compagnie des Van Gogh. [...] Les tableaux m'ont vivement impressionné, et même profondément remué » (voir *« Ma chère petite âme ». Lettres à sa femme Elfride, 1915-1970*, p. 229). Heidegger a ainsi rattrapé son retard, dont il avait fait l'aveu à Jaspers dans une lettre du 27 juin 1922 : « De Van Gogh je n'ai encore jamais vu un original », même s'il en avait lu les lettres.

À la fin du cours du semestre d'hiver 1937-1938, intitulé : *Questions de fond de la philosophie*, Heidegger semble voir une « amitié stellaire » entre Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, *Van Gogh* (nous soulignons) et Nietzsche, auxquels on pourrait « ajouter » Schumann : d'avoir succombé à la folie tout en portant, chacun à sa façon, « le tout autre » qu'ils ont si violemment pressenti et dont ils demeurent les annonciateurs (GA 45, 216).

Dans le cours légèrement antérieur de 1935-1936 intitulé : *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui porte sur la manière kantienne d'interroger en direction de la chose en sa choséité, Heidegger avait aussi évoqué, au détour d'une analyse, « cette chaise rustique avec la pipe, que montre la peinture de Van Gogh », comme exemplaire illustration de « ce domaine des choses dans lequel d'emblée nous nous y retrouvons » (GA 41, 213-4 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 218-9). La chose telle que le peintre nous la fait voir, ou nous réapprend à la voir, est ici opposée à l'objet tel qu'il est déterminé par la connaissance physico-mathématique de la nature. Cette paire de souliers, cette chaise de paille, ce tournesol ne témoignent pas seulement d'une attention extrême portée à l'existence concrète, voire tourmentée, des choses : dans l'oscillation du tournesol ou du champ de blé, c'est l'existence humaine qui se trouve vibrer à l'unisson en son être-au-monde.

Le peintre a donc accompagné la démarche du philosophe, comme si l'arrachement souligné par Heidegger faisait écho à un moment nécessaire dans la démarche du philosophe, voire dans la naissance de toute vocation philosophique. Avec Van Gogh s'annonce quelque chose que la pensée n'a peut-être pas encore su nommer. Pourtant, il reste à comprendre pourquoi et comment, comme le souligne l'historien de l'art Heinrich Wiegand Petzet, l'univers de Van Gogh a peu à peu cédé la place, dans l'horizon qui fut celui de Heidegger, à l'univers de Paul Cézanne et à celui de Paul Klee. Comme à une sérénité ou à une acquiescence retrouvée ?

Pascal David.

Bibliographie – H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Francfort, Societäts-Verlag, 1983.

→ Cézanne. Chose. Klee. Quotidienneté. Schapiro. Terre.

Venise

C'est lors de son premier voyage vers la Grèce, en 1962, que Heidegger passe à Venise. La page qu'il lui consacre dans *Séjours* est assez sévère, parce que ne s'y est pas réalisé ce « rêve ineffable » dont parle Proust, « celui du temps gothique actualisé d'une mer printanière » (*À la recherche du temps perdu*, t. III, p. 915). C'est aussi sous l'angle du temps que s'est présentée Venise à Heidegger, à partir de cette dualité du temps qui peut se

figer en un passé aussitôt dépassé quoiqu'artificiellement entretenu à la manière d'une conserve, ou advenir de manière chaque fois neuve et vivante, comme une source, intarissable, qui alimente tout ce qui à partir d'elle advient et qui donne ainsi lieu à ce qui seul peut s'appeler : histoire. Si Venise est demeurée bien « incapable d'indiquer un chemin », c'est parce qu'« elle a sombré au rang d'objet d'étude pour historiens, d'imagerie aguichante pour écrivains à court de sujet, de faire-valoir pour expositions et congrès internationaux, de dispositif industriel pour exploiter les étrangers de passage. De l'ancienne puissance et de la splendeur passée de la République, on ne trouve pas trace dans ce qui en subsiste, un enchevêtrement inextricable de bâtiments et de places qui se prête à être décrit et redécrit de mille manières. Même l'office religieux du dimanche des rameaux à Saint-Marc, l'endroit par excellence où l'on aurait pu s'attendre à trouver une tradition vivante faisait, avec sa liturgie négligée, l'effet d'un spectacle. Tout était vieilli mais non vieux ; du passé mais pas d'être été qui garde durablement consistance pour s'offrir à l'attente sous un jour neuf » (*Séjours*, p. 15).

Seul le passé qui passe *(die Vergangenheit)* peut vieillir et nous nous rappellerons que Heidegger lui oppose dans *Être et temps* (§ 65) le passé au sens véritable, l'être-été *(das Gewesene)* qui « naît, d'une certaine manière, de l'avenir ». Ce qui désole Heidegger dans ce grand livre d'histoire qu'est *Séjours*, ce n'est pas tellement Venise, mais le fait que Venise n'ait pour lors pas d'avenir autre que la perpétuation strictement conservatrice d'une spectaculaire imagerie. Telle est aussi la violence nihiliste de la technique dans son rapport au temps : elle réduit l'historial à l'historisant, elle transforme le passé qu'elle conserve en stock disponible de souvenirs (dont les très importuns marchands ne sont que la partie visible), elle étouffe l'élan historial de tout ce qui *est* été pour en faire un plus ou moins savant objet d'étude et de divertissement culturel. En même temps que le dispositif met Venise *en valeur*, il la désactualise quant à l'essentiel et la stérilise dans la glace d'une mer hivernale.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrage cité – M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. III, J.-Y. Tadié (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.

Bibliographie – R. Marteau, *Venise en miroir*, Quimper, Calligrammes, 1987.

→ Passé.

Verdi, Giuseppe (1813-1901)

Avec Heidegger la lecture devient affaire d'audition mais, pour *entendre* les paroles de la philosophie, ne faut-il pas au moins déjà savoir entendre une parole ? Il vaut la peine de voir comment Heidegger invite ses étudiants à entendre le mot « créature » tel qu'il se rencontre dans la huitième *Élégie de Duino* (R. M. Rilke) et pour ce faire le confronte au mot *creatura* dans un poème qui est un sommet de la langue latine, le *Dies irae, Dies illa*, tant et tant de fois mis en musique. « C'est un grand et beau problème à résoudre, dit J.-J. Rousseau, de déterminer jusqu'à quel point on peut faire chanter la langue et parler la Musique » (Lettre à M. Burney, dans *Œuvres complètes*, t. V, p. 445). Dans l'exemple choisi par Heidegger, c'est à Verdi, à la *Messe de Requiem* de Verdi, qu'il revient d'avoir atteint ce point où c'est la langue, la langue elle-même qui chante (*Parménide*, GA 54, 228). On aurait aimé entendre Heidegger expliquer comment G. Trakl, comment J. S. Bach ont fait un sort au mot *Ruh*.

François Vezin.

Ouvrage cité – J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995.

→ Écoute. Musique.

Vérité

La vérité, chez Heidegger, est emportée dans le même mouvement qui reconduit l'homme à la finitude du Dasein en lui. En quête du sens de l'être, Heidegger peut ainsi dire, dans *Être et temps*, au début du § 44 intitulé : « Dasein, ouvertude et vérité » (p. 212), que la « philosophie a de toute antiquité associé la vérité à l'être ». Questionnant le sens de l'être, son analyse qui privilégie la relation qui tient ensemble l'homme en tant que Dasein et l'être, se voit obligée, dans le même temps, de partir « du *concept traditionnel de la vérité* et [de tenter] d'en dégager les soubassements ontologiques. Depuis ces soubassements apparaît *dans son originalité* le

phénomène de la vérité » (p. 214). Les dernières lignes du § 44 laissent voir l'horizon auquel la conférence de 1930, *De l'aître de la vérité*, donne un nouveau développement (« le filigrane de toute l'œuvre ultérieure de Heidegger », écrit Beaufret dans *Douze questions posées à Jean Beaufret*, p. 28) : « Être – mais non étant – il n'‘‘y a’’ que dans la mesure où la vérité est. Et elle *est* seulement dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est. Être et vérité ‘‘sont’’ co-originaux » (p. 230).

Concept traditionnel de la vérité : la vérité est adéquation, adéquation de la chose en question à l'entendement. Quant au lieu de la vérité, c'est l'énoncé, le jugement. Aussi la vérité, ou son essence, réside-t-elle dans l'accord du jugement et de son objet. On fait d'Aristote, le « père de la logique », celui qui est à l'origine de cette « localisation » de la vérité.

Que la vérité s'origine dans une double adéquation, comme à l'époque médiévale, adéquation de la chose à l'intellect divin qui la crée, puis de l'intellect humain à la chose créée par Dieu – « La vérité se rencontre proprement dans l'intellect humain ou divin » (Thomas d'Aquin) – ou qu'elle ne se trouve plus que dans l'adéquation de la chose à la connaissance qu'en a l'être humain en tant que sujet – « les objets se conforment à notre connaissance » (Kant) –, comme à l'époque moderne, la vérité est à chaque fois assimilée à l'adéquation de la chose à l'intellect.

Mais, plus encore, à partir de Descartes la vérité présente un nouveau visage, celui de la certitude, cela sur la base du *cogito*, de la conscience de soi. La certitude devient le nom de la vérité, la certitude, c'est-à-dire l'évidence dont les mathématiques sont le domaine par excellence. « Je me plaisais surtout aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons » (Descartes, *Discours de la méthode*, I). La rectitude du jugement dès lors repose sur la représentation qui mesure l'objet, en prend la mesure et le valide, en quelque sorte, en le déclarant vrai.

Et ce jusqu'au nihilisme, pour lequel rien n'est vrai, où se produit comme une « crispation sur une conception bloquée de la vérité qui n'est plus interrogée quant à sa provenance », écrit P. David (« Heidegger : la vérité en question », p. 106).

C'est précisément sur la piste de cette provenance que s'engage Heidegger en considérant la nomination grecque de la vérité, l'*alèthéia* – littéralement : la suspension de l'oubli *(lèthè)* ou du retrait. Dans *La Doctrine de Platon sur la vérité* (*Questions ii*, p. 153 à 157 ; GA 9, 232-234), Heidegger relève l'ambiguïté présente chez Platon comme chez

Aristote, à propos de leur entente de l'*alèthéia*. *Alèthéia* signifie le non-voilement, l'ouvert-sans-retrait (*Unverborgenheit) et* l'exactitude *(Richtigkeit)*. La même ambiguïté se trouve chez Aristote dans le chapitre final du livre IX de la *Métaphysique* :

> le non-voilement, l'ouvert-sans-retrait est le trait fondamental de l'étant, celui par lequel toutes choses sont régies. Mais en même temps Aristote peut dire : « En effet le faux et le vrai ne sont pas dans les choses [elles-mêmes]... mais dans l'entendement. » Le jugement prononcé par l'entendement est le lieu de la vérité, de la fausseté et de leur différence. Le jugement est dit vrai pour autant qu'il se conforme à la chose elle-même, qu'il est une ὁμοίωσις. Cette définition de la vérité ne contient plus aucune référence à l'ἀλήθεια au sens du non-voilement ; c'est au contraire l'ἀλήθεια qui est conçue comme l'opposé du ψεῦδος, c'est-à-dire du faux au sens de l'inexact ; elle est donc conçue comme exactitude [1051 a 34 s. ; *Questions ii*, p. 154 ; GA 9, 232].

Alors pourquoi, si la vérité n'est qu'adéquation *(homoiôsis)*, y a-t-il deux mots pour la dire, *homoiôsis* et *alèthéia* ? En outre, jamais n'est expliqué comment il se fait que l'étant apparaisse comme il apparaît, tout se passant comme si cette manifestation allait de soi. C'est que, précise J. Beaufret, « les Grecs ne sont *pas encore* au niveau de la question qu'ils ont pourtant eux-mêmes soulevée en dénommant ἀλήθεια ce que nous appelons vérité » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 79).

Plus originaire que la vérité au sens d'adéquation, il y a en effet la vérité au sens de mise à découvert, qui en est la condition de possibilité. C'est bel et bien pourquoi non seulement l'exact n'est pas le vrai, mais empêche d'y accéder : il est l'invrai *(Unwahr)* (*Apports à la philosophie*, GA 65, 67). Avec l'exactitude, « une dimension antérieure de la vérité elle-même, celle dans laquelle la chose nous apparaît sans plus, à découvert, a disparu », note Jean Beaufret (*Entretiens avec F. de Towarnicki*, p. 81). Nombreux sont les passages où Heidegger remarque que l'exact n'est pas le vrai, *« das Richtige ist nicht das Wahre »* (par exemple, « La question de la technique », *Essais et conférences*, p. 7), mais aussi qu'il supplante le vrai et met de côté la vérité (« Dépassement de la métaphysique », § XX) ; Heidegger invite alors à trouver le vrai en traversant et en dépassant l'exact (*« durch das Richtige hindurch das Wahre suchen »*, dit « La question de la technique », *Essais et conférences*, p. 21). « Se rendre disponible pour une rectitude susceptible de nous astreindre n'est possible qu'à la condition d'être libre pour la manifestation de ce qui s'ouvre devant nous » (« De l'aître de la vérité », *Questions ii*, p. 172). L'être est ce qui se déclare dans

cette mise à découvert, tandis qu'à ce qui est, il rend possible d'apparaître en son présent.

Toutefois, entendre l'*alèthéia* comme ouvert-sans-retrait ne permet pas non plus d'atteindre l'aître même de la vérité, à moins d'entendre à travers un pareil « sans » la relation intime de la vérité au retrait. C'est dans cette direction que s'engage résolument Heidegger avec ce qu'il nomme l'*in-vérité* comme aître de la vérité.

La compréhension de l'*alèthéia* comme ouvert-sans-retrait, excluant le retrait sous prétexte qu'il serait l'ennemi de la vérité, conduit à la fixation de l'*alèthéia* comme opposée du *pseudo* et ce dès Platon et Aristote, et laisse échapper ce dont pourtant la pensée de l'un et de l'autre est encore porteuse : à savoir que le retrait, loin de constituer l'ennemi de la vérité, en est au contraire la source la plus vive. Heidegger discerne quelque chose de cela dans le fragment 123 d'Héraclite : « Rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait. » Il n'est pas de dévoilement, en effet, sans possibilité en lui de voilement. C'est pourquoi, en français, plutôt que « dévoilement », il conviendrait peut-être de dire en lui redonnant son sens le mot « révélation », à la fois une mise à découvert *et* un revoilement.

Ce retrait, c'est le mouvement même de l'être, vers lequel s'oriente *Être et temps* et que les *Apports à la philosophie* tentent de nommer.

« Dans *Sein und Zeit*, écrit J. Beaufret, ce retrait, caractérisé aussi comme retrait d'un monde *[Entweltlichung]* est d'autre part nommé *Verfallen*, que l'on peut traduire par ''déclin'' [le déval, dans la traduction Vezin]. Un tel déclin commence dès la pensée grecque avec la fixation de l'ἀλήθεια comme ''Ouvert-sans-retrait'' » (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 12).

Par quoi il faut répéter que l'oubli lui-même provient de l'être autant que de l'homme comme Dasein, lequel n'oublie l'être qu'à la mesure du retrait dont l'être seul est capable. Là se trouve aussi le *péril* que constitue l'être et que Heidegger tentera d'expliciter en 1949 (voir la conférence *Die Gefahr*, GA 79, en particulier p. 54 s. et p. 62 ; *Le Péril*, *L'Infini* 95, p. 28 s., 35).

La vérité est donc la dimension au sein de laquelle l'être humain peut être celui qu'il a à être. Dans le cours du semestre d'hiver 1928-1929 qui est en partie consacré à la vérité, Heidegger écrit :

> C'est seulement parce que le Dasein se tient dans la vérité qu'il peut énoncer quelque chose sur l'étant. Le lieu de la vérité n'est pas la proposition, mais au contraire : la proposition a son lieu, sa possibilité interne, dans la vérité en tant qu'ouvert sans retrait du là *[qua Unverborgenheit des Da]*. Il en résulte la remontée du concept traditionnel de la vérité, de la vérité de la

> proposition, à l'ouvert sans retrait originaire du Dasein, que nous appelons en un mot l'ouvertude [GA 27, 155 s. ; voir aussi *ibid.* 110 et GA 21, 135].

Ainsi exposé à la vérité, qu'il s'agit pour lui de retenir sans pour autant la tenir (« retenir sans tenir », suggérait Matisse) à travers l'objectivation de la représentation, ni même la fixer ou l'arrêter, l'être humain s'entend à laisser être, ainsi que le dit J. Beaufret cherchant à rendre le sens de *Gelassenheit* (*Dialogue avec Heidegger*, t. IV, p. 107). S'entendre à laisser être, voilà qui est encore la liberté de l'être humain comme Dasein – ce que travaille Heidegger dans la conférence de 1930, *De l'aître de la vérité*. Vérité et liberté s'originent ensemble dans le laisser-être auquel s'entend le Dasein. Mais à partir de ce laisser-être en lequel advient toute *histoire*, le chemin de Heidegger s'ouvre pour penser non plus seulement l'essence de la vérité, mais la vérité en son déploiement à partir de l'être. C'est cette voie que Heidegger emprunte résolument à partir des *Apports à la philosophie* pour penser de manière historiale l'aître de l'estre en tant que vérité. Le mot allemand *Wahrheit* prend alors une résonance inouïe et dit littéralement comment, dans son éclat *(-heit)*, la vérité est prise en garde *(Wahr)* de l'être. Dans *La Parole d'Anaximandre*, Heidegger écrit :

> Un jour nous apprendrons à penser notre mot usé de vérité *[Wahrheit]* à partir de la prise en garde *[Wahr]* et nous éprouverons que la vérité est la garance *[Wahrnis]* de l'être et que l'être en tant qu'aître en présence a son appartenance en elle. À la garance en tant que garde *[Hut]* de l'être correspond le berger, lequel a si peu à voir avec une pastorale idyllique ou une mystique de la nature qu'il ne peut devenir berger de l'être que dans la mesure où il est le lieu-tenant du rien. Tous deux sont le Même. De l'un comme de l'autre, l'être humain n'est à même qu'au sein de l'ouvertude en laquelle est résolu le Da-sein [GA 5, 348 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 419].

Dominique Saatdjian.

Ouvrages cités – J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1985 ; *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984. – E. de Rubercy, D. Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1983 (rééd. Pocket, coll. « Agora », 2011).

Bibliographie – P. David, « Heidegger : la vérité en question », dans R. Quillot (dir.), *La Vérité*, Paris, Ellipses Marketing, 1997. – G. Guest, « Anabase – Acheminement vers l'amont de la ''présupposition'' – Le chemin de *Sein und Zeit* », *Études heideggeriennes*, n° 5, Berlin, Duncker & Humblot, 1989. – F.-W. von Herrmann, *Wahrheit-Freiheit-Geschichte. Eine*

systematische Unersuchung zu Heideggers Schrift « Vom Wesen der Wahrheit », Francfort, Klostermann, 2002. – I. Schüssler, *La Question de la vérité. Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger*, Lausanne, Payot, 2001.

→ Abritement. *Alèthéia*. Aristote. Art. Berger de l'être. *Dasein*. Flagrance. Grèce. Invérité. Laisser. Liberté. Ouvertude. Platon. Science. Secret. Travail. Urgence.

Vie

Les écrits phénoménologiques du premier Heidegger (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, 1919-1920) se déploient comme une « science originaire de la vie » (GA 58, 36). Au centre de ces recherches se trouve la « vie factive ». Ce qui fait rencontre dans les « mondes et dans les composantes du monde » le fait toujours « dans le flux et le courant vivants de la vie » (36). C'est ma « vie factive » qui constitue effectivement mon « monde » (96), le « vécu » *(das Erlebte)* étant par là même « phénomène » (50), l'« éprouvé » *(das Erfahrene)* ayant ainsi « le sens d'existence » (104).

La vie ne doit pas pour autant être comprise comme un « tumulte chaotique d'obscurs déferlements », et pas davantage comme « un principe sourd de dynamisme » ou comme un « monstre sans limites engloutissant tout » ; bien plutôt, la vie est « ce qui est, simplement en tant que forme concrète et porteuse de sens » (148). Heidegger rejette par là certaines idées de la « philosophie de la vie » alors très influente. À aucun moment sa conception de la vie ne possède une signification biologique qui pourrait venir jouer contre la « raison » ou l'« esprit ». La vie ne se fonde pas sur un sens biologique et ne se laissera jamais réduire à une telle fondation.

En tant que thème de la « science originaire », la vie est selon Heidegger un « phénomène originaire » *(Urphänomen)* (voir GA 59, § 3-4) auquel correspondent deux « lignes de signification ». Premièrement, la vie désigne « un objectiver, un donner forme [à quelque chose], un se-poser-hors-de-soi » ; deuxièmement, elle désigne un « vivre l'expérience *[Erleben]*, éprouver, attraper, saisir, et pas seulement l'objectivé, mais encore la création même ». Ces deux « lignes de signification de la ''vie'' » qui, de manière métaphysique, peuvent être saisies comme spontanéité et

réceptivité, ou comme activité et passivité, constitueraient la « structure du problème » dont la « philosophie contemporaine » aurait à se saisir.

Aussitôt après avoir fondé son propre projet phénoménologique, lequel se distingue clairement de celui d'Edmund Husserl, Heidegger transfère sa conception de la vie à la philosophie même. Le « problème de l'autocompréhension de la philosophie » (GA 60, 8) aurait en effet « toujours été pris à la légère ». La « philosophie » naît de l'« expérience factive de la vie » *(faktische Lebenserfahrung)*, expérience « au sein » de laquelle elle est appelée à retourner. En ce sens, le « concept de l'expérience factive de la vie » est bien « fondamental ». Celui-ci ne doit pas être entendu à partir de « présuppositions déterminées de la théorie de la connaissance » : il « ne devient intelligible qu'à partir du concept de l'''historique'' » (GA 60, 9). C'est sur de telles bases que le philosophe entreprend une *Introduction à la phénoménologie de la religion*. Dans ces cours de 1920-1921, des idées importantes apparaissent donc en germe, qui acquerront une forme plus élaborée dans *Être et temps*.

Dès l'année 1923, sous l'influence croissante de la pensée aristotélicienne, Heidegger est conduit à réinterpréter le concept de vie, celle-ci étant désormais comprise comme « un mode de l'''être'' » ; la « vie factive » en vient donc à désigner « notre existence *[Dasein]* comme ''là'' selon une explicitation ontologique, quelle qu'elle soit, de son caractère d'être » (GA 63, 7). La « science originaire de la vie » est ainsi en passe de devenir une « analytique du *Dasein* » dans la perspective d'une « ontologie fondamentale ». Dans *Être et temps*, précisément, la factivité *(Faktizität)* n'est rien d'autre que la « factualité du fait du *Dasein*, fait qu'est à chaque fois chaque *Dasein* » (*ÊT*, 56).

Après *Être et temps*, par contre, le statut du concept de vie devient de plus en plus précaire. Dès son cours du semestre d'hiver de 1929-1930, consacré aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger déploie une critique de la « philosophie de la vie » (GA 29/30, 105 s.). Les pensées de Spengler, Klages, Scheler et Ziegler y sont rejetées. En effet, alors que ces derniers saisissent « vie et esprit » comme étant « deux composantes de l'homme » – le plus souvent opposées l'une à l'autre –, pour Heidegger, en revanche, une telle caractérisation (anthropologique) de l'homme est intenable.

Sur cette même ligne se trouve finalement l'idée, récurrente chez Heidegger, selon laquelle la conception métaphysique de l'homme en tant

qu'*animal rationale* serait à rejeter. Dans les *Apports à la philosophie*, le concept de vie est bel et bien ravalé au rang d'un élément conceptuel propre à la subjectivité moderne. La vie devient ainsi une contrepartie *(Gegenstück)* de la « raison ». Dans l'expérience vécue *(Erleben)*, l'« étant », en tant que « représenté », est rapporté à soi comme milieu où a lieu un tel rapport : ainsi, l'étant « est intégré dans ''la vie'' ». Seul ce qui peut être ainsi intégré dans le vécu peut valoir comme « étant » (GA 65, 129). L'« expérience vécue » *(das Erlebnis)* serait, en somme, un pendant de la *Machenschaft* (132).

Bien que la métaphysique représente l'homme en tant qu'*animal rationale*, et bien que pour la métaphysique même la *ratio* doive déterminer l'*animalitas*, c'est au fond l'*animalitas* qui prévaut ici. Comme Heidegger le constate dans la première des Conférences de Brême, tenue en 1949, l'« être humain » demeure en réalité déterminé, en tant qu'« être vivant » *(Lebewesen)*, « à partir de la vie et du vécu ». Or, précisément, ce dont il y va, pour les hommes, c'est de devenir les « mortels » *(die Sterblichen)* (GA 79, 18).

Peter Trawny.

Bibliographie – S.-J. Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923) », *Philosophie*, nº 69, Paris, Éd. de Minuit, 2001, p. 51-69.

→ Animal rationnel. Anthropologie. Augustin. Biologie. Corps. Dilthey. Factivité. Kolbenheyer. Scheler. Spengler. Yorck von Wartenburg.

Vierny, Dina (1919-2009)

Le retentissement rencontré par l'œuvre de Maillol dans les pays de langue allemande est exceptionnel. Sans doute Hugo von Hofmannsthal et le comte Harry Kessler ne sont-ils pas étrangers à cet état de fait. Il existe un exemplaire abondamment annoté par Heidegger des *Conversations avec Maillol* d'Henri Frère. C'est à Fribourg, à l'occasion d'un vernissage d'exposition, que Heidegger a rencontré Dina Vierny à laquelle il a adressé par la suite plusieurs lettres dont l'importance lyrique peut être mise en parallèle avec celles qu'il a d'autre part envoyées à la poétesse Mascha Malko.

« Tant qu'il y aura des hommes, disait Maillol, ils seront émus par le Cantique des cantiques et par Homère. »

François Vezin.

Ouvrage cité – H. Frère, *Conversations avec Maillol*, Genève, Pierre Cailler, 1956.

→ Sculpture.

Vietta, Egon (1902-1959)

À Egon Vietta revient le mérite d'avoir associé Heidegger à l'hommage rendu en 1951 par le théâtre de Darmstadt à Ernst Barlach. Comme l'indique une note à la fin d'*Essais et conférences* (p. 343), c'est dans le volume édité à cette occasion qu'est d'abord paru le § 26 de « Dépassement de la métaphysique ». Mais cet homme extraordinairement actif dans toutes sortes de domaines (juriste de formation, il est devenu écrivain et dramaturge) s'était de bonne heure engagé auprès de Heidegger, et par son travail, ses initiatives et ses publications, il s'était beaucoup dépensé au service de la « cause » heideggerienne. La lettre de Heidegger à Hannah Arendt du 14 juillet 1951 donne un aperçu du rôle de médiateur qu'il a joué en maintes occasions (voir à la fin de cette correspondance la note qui lui est consacrée, p. 309). C'est évidemment lui qui a fait venir Jean Beaufret, avec lequel les relations étaient des plus sympathiques, à Darmstadt au colloque de 1953 sur « Individu et organisation ».

La contribution personnelle la plus importante d'Egon Vietta est certainement son livre de 1950 : *La Question de l'être chez Martin Heidegger* (il n'est pas traduit en français), un travail à la source duquel il y a les nombreux cours de Heidegger qu'a suivis Vietta mais aussi beaucoup de conversations poursuivies dans un climat tout à fait amical. Sa femme, Dory, a tapé à la machine bien des textes (cours et notes) de Heidegger. Elle accompagnait Heidegger lorsque celui-ci est venu, l'été 1957, faire un séjour à Aix-en-Provence. Leur fils, Silvio, a connu tout enfant le couple Heidegger chez qui il a toujours été affectueusement reçu en enfant de la maison (il y arrivait avec sa guitare). Il se souvient encore d'avoir vu un jour Heidegger shooter dans son ballon de football d'une manière qui a laissé éberlué le camarade qui faisait fonction de gardien de but... Lorsqu'il

a entrepris des études de germanistique, c'est Heidegger qui l'a tout naturellement aiguillé vers Beda Allemann. Silvio Vietta a lui-même publié une solide étude sur la *Critique du national-socialisme et de la technique par Heidegger* (Tübingen, Niemeyer, 1989), elle a été traduite en français. Il était présent lors de la journée que Heidegger et Celan passèrent ensemble à Todtnauberg le 25 juillet 1967.

Il y a comme une symétrie entre les relations qu'avait Heidegger avec Egon Vietta et celles qu'avait Jean Beaufret avec Fernand Lumbruso.

François Vezin.

Ouvrage cité – E. Vietta, *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Stuttgart, Schwab Verlag, 1950. – S. Vietta, *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, trad. J. Ollivier, Paris, Pardès, 1993.

Bibliographie – S. Vietta, « Dialog mit den Dingen » (Dialogue avec les choses) dans Coll., *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1977.

Violence

Dans *Séjours*, Heidegger s'interroge sur la naissance, chez les Grecs, de la pensée de la technique quand les dieux commencèrent à s'enfuir :

> Si donc la violence du monde moderne n'entretenait pas un rapport énigmatiquement parlant avec la fuite des dieux telle qu'elle a eu jadis lieu, alors, nous qui cherchons ce qui sauve face à l'extrême péril où nous met l'éventualité de la pure et simple autodestruction de l'être humain, nous n'aurions pas besoin de remonter loin dans la mémoire jusqu'à l'aître en absence des dieux enfuis, ni de penser à préparer le domaine pour leur venue sous une figure autre [p. 12].

La *violence du monde moderne* n'est pas un vague poncif, un constat historique pessimiste. Heidegger a suffisamment dit que l'histoire, au sens *historial* où il l'entend, nous situe d'emblée en dehors de toute *évaluation*, qu'elle soit optimiste ou pessimiste (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, p. 39). Cette violence, Heidegger l'a donc historialement pensée, en particulier au moment où il en faisait le plus brutalement l'épreuve, entre 1935 et 1945. Ainsi, avant que Hitler ne parle le 30 mars 1941 de la guerre contre l'URSS comme du « combat de deux visions du monde », Heidegger dénonçait en 1938 dans *L'Époque de la formatation du monde* le « combat des visions du monde » comme trait fondamental des Temps nouveaux dans

lequel « l'homme met en jeu la violence illimitée de la computation, de la planification et du dressage de toutes choses » (GA 5, 94). Nous entendons ici que *die Gewalt* est en allemand à la croisée de la violence, de la force et du pouvoir ; quant à Heidegger, c'est comme manière dont la puissance déploie son aître qu'il la pense (GA 69, § 59-60). La violence ressortit à la *Machenschaft*, à ce règne où la puissance se déchaîne lorsque tout n'est plus qu'efficience et efficacité (GA 69, 63), dans la mesure où la *Machenschaft*, comme Heidegger l'écrit dans le premier texte du *Nietzsche II*, fonde la « position de force » dans laquelle est mis l'homme moderne et qui se caractérise en son aître par « un trait essentiel de violence ». Dans le cadre de l'impressionnante phénoménologie historiale de l'empêchement à aître de l'être *(das Unwesen des Seins)* qu'est le règne de la puissance efficiente, Heidegger donne d'autres signalements de la violence, qui parlent d'eux-mêmes :

> La violentation [brutalité] se distingue par une simplicité qui lui est propre. Sa marche en avant va jusqu'à l'extermination inconditionnelle avec des moyens inconditionnellement efficaces en toute occasion et dans toute perspective [GA 69, 76].

Dans *Besinnung* :

> L'aître du règne de la puissance efficiente tel qu'il se déploie en exterminant sans cesse, et même déjà à travers la menace de l'extermination – c'est la violence [GA 66, 16].

Voilà ce qu'il faut garder présent à l'esprit quand Heidegger parle, en 1949, dans *Le Péril*, de « la violence propre à l'aître de la technique » (*L'Infini*, nº 95, p. 34).

Hadrien France-Lanord.

→ Autodestruction. Brutalité. Extermination. Gigantesque. Nazisme. Nihilisme. Pouvoir. Sécurité.

Vision du monde

Die Weltanschauung

Présente tout au long du chemin de pensée de Heidegger – mais surtout dans les cours des années 1920 et 1930 –, l'interrogation sur la « vision du monde » est reprise chaque fois que le sens de la philosophie elle-même est

mis en jeu par le penseur. Le cadre initial de cette réflexion est donné par l'opposition husserlienne entre philosophie scientifique et vision du monde. C'est à partir d'une mise en tension de ces deux pôles que Heidegger, dès son premier cours de 1919 (*L'Idée de la philosophie et le problème de la vision du monde*, GA 56/57), cherche à dégager le sens propre de la philosophie. Heidegger envisage alors le « problème de la vision du monde » d'une double façon. Il prend acte du fait que la vision du monde fait partie intégrante du problème de la philosophie comme telle dans la mesure où « toute grande philosophie », en tant qu'elle cherche à établir « quelque chose de définitif », « s'accomplit en une vision du monde ». D'autre part, il pose dès ce moment que la vision du monde « n'appartient en aucune façon » à la philosophie : elle « représente un phénomène étranger à la philosophie ». On trouvera à diverses époques de nouvelles confirmations de ce rejet. L'introduction du cours du semestre d'été 1927, par exemple, tient une *Weltanschauungsphilosophie* pour un « non-sens » et un « cercle carré » (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, 12-13) ; de même, les *Apports à la philosophie* mettent en regard la vision du monde qui « est toujours une fin » et la philosophie, « toujours un commencement » (GA 65, 37). Ce dernier texte, du reste, approfondit une idée dès longtemps présente chez Heidegger : la topographie de la pensée héritée du XIXe siècle doit être « détruite » parce qu'elle est « inauthentique à sa racine ». La philosophie n'est « ni science, ni production d'une vision du monde », ni non plus un « intermédiaire » entre ces deux pôles (GA 59, § 2).

Si Heidegger renvoie dos à dos science et vision du monde, il lui faut accéder au point plus originaire où a lieu l'acte de philosopher lui-même. Or cette recherche réinscrit en son champ, provisoirement, la vision du monde, dans la mesure où à l'instar de la philosophie véritable elle s'enracine dans la vie elle-même. Plus précisément, l'élaboration du concept de monde dans *Être et temps* ouvre la voie d'une acception strictement « transcendantale » de la vision du monde, que le cours du semestre d'hiver 1928-1929 (GA 27) s'emploie à dégager, et par où elle reçoit une certaine légitimité philosophique. Dans cette perspective en effet, vision du monde et philosophie se rejoignent, parce qu'elles reçoivent toutes deux leur possibilité de la même source, l'être-au-monde. Hors d'elle-même, l'existence doit se procurer un point d'appui : « Se-tenir en l'être-au-monde, voilà ce que nous voulons dire par vision du monde »

(337). La transcendance du *Dasein* est le coup d'œil porté au-delà de l'étant en son entièreté, perspective ouvrant une « configuration du monde » *(Weltbildung)*. La vision du monde appartient donc à l'existence en tant que telle : « À parler rigoureusement, nous ne pouvons pas dire : le *Dasein* a une vision du monde, mais il est une vision du monde, et cela de toute nécessité » (344). Une « vision du monde philosophique » (376) est possible au sens où l'existence s'y confronte à elle-même : philosopher, c'est « mettre en forme la vision du monde en tant que tenue » – expliciter la transcendance en un « laisser advenir de la transcendance du *Dasein* à partir de son propre fond ».

Mais la vision du monde est définitivement rejetée, dès lors qu'elle se voit annexée à une « métaphysique moderne » qu'il s'agit désormais de dépasser, et dont elle n'est qu'« une suite » (GA 65, 38). Elle doit en effet être rapportée au « fond métaphysique » sur lequel elle repose, et qui lui est commun avec la science : l'avènement de l'être de l'étant à titre de représentation du sujet, c'est-à-dire du monde *(Welt)* à titre d'image *(Bild)* conçue par lui : « Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un *subjectum* au milieu de l'étant » (GA 5, 92 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 120-121). En d'autres termes, la vision du monde est le rapport spécifiquement moderne de l'homme à l'étant, où le monde est le strict compte rendu que le sujet se fait à lui-même eu égard à sa volonté de puissance. Si les visions du monde révèlent leur ascendance métaphysique au fait qu'elles posent des buts idéaux relatifs à l'homme placé au centre du monde, ces buts ne font que recouvrir le déploiement de puissance qui donne chaque fois leur essor « insensé » aux diverses « idéologies » (voir GA 6.2, 14 ; *Nietzsche II*, p. 21). C'est la « totalité » d'un tel déploiement qui fait la spécificité du phénomène moderne du « totalitarisme », dont Heidegger développe une entente radicale, mettant en particulier au jour son affinité paradoxale avec le « libéralisme ». Si les « idéologies » peuvent entrer en lutte, et si certaines peuvent sembler vaincues, seule une pensée se confrontant avec la métaphysique comme telle peut revenir en deçà du règne de l'implicite « faisabilité » du monde – et de l'homme – dont est porteuse toute vision du monde.

Guillaume Fagniez.

→ Image. Leibniz. Libéralisme. Mythe. Philosophie. Romantisme. Transcendance.

Voisinage de la poésie et de la pensée

La relation entre poésie et philosophie a connu avec la pensée de Heidegger un bouleversement sans précédent, dont portent aussi la marque les liens que le philosophe a pu nouer avec des poètes contemporains tels que René Char et Paul Celan. C'est à vrai dire dès *Être et temps* que trouve son ancrage dans l'analytique existentiale la possibilité d'un rapport *pensif* à la poésie qui ne relève plus de la métaphysique, avec la considération de la parole qui « parle en poème » comme ouverture singulière à la dimension de l'existence (*ÊT*, § 34, p. 162).

Après l'éviction des poètes, faiseurs de simulacres, hors de la cité platonicienne, après la dévaluation aristotélicienne de la poésie comme mensonge, qui la situe aux antipodes de la « recherche de la vérité » qu'est la philosophie, le *différend* entre philosophie et poésie semblait ne plus pouvoir être réglé que par une sorte d'annexion (qui finira par s'appeler esthétique) ou de condescendance avec laquelle la philosophie, sur ses propres hauteurs conceptuelles, daigne reconnaître à la poésie l'art de filer des métaphores sorties tout droit de l'imagination du poète. La poésie, dans cette perspective, ne doit pas toutefois être prise trop au sérieux ni non plus au sens propre. Au mieux, la poésie, fille de l'imagination et recourant à des images, se retrouve subordonnée à la philosophie, fille de l'entendement, lequel procède par concepts. La subordination de l'imagination à l'entendement, dans l'ensemble de nos facultés, conduit ainsi à la *subordination* de la poésie à la philosophie, comme on peut le voir chez Kant.

C'est précisément avec Heidegger que cette relation de subordination va laisser place à une relation de *coordination* et que le « vieux différend » (Platon, *République*, 607 b) entre philosophie et poésie va se muer en *différence*. Dès 1935, Heidegger s'avise que philosophie et poésie sont « de même rang » *(gleichrangig)* et consacre de longs développements à Sophocle dans le cadre d'un cours universitaire de philosophie et, dans un cours de 1943, il signalait, au sujet de la statue d'Aristote qui se tient à

l'entrée de l'université de Fribourg à côté de celle d'Homère et qu'un recteur souhaitait ôter :

> Pourtant, il est peut-être bon qu'Aristote se tienne encore tranquillement là où il est, en tant que dernier penseur des Grecs, dans le voisinage avec le premier poète des Grecs et de l'Occident. Ces deux figures sont bien là [GA 55, 75].

L'attention extrême portée par Heidegger à la parole des poètes, Homère, Pindare, Sophocle mais aussi Hölderlin – électivement –, Georg Trakl, Stefan George pour ne mentionner qu'eux, trouve sa culmination dans le recueil *Acheminement vers la parole*, où avec le « parlé à l'état pur » du poème entre en dialogue une pensée d'une rigueur non moindre mais tout autre en ce qu'elle préserve une « différence délicate, mais claire ». Le « voisinage du poète qui chante » est à la pensée danger salutaire (GA 13, 80 ; *Questions iii*, p. 29).

Mais la métamorphose qui s'opère dans la relation entre philosophie et poésie ne laisse pas indemnes les termes en présence, lesquels se muent en *Denken und Dichten*, pensée et poésie, où au poème est associé le noème. La proximité qu'atteste leur voisinage (*Nachbarschaft*, voir GA 12, 174 s.) n'est pas toutefois promiscuité ni confusion des genres. Elle préserve au contraire une tout aussi essentielle séparation, selon les vers de Hölderlin en son poème « Patmos » : « Proches en leurs habitations... sur / Les monts les plus séparés. »

Pascal David.

Bibliographie – J. Beaufret, « L'Entretien sous le marronnier », dans R. Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 1137-1143. – F.-W. von Herrmann, « Poétiser et penser le temps de détresse. Sur le voisinage de Heidegger et de Hölderlin », dans P. David (dir.), *L'Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 73-90.

→ Celan. Char. Fourcade. George. Hölderlin. Homère. Jünger (F. G.). Logique. Machado. Mallarmé. Mörike. Oppen. Pindare. Poésie. Poésie grecque. Rilke. Rimbaud. Sappho. Sophocle. Trakl. Zvétaieva.

Volonté

La volonté apparaît dans la métaphysique de la subjectivité dont elle est le développement et l'achèvement. La métaphysique de la subjectivité, cela renvoie à Descartes et au « projet mathématique de la nature » visant à instituer les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature » ; par sa représentation ou *cogitatio*, l'homme en tant que sujet s'assure en la mesurant la chose représentée pour l'acte qui la représente (voir GA 7, 84 ; *Essais et conférences*, p. 99). Le développement et l'achèvement de cette métaphysique, cela renvoie à Nietzsche, à travers la Volonté de puissance que Nietzsche définit comme l'« essence la plus intime de l'être », et, au-delà, à la volonté de la volonté qui pour Heidegger est le non-dit de la relation de la volonté de puissance et de l'éternel retour de l'identique (par lequel au devenir est imposée l'empreinte de l'être) :

> La métaphysique de Nietzsche met au jour dans la Volonté de puissance l'*avant*-dernier degré du déploiement volontatif de l'être de l'étant comme volonté de volonté [GA 7, 79 ; *Essais et conférences*, p. 93].

Par volonté de puissance, il faut entendre la primauté absolue de la raison et du calcul qui détermine la totalité de ce qui est. C'est cette volonté pour la puissance, volonté tendue vers toujours plus de puissance et uniquement vers cela, que Heidegger nomme volonté de volonté et qui « en germe dans la volonté de puissance, transpose la réalisation effective de l'objet en une réitération méthodique de l'action, qui devient à ce titre le véritable objet. La volonté de volonté serait ainsi la vérité de la volonté de puissance dans l'oubli radical de l'*être* en faveur du *faire*, celui-ci à son tour n'ayant d'autre sens que *refaire* encore et toujours, dans l'*affairement* réduit à lui-même qui partout mobilise un monde en ouvrant en lui un nouvel espace, celui que les pionniers de la volonté de volonté nommeront : *planification* » (J. Beaufret, *Entretiens avec Fr. de Towarnicki*, p. 110). L'absence d'autre but qu'elle-même caractérise ainsi l'aître de la volonté devenue inconditionnée ; cet aître appartient au nihilisme entendu comme oubli de l'être. Aussi Heidegger peut-il en quelque sorte conclure :

> La forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée peut être appelée d'un mot : la « technique » [GA 7, 78 ; *Essais et conférences*, p. 92].

Loin, alors, que la volonté de volonté ait son origine dans la volonté humaine, « l'homme est voulu par la volonté de volonté, sans qu'il ait connaissance de l'aître même de ce vouloir » (GA 7, 88) et Heidegger va

jusqu'à dire qu'en s'accomplissant comme aître de volonté, l'être humain parvient à sa propre extermination (voir *La Dévastation et l'attente*, p. 82).

Aussi est-ce, non pour contrer la technique, mais pour remonter à son aître que Heidegger préconise dans *Gelassenheit* de vouloir le non-vouloir, jusqu'à dire que « nous ne devons rien faire, seulement attendre » – mais attendre *rien*, la *Gelassenheit* elle-même signifiant que pour qui s'est détaché de la représentation, il n'y a qu'à laisser être.

Mais ici comme partout, *Être et temps* donne la possibilité de comprendre. En particulier, lorsqu'il est question de la résolution de l'être humain comme Dasein, plus haute que la volonté de l'homme comme sujet : « Avec la résolution, c'est à la vérité du Dasein la plus originale, parce qu'elle lui est *propre*, que nous touchons » (*ÊT*, 297). Aussi, lorsque Heidegger parle de « vouloir » ou de « volonté », comme on le voit surtout dans les écrits politiques, il ne s'agit jamais de la volonté de puissance, Heidegger se tenant sur un tout autre plan que celui auquel appartient la volonté de puissance. Dans *Introduction à la métaphysique*, nous lisons : « Vouloir, c'est être-résolu. L'aître du vouloir est ramené et repris dans la résolution » (p. 33 ; GA 40, 23) ; au regard de l'être, vouloir est toujours de l'ordre de la résolution et, poursuit Heidegger, « l'aître de la résolution réside dans le dé-voilement du Dasein *en vue de* l'allégie de l'être et nullement dans l'accumulation d'énergie en vue du fait même d'''agir'' » (voir *Être et temps*, § 44 et § 60). Or, la relation à l'être est le laisser. Que tout vouloir doive se fonder sur un laisser, c'est ce qui déconcerte l'entendement (voir la conférence *De l'essence de la vérité*, 1930). Vouloir, donc, ne ressortit jamais à « l'action décidée d'un sujet » (GA 5, 55 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 75). Mais c'est en tant que résolument ouvert que le Dasein toujours déjà « agit », y compris dans la « passivité de la résistance » (*ÊT*, 300).

Devons-nous là discerner quelque chose du double visage du nihilisme, tel que Heidegger l'indiquera, explicitement dans *La Question de la technique*, avec ce vers de Hölderlin : « Mais où est le péril, croît / Ce qui sauve aussi », à la volonté de dominer l'étant pouvant alors se substituer la résolution qui laisse être ?

Dominique Saatdjian.

Ouvrage cité – J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984.

→ Agir. Attente. Bouddhisme. Consommation. Eckhart. Fanatisme. *Gelassenheit*. Insurrection. Laisser. Nihilisme. Résolution. Sécurité. Technique.

Voyage

Ce que l'on entend aujourd'hui par voyage est gauchi par l'industrie du voyage (*die Reiseindustrie* ou *der Reisebetrieb*) qui organise sur de vastes distances des déplacements rapides et incessants, poussant l'homme à parcourir la planète en tous sens d'une manière frénétique sans parvenir à surmonter un ennui insidieux qui n'est jamais avoué. Telle est la figure du « touriste allant à fond de train nulle part », dont parle aussi Marguerite Yourcenar dans *Les Yeux ouverts* (p. 269). Tout autre est le véritable voyage (*die Wanderschaft* ou *die Wanderung*), dont la marche s'accomplit à pas lents en compagnie du penseur ou du poète (Hölderlin, Trakl) et qui, sans nécessairement prendre l'allure d'un déplacement géographique, a aussi permis à Heidegger, comme le montrent les belles pages de *Séjours*, d'aller en Grèce d'une manière pensive en y recueillant l'essentiel. Méditant en 1943, dans *Approche de Hölderlin*, l'hymne du poète « Souvenance », Heidegger montre que tout distingue le voyageur de l'aventurier voyant dans l'étranger une forme d'exotisme à la fascination de laquelle il cède pour jouir avec une ivresse maniaque du choc provoqué par l'extraordinaire. L'enjeu du détour par l'étranger et le lointain étant un retour au propre et au proche, Heidegger peut écrire en 1944-1945 dans *Achèvement de la métaphysique et poésie* que « tout authentique penser en compagnie d'un penseur est voyage – qui se met en route pour atteindre ce qui est déjà tout proche et saute aux yeux et qui n'est autre que le tout simple » (GA 50, 106).

Florence Nicolas.

Ouvrage cité – M. Yourcenar, *Les Yeux ouverts*, Paris, Éd. du Centurion, 1980.

→ Délos. Venise.

W

Wagner, Richard (1813-1883)

Heidegger n'aimait pas Wagner pour des raisons qui visent peut-être moins le musicien à strictement parler que le théoricien d'une certaine conception de l'œuvre d'art. Certes, avec des phrases assez courtes, souvent abyssales de simplicité, Heidegger est plutôt mozartien dans son style, et cela seul le situe aux antipodes de la nébuleuse exaltation du colossal que dénonçait Nietzsche chez Wagner. Mais le différend à l'égard de Wagner ne relève pas seulement d'une différence de style et vise d'abord l'auteur de *L'Art et la Révolution* ou de *L'Art allemand et la Politique allemande*. Il met ainsi en jeu la question du nihilisme et la définition de ce qui est allemand ; c'est pourquoi les pages cinglantes que Heidegger a consacrées à Wagner prennent place dans le cours de 1936-1937 sur Nietzsche (GA 6.1, 84 s. ; *Nietzsche I*, p. 83), « que chaque auditeur a en toute clarté compris comme une explication de fond en comble critique avec le national-socialisme », comme l'écrit Heidegger le 18 mars 1968 à S. Zemach, traducteur de *L'Origine de l'œuvre d'art* en hébreu (voir GA 40, 233). Outre les témoignages d'élèves au sujet de ces cours, les pages sur Wagner rendent comptent de cette clarté qui éclaire également ce que dira un jour laconiquement le penseur à Jean Beaufret : *Wagner schon Hitler* – « Wagner, c'est déjà Hitler ».

La critique vise d'abord la « complète dissolution dans le pur sentiment, l'évaporation qui sombre dans le néant » et la prétention qu'a cette « excitation de l'ivresse sentimentale » de faire office de salut contre la « croissance du désenchantement et de la désolation de l'existence par rapport à l'industrie, la technique et l'économie ». Le penseur dénonce ici ce qu'il appelle ailleurs « les tentatives exclusivement ré-actionnaires » (GA 9, 392 ; *Questions i*, p. 208) face aux bouleversements dudit « monde moderne », qui seront mises en scène par le sentimentalisme kitsch et le néoromantisme dont Hitler fit pompeusement usage dans sa propagande à laquelle il associa non seulement l'œuvre, mais la famille de Wagner. Aux yeux de Heidegger, le genre « diatribe contre le monde moderne » participe de ce que la diatribe prétend dénoncer ; c'est donc sur un tout autre plan qu'il invite à penser ce qui a métaphysiquement lieu avec l'avènement des

Temps nouveaux dont le nazisme est une des figures extrêmes. C'est pourquoi la tentative wagnérienne de salut est stérile, qui se fonde sur « une saisie et une appréciation de l'art à partir du simple état affectif et la croissante barbarisation de l'état affectif lui-même vers le simple bouillonnement et la simple effervescence du sentiment abandonné à lui-même » (GA 6.1, 87 ; *Nietzsche I*, p. 85-86). Peut-être Heidegger n'aurait-il pas eu des mots aussi durs s'il ne les avait pas prononcés dans un contexte précis de... barbarisation. Néanmoins, ces pages qui démontent également l'œuvre d'art totale et sa prétention à devenir religion sentimentale pour la communauté populaire *(Volksgemeinschaft)* ne sont pas à lire dans le seul contexte de la critique du national-socialisme à laquelle se livre Heidegger en cours à cette époque. Elles mettent aussi en jeu des questions philosophiques de fond que Heidegger résume ainsi : avec Wagner, « l'*Erlebnis* en tant que tel devient décisif ». Victor Klemperer rappelle que « le mot sentimental le plus fort et le plus commun dont le nazisme se soit servi, c'est *Erlebnis* » (*LTI. La langue du III*[e] *Reich*, p. 313). Mais là encore, la critique adressée par Heidegger à l'*expérience vécue (Erlebnis)* n'est pas uniquement dirigée contre le nazisme – ou plutôt : elle n'est dirigée contre le nazisme que dans la mesure où l'expérience vécue est la manifestation d'un phénomène métaphysique de grande ampleur, auquel le nazisme notamment ressortit de manière éminente. C'est dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, § 61-69) qu'est définie l'expérience vécue comme manière dont la subjectivité se déploie à l'époque où tout ce qui est se manifeste dans l'horizon de la *Machenschaft*, c'est-à-dire comme étant le produit d'un faire impliquant que *tout* est pour l'homme non seulement maîtrisable, mais faisable. Dès lors, pour la *Machenschaft* et l'*Erlebnis*, « rien n'est impossible » (GA 65, 131), ce qui se traduit chez Wagner, dit Heidegger, par l'« abandon à la démesure, sans loi ni limite » (GA, 6.1, 86) et qui explique le rôle central de la *théâtralisation* « ne visant qu'à l'impression, qu'à l'effet, qu'à la volonté d'impact et d'effervescence » – à ce que Nietzsche nommait l'« *espressivo* à tout prix » de cet « art de masse par excellence » *(Nietzsche contra Wagner)*. Ce déploiement de l'expérience vécue au moyen de laquelle l'homme impose à tout de n'être que ce qu'il peut en *vivre* correspond ainsi à « la ''métaphysique'' de Wagner et de Chamberlain » qu'évoque encore Heidegger (GA 65, 174) et qui menace, dit-il, de recouvrir l'achèvement créateur de la métaphysique chez Nietzsche. Dans *L'Époque de la « formatation du monde »* (GA 5,

102), Heidegger invitera à l'inverse à « comprendre la pensée nietzschéenne indépendamment de l'idée de valeur » pour saisir l'« hostilité de Nietzsche contre Wagner comme urgence où se met à virer notre histoire ». L'enjeu est d'accéder vraiment à Nietzsche pour quitter la métaphysique de « cette conjonction funeste », lit-on dans le cours de 1934-1935 sur *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, « que marquent les noms suivants : Schopenhauer, Darwin, Wagner, les *"Gründerjahre"* » (GA 39, 294), et se préparer ainsi à un virage dans l'histoire du nihilisme occidental. Mais en disant *notre* histoire, Heidegger souligne que ce virage concerne au premier chef l'histoire allemande, tout comme Nietzsche s'opposant à Wagner allait en guerre « contre un certain ''goût'' allemand » *(Le Cas Wagner)*. Et c'est parce qu'il voyait s'agiter ce que Nietzsche appelait déjà les *Teutons* de la scène wagnérienne que Heidegger clôt ses remarques sur Wagner dans le cours de 1936 par la lecture d'un extrait de Nietzsche dont on imagine l'effet qu'il pouvait produire à une époque où un *Führer* se prenant pour Lohengrin utilisait Wagner pour germaniser fantasmatiquement son Reich millénaire ; il s'agit du paragraphe de *Nietzsche contra Wagner* qui commence ainsi :

> – Est-ce que cela est encore allemand ?
> Est-ce de cœurs allemands qu'est venu cet accablant braillement ?

Ce qui est vraiment allemand pour Nietzsche n'a rien à voir avec ce qui est allemand pour Wagner. Pour l'histoire allemande et occidentale, il y a une urgence, dit Heidegger en 1936, à saisir cette différence. De même qu'il y a une urgence à saisir l'abîme qui sépare l'aître allemand historial que médite Heidegger en dialogue avec Hölderlin de l'essence allemande fanatiquement inventée par la biologisation hitlérienne.

Hadrien France-Lanord.

Ouvrages cités – V. Klemperer, *LTI. La langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2003. – Fr. Nietzsche, *Le Cas Wagner* ; *Nietzsche contre Wagner*, trad. J.-C. Hémery, dans *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1990.

→ Allemand. Esthétique. Nietzsche. Romantisme. Stifter.

Weber, Max (1864-1920)

Heidegger était un grand admirateur, et sa manière d'admirer ne présente aucun des traits qui rend la chose suspecte ; jamais chez lui la moindre trace de complaisance.

Dès les premiers cours du *Privatdozent* à l'université de Fribourg, l'importance de Max Weber est soulignée. Moins de dix ans plus tard, le philosophe Max Scheler étant subitement mort (le 19 mai 1928), Heidegger évoque l'envergure de l'homme qui venait de disparaître – et tout naturellement, à la fin de cet hommage, apparaît aussi le nom de Max Weber :

> La grandeur d'une telle existence peut se mesurer uniquement à l'aune qu'elle-même est seule en état d'instituer. Quant à la grandeur de cette existence philosophique-là, elle consistait tout entière : d'abord dans la façon qu'elle avait de brûler ses vaisseaux avant d'aller affronter ce que l'époque s'apprête à faire déferler sur nous, chose dont nous n'avons encore que des pressentiments obscurs, et qu'il est impossible de mettre simplement sur le compte de quoi que ce soit qui ait rapport avec la tradition ; et ensuite d'aller ainsi à la rencontre d'un type d'humanité qui ne se laisse pas niveler ni endormir par les platitudes d'un humanisme archaïsant*. Or cela, à la rencontre de quoi allaient, chacun à sa manière, Dilthey aussi bien que Max Weber, se montrait en Scheler de façon parfaitement originale avec toute la puissance de l'élan philosophique [GA 26, 64].

[*« Archaïsant » traduit le participe présent *antikisierend*, où est évidente l'allusion, dans la deuxième des *Considérations intempestives*, à l'*antiquarische Historie* de Nietzsche. Une vision archaïsante de l'humanisme est donc celle qui se contente de coller à la notion traditionnelle de l'humanisme. Au seuil des *Feuillets d'Hypnos*, René Char en appelle à un tout autre humanisme, « un humanisme conscient de ses devoirs, discret sur ses vertus, désirant réserver l'*inaccessible* champ libre à la fantaisie de ses soleils, et décidé à payer le prix pour cela ».]

Mentionner ici Max Weber, c'est renvoyer aux deux conférences prononcées en 1918-1919 – en particulier celle de l'automne 1918 sur *La Vocation scientifique*, où vers la fin Weber reprend à plusieurs reprises le thème du « destin de l'époque ». Quant à la conférence du 28 janvier 1919, *La Vocation politique*, elle s'achève avec une page dont l'accent tragique devrait nous faire réfléchir, aujourd'hui encore, alors que les circonstances sont apparemment devenues tout autres :

> Ce qui nous attend, ce n'est pas la floraison d'un bel été, mais d'abord une nuit polaire, d'une obscurité et d'une rudesse glaciales – quel que soit le camp qui puisse à présent remporter extérieurement la victoire. Car : là où il n'y a plus rien, c'est non seulement l'empereur, mais aussi le prolétaire qui a perdu son droit.

Voilà précisément ce que l'époque continue de nous destiner. À l'avant-dernière page de la conférence *La Vocation scientifique*, Max Weber explique :

> Ce qui nous est destiné dans notre époque, c'est le fait qu'avec la rationalisation et l'intellectualisation qui la caractérisent, c'est-à-dire avant tout : avec le désenchantement du monde, ce sont justement les dernières et les plus sublimes valeurs qui s'en sont allées en abandonnant l'espace commun de la vie publique...

Dès le début de cette même conférence, Max Weber avait indiqué vers quoi tend la connaissance scientifique. En elle domine, dit-il,

> le fait de savoir, ou [simplement] de croire que l'on pourrait, pour peu qu'on le veuille, expérimenter à tout moment que, par principe, il n'y a pas de puissances mystérieuses et imprévisibles qui viennent interférer dans le jeu [des divers processus naturels et historiques] ; mais qu'il est bien plutôt – en principe – possible de maîtriser toutes choses par le moyen du calcul. Or ce que cela implique, c'est : le désenchantement du monde.

Dans le cours du semestre d'été 1929, *Introduction aux études universitaires*, tenu à l'université de Fribourg et reproduit dans la transcription de Herbert Marcuse (GA 28, 347-361), on peut lire à la page 349 : « Notre Dasein requiert aujourd'hui de la science un autre sens que celui du désenchantement. » Autrement dit, Heidegger reprend ce qu'avait déclaré Max Weber dix ans auparavant – et ose le prolonger : il s'agit en effet non seulement de prévoir la *nuit polaire* qui vient, mais de lui faire front en vue de vaincre sa menace. Or pour cela, il est impératif d'apporter à notre pratique de la science l'approfondissement qui la sorte du blocage positiviste où elle perd jusqu'à son sens. Telle qu'elle est ici rapportée, la phrase de Heidegger garde toutefois l'allure d'une énigme.

Il se trouve que nous disposons, grâce à un étudiant japonais, Seinosuke Yuasa, d'une autre transcription du même cours (publiée en 1930 au Japon, et reproduite aux pages 111-126 du livre *Japan und Heidegger*). Cette transcription présente la particularité de restituer le même passage de ce cours dans une formulation que H. Marcuse n'a pas su, ou n'a pas pu retenir :

> La recherche scientifique ne vise nullement au désenchantement du monde ; son but est tout au contraire de nous laisser profondément atteindre par l'enchantement qui vient des choses [qui peuplent le monde].
> *(Das Ziel der wissenschaftlichen Forschung liegt keineswegs darin, die Welt zu entzaubern, sondern darin, sich von den Dingen selbst tief bezaubern zu lassen)*.

Il ne fait pas de doute que cette phrase a été prononcée telle quelle par Heidegger. À ce moment-là, fidèle à l'intention profonde de son maître (même si cette intention connaît déjà chez le disciple un développement qui lui fait quitter le terrain d'une stricte phénoménologie husserlienne), Heidegger avait encore le projet de travailler à refonder toute l'entreprise scientifique dans une philosophie elle-même revivifiée de fond en comble. Mais, pour être entendue dans sa portée *subversive* (le mot étant pris ici dans une acception proprement *topologique* – qui n'a presque plus rien à voir avec ses significations habituelles), cette phrase demande quelques explications.

L'*enchantement* dont parle ici Heidegger n'est pas le contraire du processus que Max Weber désigne comme « désenchantement ». Il ne s'agit pas de réenchanter le monde, c'est-à-dire de réinstituer pour l'humanité le rapport ancien au monde. Voilà qui devient évident quand on note que Heidegger parle de l'« enchantement qui vient des choses » (enchantement qui n'a rien de commun avec la magie dans laquelle baigne un « monde » vis-à-vis duquel l'être humain ne sait pas que sa destinée est d'entrer dans un rapport de *savoir*, et où les « choses » n'ont par conséquent pas encore accédé à leur vérité).

À l'arrière-plan de ce que dit là Heidegger, il y a le travail effectué dans *Être et temps*, où a été dégagée la généalogie selon laquelle la métaphysique pense les « choses », et où est montré comment cette généalogie amène la théorétisation à ne simplement pas pouvoir appréhender ce qu'est en réalité la moindre d'entre elles.

Max Weber voit clairement que notre science débouche sur la maîtrise de toutes les « choses » par le calcul. Ce que constate Heidegger, c'est que cette science-là est tributaire du questionnement philosophique antique, qui engage la pensée des choses sur une voie – la voie du « désenchantement du monde » – où ce qu'elles *sont* n'est plus à même de transparaître.

Il y a donc un rapport essentiel entre l'exercice de la science telle que la pratique l'humanité contemporaine et le fait que le monde entier soit désormais menacé de *nuit polaire*. Mais le vrai péril n'est pas le désenchantement du monde. Comme le souligne Max Weber, ce désenchantement est à certains égards un acquis positif, dont il faut souhaiter qu'il reste irréversible. Le péril réel consiste en ceci que la science qui désenchante le monde semble être la seule science qui vaille – au point que l'idée d'une autre science que la science dont la physique

mathématique reste le modèle nous apparaîtrait presque comme une contradiction dans les termes.

Voilà qui explique l'étrange surdité de H. Marcuse à ce passage du cours de l'été 1929 où Heidegger énonce l'urgence pour la science d'un changement de paradigme. Il est clair que dans la bouche du philosophe, ce mot « science » recouvre une acception dont l'ampleur va bien au-delà de ce qu'est, en fait comme en droit, la pratique scientifique contemporaine. Il n'est donc pas étonnant que ce soit un étudiant japonais qui ait pris note de ce qui avait été dit. Malgré tout le prestige dont les succès de cette pratique auréolent la science occidentale, cette dernière garde pour un homme d'Extrême-Orient quelque chose d'*exotique*, ce qui le rend tout particulièrement attentif pour peu que vienne à ses oreilles la plus inapparente mise en doute de ce qui pour nous autres, Européens des Temps nouveaux, est quasiment un dogme, à savoir que la mesure du *raisonnable* soit le rationnel.

Mais le plus étonnant reste que cette phrase fait le lien entre deux motifs majeurs de la pensée heideggerienne : le motif ancien, présent dès l'époque des cours d'avant 1920, qui a trait à la refondation de la science, et le motif qui émerge seulement après *Être et temps*, mais qui ne cessera plus de gagner en importance : *comment arriver à penser dans leur vérité native ce que sont les choses*.

Dans *Être et temps*, le souci de dégager le sens de « être » au moyen d'une dé-struction de l'ontologie antique amène Heidegger à exposer comment naît la notion de pure et simple présence-là-devant – *Vorhandenheit*. À savoir par neutralisation de la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire de la présence de tout ce qui est sous la main, autrement dit susceptible d'être pris en main en vue de quelque « utilité » que ce soit. Si l'on cesse de viser *ce qui est* dans la perspective si spontanément présente en l'être humain du sens qu'est l'être-utile (on peut lire à ce propos les deux pages décisives que François Vezin consacre à cette thématique dans sa traduction d'*Être et temps*, p. 546 s.) – autrement dit : si l'on suspend cette visée, tout ce qui se manifeste apparaîtra dès lors comme simplement étant là-devant (et non plus comme étant là-devant pour tel ou tel usage).

Mais cette simple présence n'est pas la présence des choses – laquelle, n'étant pas directement la question d'*Être et temps*, n'est qu'effleurée dans le maître livre de 1927. La phrase notée par Seinosuke Yuasa atteste cependant que le souci des choses était vivace chez Heidegger avant même

que ce thème ne soit abordé en propre. Ce qui aura lieu dans la conférence *L'Origine de l'œuvre d'art*, dont on ne saurait assez souligner le rôle cardinal dans l'itinéraire qu'a parcouru Heidegger. C'est là, en effet, que s'amorce la pensée profondément originale des choses – non pas en empruntant un détour, mais en passant par une méditation de l'art dans son rapport à la vérité. Ce passage devrait stimuler toute notre sagacité ; car une œuvre d'art est bien, *d'un certain point de vue*, aux antipodes d'une chose. De fait, à partir du moment où il s'avise que l'art est lieu de vérité, Heidegger est en passe de fonder la pensée des choses. Car le monde qui s'ouvre alors est le monde entier, le monde qui se configure à condition de réunir en lui toutes les oppositions antipodiques.

Il faudra toutefois attendre encore quinze ans pour que Heidegger se risque à déployer la pensée de la chose. Dans la conférence de Munich, reprise dans *Essais et conférences*, intitulée *La Chose*, peut s'entendre à nouveau ce que Heidegger disait déjà en 1929 – le propos n'étant toutefois perçu que par un étudiant venu du lointain Japon – et qu'il arrive à formuler trente ans plus tard dans les termes suivants :

> Dès que nous laissons la chose, dans sa manière à elle d'être une chose, déployer son être à partir du monde devenant monde, nous pensons à la chose en tant que chose. En y pensant ainsi, nous nous laissons atteindre par ce déploiement d'être propre à la chose qui est en cause quand le monde devient monde [GA 7, 182 ; *Essais et conférences*, p. 216].

François Fédier.

Ouvrage cité – H. Buchner (dir.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1989.

→ Chose. Savoir. Science.

Weiss, Helene (1901-1951)

« Il s'agit de personnes de valeur », écrit Heidegger à Karl Jaspers le 24 mai 1926 pour lui recommander deux anciennes élèves dont il entend souligner le mérite. L'une d'elle est Helene Weiss. Elle fait partie de l'équipe des très bons étudiants qu'a eus Heidegger à Marbourg. Les années 1920 sont celles où la lecture que fait Heidegger d'Aristote atteint sa pleine originalité. Le cours sur *Le Sophiste* de 1924-1925 est, pour une assez grande part, un cours sur Aristote. La graine semée fructifiera avec le

temps. Étant juive, Helene Weiss a continué, après 1933, son travail sur Aristote hors d'Allemagne, à Bâle où Heidegger lui rendait parfois visite et où ce travail a pu être édité en 1942, *Causalité et hasard dans la philosophie d'Aristote* (voir GA 83, 609). Dans la préface elle reconnaît qu'elle doit à Heidegger de savoir un peu ce qu'est la philosophie grecque et Heidegger en a été visiblement touché car il la cite dans l'interview au *Spiegel* (voir *Écrits politiques*, p. 248). Il s'agit, dit-il, d'« une de mes étudiantes les plus anciennes et les plus douées ».

Dans les années 1950, Heidegger a montré un jour à Jean Beaufret le livre d'Ernst Tugendhat sur Aristote : *Ti kata tinos* (Quelque chose sur quelque chose), et lui a demandé son avis sur l'ouvrage en question. Quelques jours plus tard, J. Beaufret, après examen, se dit très frappé par la qualité du livre. Très content Heidegger lui répond avec un sourire : « Tugendhat a une tante. » Étant le neveu de Helene Weiss, Tugendhat avait pu disposer de ses cahiers et notes de travail dont il a fort bien su tirer profit. La graine semée n'avait pas fini de fructifier.

François Vezin.

Bibliographie – H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. – E. Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Fribourg - Munich, Karl Alber, 2003[5].

→ Aristote.

Weizsäcker, Carl Friedrich von (1912-2007)

Le physicien C. F. von Weizsäcker était lié à Heidegger par une estime intellectuelle réciproque et par l'amitié, ce dont témoignent leurs multiples rencontres, évoquées par Heidegger dans sa correspondance avec son épouse. En 1941, dans *Les Concepts fondamentaux*, analysant la portée et les limites des découvertes faites par la physique nucléaire, Heidegger salue le sérieux de l'essai de Weizsäcker, *La Physique contemporaine et la Conception physique du monde* (GA 51, 56). Et en 1959, lors de la conférence *Le Chemin vers la parole*, il mentionne la conférence faite au même moment par Weizsäcker, *La Parole comme information*, où ce dernier montre que chaque tentative pour rendre univoque une partie de la

langue en la formalisant présuppose pour clarifier certaines procédures l'usage de la langue ordinaire dont on prétend s'extraire. Ainsi, montre Heidegger, est-on pris dans un cercle à la fois inévitable et plein de sens (GA 12, 231 ; *Acheminement vers la parole*, p. 229).

Florence Nicolas.

→ Heisenberg. Physique. Planck.

Welte, Bernhard (1906-1983)

La correspondance entre M. Heidegger et B. Welte est éditée et le volume *(Briefe und Begegnungen)* comporte en annexe toute une documentation, notamment une série de textes de B. Welte. Y figure le texte de l'homélie prononcée au cimetière de Meßkirch par B. Welte, le 28 mai 1976, *Chercher et trouver*, dont le titre rappelle l'évangile de saint Mathieu : « Cherchez et vous trouverez » (Mt 7, 7). Ce volume est évidemment la source essentielle pour tout ce qui concerne les relations entre les deux hommes. Meßkirch, Gröber, la religion catholique et la mort, tels sont les principaux points à considérer dans ces relations. Meßkirch, où tout le monde est catholique, constitue le lien initial et principal. Heidegger et Welte sont compatriotes, ils sont l'un comme l'autre profondément attachés à leur ville natale. La dernière phrase de la dernière lettre adressée par Heidegger à Welte (23 mai 1976) est en effet :

> Le besoin se fait sentir d'une méditation sur la question de savoir si et comment au temps de la civilisation mondiale techniquement uniformisée il peut encore y avoir une patrie *[Heimat]*.

De dix-sept ans plus jeune que Heidegger, B. Welte a suivi un parcours assez proche de celui de Heidegger. Devenu prêtre et théologien c'est Fribourg qui est le centre de son activité. Lecteur et admirateur de Heidegger, B. Welte a étudié avec le plus grand sérieux ses livres, dont il parle volontiers à ses étudiants. De son côté, Heidegger a estime et affection pour cet homme pieux, savant et modeste, comme lui grand lecteur de Maître Eckhart. Originaire de Meßkirch, B. Welte connaît bien aussi le frère de Heidegger et le fils de celui-ci, Heinrich Heidegger, qui est également prêtre. Il a également été un proche de Conrad Gröber, puisqu'il en a longtemps été le secrétaire. Disons qu'on pourrait difficilement être plus

meßkirchois ! Mais, homme de culture, B. Welte connaît aussi la France où il a des contacts avec Daniel Pezeril, Jean Beaufret et les dominicains du Saulchoir ; le théologien Claude Geffré a été son élève.

En janvier 1976, Heidegger prie Welte de venir le voir. Il sent sa fin approcher et il demande à Welte de prononcer l'homélie le jour de son enterrement. C'est pour Welte une grosse responsabilité mais il pouvait s'y attendre car on voit mal à qui d'autre Heidegger aurait pu confier cette tâche. C'est certainement dans une grande confiance mutuelle que l'accord se fait sur cette décision. Il avait été prévu depuis longtemps qu'en ce 28 mai 1976, B. Welte serait élevé à la dignité de citoyen d'honneur de Meßkirch et une fête avait été prévue pour la circonstance. La mort de Heidegger a bouleversé ces projets, mais en arrêtant son choix sur Welte l'intention de Heidegger avait évidemment été de faire honneur à ce citoyen de Meßkirch.

François Vezin.

Ouvrage cité – M. Heidegger - B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003.

Bibliographie – Un recueil substantiel en seize volumes des *Écrits* de B. Welte *(Gesammelte Schriften)* est depuis peu disponible aux Éditions Herder (Fribourg - Bâle - Vienne), voir en particulier le tome II/2 : *Denken in Begegnung mit den Denkern. Hegel – Nietzsche – Heidegger*.

→ Christianisme. Gröber. *Heimat*. Meßkirch. Théologie.

Werner, Fritz (1907-1996)

Il y avait deux versants dans l'activité de Fr. Werner : libraire, il était le gérant de la librairie Albert en plein centre de Fribourg, mais c'était aussi un spécialiste éminent de Gottfried Benn sur lequel il avait amassé une ample et précieuse documentation qui s'étendait en fait à tout l'expressionnisme (sachant bien le français, il souffrait que G. Benn ne soit pas mieux connu et apprécié en France).

Fr. Werner aimait les livres, il aimait aussi les gens qui aiment les livres, d'où l'exceptionnel rayonnement de la librairie qu'il dirigeait, un point chaud de la vie intellectuelle dans cette ville universitaire. Tout écrivain, tout conférencier (Hannah Arendt, Paul Ricœur, Herbert Marcuse, etc.), tout

artiste comme tout étudiant passant par Fribourg venait le voir et avait intérêt à le consulter. D'un naturel accueillant, il savait aussi remettre en place Claire Goll quand celle-ci accablait Paul Celan de calomnies démentes. Heidegger était un client de l'établissement et s'était fait de Fr. Werner un véritable ami, ayant très vite remarqué sa compétence, son tact et son intelligence. Il lui a manifesté en maintes occasions son estime, écrivant, par exemple, pour son anniversaire de petits poèmes dont il lui donnait le manuscrit. Venant à Fribourg, Jean Beaufret ne manquait pas de passer lui aussi à la librairie et le plaisir qu'ils avaient chaque fois à se revoir sautait aux yeux. Retraité puis veuf, Fr. Werner, qui vécut jusqu'à 89 ans, resta fidèle à lui-même, actif, enthousiaste et généreux jusqu'aux tout derniers temps.

La *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du lundi 27 février 1989 (p. 8) a publié sous le titre *Heidegger als Freund* (Mon ami Heidegger) une lettre de Fritz Werner qui est un témoignage de poids. Évoquant la mort de Heidegger, il écrivait notamment : « Qui a vu Heidegger étendu dans son cercueil sait quelle paix, quelle conscience en paix, émanait de son visage. »

François Vezin.

→ Benn. Fribourg-en-Brisgau.

Wittgenstein, Ludwig (1889-1951)

À deux reprises, mais non pas à même escient, le nom de Wittgenstein est évoqué par Heidegger comme celui d'une figure assez lointaine. À deux reprises bien attestées (en dehors de quelques allusions dans des conversations avec certains membres du Cercle de Vienne), la pensée de Heidegger est assez précisément évoquée dans les écrits de Wittgenstein. Que signifie cette étrange symétrie dans la dissymétrie et la distance – apparemment impossible à combler, difficile à articuler – entre deux penseurs aussi étrangers l'un à l'autre ? Parmi tous les malentendus dont notre temps n'aura pourtant pas été avare, l'un des plus profonds et des plus obscurs tient sans aucun doute au *clivage* – admis, mais ininterrogé – entre les contrées parcourues au fil des chemins de pensée si distincts l'un de l'autre de Wittgenstein et de Heidegger. Peu de travaux contemporains, du fait de procédures trop hâtives, semblent s'être vraiment donné la peine de

prendre la mesure de l'intervalle entre l'une et l'autre de ces deux entreprises décisives de la pensée, dans lesquelles, pourtant, se jouent – peut-être encore à notre *insu* – quelques-uns des enjeux majeurs de la « généalogie de la modernité ». Parmi lesquels le plus redoutable contresens – celui dont l'*insu* (pour ne pas dire l'impensé) est peut-être à lui seul le plus éventuellement générateur de cécité à l'égard de la « catastrophe » en cours (le « nihilisme accompli ») dont Wittgenstein et Heidegger ressentirent (mais de manières bien distinctes et en des « styles » incomparables) tous les soubresauts –, parmi lesquels, donc, le plus périlleux contresens pourrait bien être celui qui porte sur ce dont il *s'agit* dans la profonde « mutation » survenue, de notre temps, jusqu'en l'« essence » même – ou bien plutôt *dans l'aître – de la vérité*.

Lorsque Heidegger, dans l'un des *Séminaires du Thor*, entreprend de donner clairement à entendre tout ce que nous avons perdu – pour le meilleur et pour le pire – au retrait de ce que les Grecs faisaient encore – à l'origine de la tradition occidentale – comme *expérience de la vérité* : à savoir celle d'ἀλήθεια, celle de l'*Un-verborgenheit* : l'expérience de la *levée de l'il-latence*, de la levée de l'*immanente latence* en laquelle résidaient les choses avant qu'elles n'en fussent tirées pour apparaître en pleine lumière ; lorsqu'il entreprend de nous rendre sensibles la perte de l'expérience grecque de la vérité comme de la « sortie de l'étant hors du retrait », celle du phénomène même de l'« apparition », de la « parution » et de la « parousie » *des étants* (des τὰ ὄντα) présents dans toute leur plénitude –, c'est, de manière assez étrange, à la sorte d'*ontologie* (il faut bien le dire : assez fruste) qu'il prête à... Wittgenstein, que Heidegger recourt afin d'y donner à voir l'*index* même de l'ontologie de l'*objectivité de l'étant* des Temps modernes. Wittgenstein en apparaît ainsi comme le paradigme :

> Pour nous, l'étant dans son ensemble – τὰ ὄντα – n'est plus qu'un mot vide. Il n'y a plus pour nous cette expérience au sens grec. Au contraire, ainsi chez Wittgenstein, *« Wirklich ist, was der Fall ist »* : « Est réel, ce qui est le cas » : (c'est-à-dire : ce qui tombe sous une détermination, le fixable, le déterminable). Phrase < principe >& fantasmagorique [GA 15, 327 ; *Questions iv*, p. 260].

Heidegger prête alors à Wittgenstein une *thèse métaphysique* qui semble bien n'être autre que la thèse *positiviste* dans laquelle se proclame, voire de la manière la plus fruste, le triomphe de l'« objectivité » *factuelle*, de la *Vorhandenheit* : la « réalité effective » s'y épuiserait toute dans la pure

factualité de *ce-qui-est-le-cas*. Ce qui permet à Heidegger de juger proprement « fantasmagorique » la phrase (ou le principe « spectral ») qu'il attribue alors à Wittgenstein – en écho manifeste à la formule de l'aphorisme initial du *Tractatus logico-philosophicus* : *« Die Welt ist alles, was der Fall ist »* –, c'est la prétention (d'apparence *quasi* hallucinatoire, ou spectrale) qui n'est autre que celle de la subjectivité transcendantale des Modernes – celle d'un *sujet métaphysique* qui prétendrait réduire le « sens d'être » de « l'étant dans son ensemble » à ce que ledit sujet entend pouvoir seul fixer et « déterminer *a priori* » comme « déterminable *a posteriori* »... Il s'agit manifestement là de donner à voir tout l'écart (abyssal) qui désormais sépare la parousie et parution propre à l'expérience grecque de l'étant, d'une part, en plein monde et dans sa plénitude, et – d'autre part – la « comparution » et l'« assignation » de l'étant des Modernes (de ce qu'il reste de l'étant) à la seule *objectivité de l'objet* en tant qu'essentiellement déterminable à une *subjectivité* qui ne fût autre, désormais et faute de mieux, que celle de la science de la nature des Temps modernes et de la métaphysique de la subjectivité qui de part en part la sous-tend. Voilà ce qui constituerait l'essentiel appauvrissement (en même temps que la prétention (spectrale, eu égard à « la lumière grecque ») de l'*ontologie* à laquelle Wittgenstein dût être supposé souscrire, au point de devoir en constituer lui-même ici (aux yeux de Heidegger) la signature historiale. La question se pose pourtant de savoir si Wittgenstein mérite de se voir ainsi assigner sans plus amples considérations ce rôle (qui conviendrait à meilleur titre à un Carnap et à l'idéologie « scientifique » du Cercle de Vienne, combattue par Wittgenstein). Car la vérité des *aphorismes* du *Tractatus* est quant à elle d'un tout autre ordre que celle des « propositions » des sciences de la nature et des énoncés empiriques censés exprimer les « états de choses » du monde. La vérité à laquelle ressortit l'ensemble du travail de penser de Wittgenstein est de l'ordre de ce qui « ne saurait être dit », mais qui ne saurait jamais être que « montré » en cela même qu'il « se montre » de lui-même – *en silence* –, relevant ainsi du laconisme d'une véritable « sigétique » – celle de l'« élément mystique ». Car « Ce dont on ne saurait parler, il faut là-dessus faire silence » (*Tractatus*, aph. 7). Si la figure de Wittgenstein prend bien place dans l'« histoire de l'Être », ce n'est donc pas à la place que Heidegger a cru pouvoir lui assigner.

C'est dans le cadre des entretiens de Wittgenstein avec quelques-uns des membres du Cercle de Vienne que Wittgenstein fut conduit à prendre

position à l'égard de certains aspects de la pensée de Heidegger, notamment à propos de la conférence de 1929 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et de quelques-uns de ses thèmes majeurs (tels l'Être, le Néant, l'angoisse), ou encore à propos de l'emploi d'expressions comme le célèbre *Es nichtet*. En désaccord avec la polémique intentée par Carnap à l'égard des « pseudo-propositions métaphysiques » (les *metaphysische Scheinsätze*, dont Carnap programmait l'« élimination » pure et simple), Wittgenstein, bien loin d'accabler Heidegger, semble lui reconnaître un mérite paradoxal qu'il partagerait avec Kierkegaard : celui-là même d'avoir essayé de « faire signe » en direction de ce qui « ne saurait être dit », mais peut seulement être tacitement « montré », à savoir l'« élément mystique ». On lit en effet dans les textes recueillis par Friedrich Waismann sous l'intitulé *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, à la suite d'un entretien avec Moritz Schlick, en date du 30 décembre 1929, la note suivante :

> Je puis très bien me faire une idée de ce que Heidegger veut dire par Être et par Angoisse. L'homme a cette impulsion *[den Trieb]* d'aller se jeter contre les limites du langage. Pensez, par exemple, à l'étonnement de ce que quelque chose existe [*sc*. plutôt que rien]. Cet étonnement ne peut être exprimé dans la forme d'une question ; et il n'y a non plus à cela aucune réponse. Tout ce que nous pouvons bien dire ne peut être, *a priori*, que non-sens. Et nous n'en allons pas moins nous jeter contre les limites du langage. Cet élan, c'est aussi ce qu'a eu en vue Kierkegaard, et qu'il a du reste désigné de façon tout à fait similaire (comme tendance à aller se jeter contre le paradoxe). Cet élan qui porte à se jeter contre les limites du langage, c'est l'Éthique. [...] Dans l'Éthique, on fait toujours la tentative de dire quelque chose qui ne touche pas à l'essence de la chose dont il s'agit et qui ne peut pas y atteindre. [...] Quant à la tendance, à l'élan, cela fait bien signe vers quelque chose *[es deutet auf etwas hin]*. C'est ce que savait bien, déjà, saint Augustin, quand il dit : Eh ! quoi, misérable vermine, tu ne veux point dire de non-sens ? Dis-en donc, allons, cela ne fait rien ! [L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, vol. 3, p. 68-69].

La seule critique de fond qui soit ici expressément adressée à Heidegger, c'est d'avoir cédé (lui aussi) à la *tendance*, ou impulsion, qui porte l'homme « à aller se jeter contre les limites du langage », c'est-à-dire au fond à la tentation de parler, lui aussi, de l'*Éthique*, ou de « ce qui est éthique », en parlant de l'Être, ou de l'angoisse ; donc aussi ne n'avoir pas assez résisté à la tentation « de dire quelque chose qui ne touche pas à l'essence de ce dont il s'agit, et qui n'y peut toucher » ! Cette critique de fond – mais aussi de style – reproche donc essentiellement à l'entreprise d'*Être et temps* d'avoir succombé – d'une autre manière, il est vrai – à la même tentation à laquelle avait lui-même succombé en un sens « l'auteur du *"Traité logico-philosophique"* » : celle de tenter de *dire* ce qui *ne se dit pas*, de *dire* ce qui devrait demeurer *tu*, ce qui ne saurait être que *montré* –

en silence –, à savoir, aux « limites » mêmes du langage : quelque chose de la « limite interne du monde », ainsi que de ce qui y est, tout à la fois, l'« Éthique et le Mystique » (l'on se reportera à ce sujet à la discussion de la tendance qui nous pousse à recourir à des expressions telles que *Es nichtet*, ou *Das Nichts nichtet*, dans la *Dictée F. 93*, dans *Dictées à Waismann et pour Schlick*, p. 34-35).

Dans le séminaire tenu en commun avec Eugen Fink sur Héraclite, Heidegger évoque, d'une autre manière, une tout autre pensée de Wittgenstein, en forme de parabole, et qui lui semble devoir mériter toute notre attention. S'agissant de la difficulté afférente à notre irrémédiable implication dans la circularité du cercle herméneutique (s'agit-il d'en sortir, ou plutôt d'y rentrer résolument, d'y sauter, « d'un saut originaire et sans réserve », comme le préconise *Être et temps* ?), répondant à la suggestion d'un participant (« Ne devons-nous pas plutôt entrer dans le cercle ? »), Heidegger, inopinément, rappelle la position de Wittgenstein à ce propos (apparemment *inverse* de la sienne propre, mais en apparence seulement) :

> Voici ce que dit là-dessus Wittgenstein : La difficulté dans laquelle se trouve la pensée est semblable à celle d'un homme en une chambre, d'où il voudrait sortir. Il essaye d'abord par la fenêtre, mais elle est trop élevée. Il essaye alors par la cheminée, mais elle est trop étroite. Il n'aurait pourtant qu'à se retourner pour voir que la porte n'a jamais cessé d'être ouverte [GA 15, 33 ; *Héraclite*, p. 27].

Gérard Guest.

Ouvrages cités – L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, vol. 3, Francfort, Suhrkamp, 2001 ; *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, A. Soulez (éd.), Paris, PUF, 1997.

Bibliographie – G. Guest, *Wittgenstein et la question du livre*, Paris, PUF, 2003.

→ Carnap. Ontologie. Sigétique. Silence.

Wolf, Erik (1902-1977)

Juriste, collègue de Heidegger à Fribourg-en-Brisgau à partir de 1930. Enthousiaste au début pour le mouvement national-socialiste au point d'écrire deux articles intitulés : « Le vrai droit dans l'État national-socialiste » et « L'idéal juridique de l'État national-socialiste », Wolf a pris

assez tôt ses distances pour s'engager finalement en 1936 dans l'Église confessante *(die Bekennende Kirche)*, le mouvement d'opposition au régime qui regroupe divers chrétiens évangéliques. Dans une lettre non envoyée à Karl Barth, il évoque cette période :

> Tu as été l'un des premiers à venir vers moi, de Bâle, en mai 1945. Nous avons beaucoup parlé, travaillé et vécu ensemble. Je fus alors pris du désir de te livrer une espèce d'explication possible de ce qui t'a tant surpris lorsqu'on te l'a raconté, à savoir ma participation au rectorat de Heidegger et mes deux essais visant au positionnement philosophico-juridique du national-socialisme et les conséquences qui en ont résulté. Ce n'est pas un souci de justification. Lorsque j'ai reconnu l'erreur dans cette cause, je l'ai combattue [cité par H. Ott, *Martin Heidegger*, p. 244-245].

Il est intéressant de noter que Wolf fut aussi pour Heidegger un moment charnière dans la prise de conscience de son erreur au point que cela lui a fourni le motif officiel de sa démission. En effet, le 1er octobre 1933, Heidegger nomma deux doyens (aucun des deux n'était membre du parti nazi) à la tête de la faculté de médecine (von Möllendorff) et de droit (Wolf). Dans *Le Rectorat 1933-1934, faits et réflexions*, Heidegger raconte comment il lui fut notifié que le ministre souhaitait que fussent relevés de leurs fonctions les deux doyens :

> Je déclarai aussitôt que je ne ferai cela en aucun cas, et que je ne pouvais prendre ni vis-à-vis des personnes, ni quant au fond de la question, la responsabilité d'un tel changement de nomination. J'ajoutai qu'au cas où le ministre persisterait à le demander, il ne me resterait plus qu'à démissionner du rectorat en signe de protestation contre cet ultimatum. M. Fehrle me dit alors que surtout dans le cas de mon collègue Wolf, c'était également le vœu de la faculté de droit d'avoir un autre doyen. Sur quoi je déclarai que je démissionnais, et je demandai une entrevue avec le ministre. Pendant que je disais cela, un mauvais sourire passa sur le visage de Scheel. On avait donc atteint par ce moyen le but recherché. Mais il était aussi devenu évident que certains clans, dans l'université, qui ne manquaient pas de manifester leur aversion face à tout ce qui ressemblait à du national-socialisme, n'hésitaient pas à conspirer avec le ministère et le groupe qui le manipulait pour m'acculer à la démission [*Écrits politiques*, p. 232-233].

Wolf est sans conteste un penseur du droit qui, à partir de la pensée de Heidegger, est parvenu à ouvrir de nouveaux horizons dans son propre domaine. En 1933-1934, il collabora avec Heidegger lors de son séminaire sur les *Principes de la philosophie du droit*. Mais c'est peut-être le texte qu'il offre à Heidegger pour ses soixante ans qui témoigne le mieux des fécondes répercussions de la pensée du philosophe sur le juriste (« *Aner dikaios*. Zur Rechtsphilosophischen Interpretation der Tragödie *Ödipus Rex* von Sophokles »). Ce texte de vingt pages approfondit très subtilement le lien entre vérité, invérité *(Unwahrheit)* et apparence *(Schein)* – dont

Heidegger, à partir des années 1930, creuse la nécessaire connexion – en montrant que l'*Œdipe roi* de Sophocle permet d'appréhender l'unité de la vérité et de la justice, de la non-vérité et de l'injustice : autrement dit, plus l'être humain cherche à dévoiler ce qui est, plus il affronte le retrait où ce qui est se dérobe, se refuse et se défigure en apparence ; plus il vise à découvrir le juste, plus il s'avance vers l'injustice. Dans la lignée du *Sophocle* du philologue allemand Karl Reinhardt auquel se réfère le juriste, où *Œdipe roi* est présenté comme « la tragédie de l'apparence », Erik Wolf montre que l'apparence s'attache nécessairement à tout, de sorte qu'elle rend nécessaire l'injustice : parce qu'Œdipe prend en charge la justice comme ce qui se maîtrise et parce qu'il prétend dominer la sphère où se dévoile ce qui permet de rendre justice, il ne peut qu'être injuste. La tragédie de Sophocle est ainsi réinvestie de façon à quitter la pensée de la justice à partir du droit légal et à commencer à considérer la justice dans son rapport périlleux et nécessaire à l'injustice.

Adéline Froidecourt.

Bibliographie – « Zum Verhältnis von Erik Wolf und Martin Heidegger : Ein nicht abgeschickter Brief Erik Wolfs an Karl Barth », A. Hollerbach (éd.), dans *Heidegger-Jahrbuch*, t. IV, *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, A. Denker, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Verlag Karl Alber, 2009, p. 284-347. Une partie de la lettre de Wolf à K. Barth est traduite dans F. Fédier, *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 201-203. Quant au texte pour les 60 ans de Heidegger, « *Aner dikaios*. Zur Rechtsphilosophischen Interpretation der Tragödie *Ödipus Rex* von Sophokles », il figure dans *Anteile*. *Martin Heidegger zum 60*. *Geburtstag*, Francfort, Klostermann, 1950, p. 80-105. – H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

→ Hegel. Justice. Möllendorff. Rectorat. Sophocle.

Y

Yorck von Wartenburg, Paul (1835-1897)

Lorsque paraît, en 1923, la correspondance échangée par Dilthey et Yorck entre 1877 et 1897, il est vraisemblable que Heidegger ne connaisse le nom de ce dernier que par celui de son grand-père, le maréchal Yorck von Wartenburg, héros des guerres napoléoniennes. C'est en effet d'abord son intérêt vif et ancien pour la pensée de Dilthey qui le conduit à proposer à Erich Rothacker, pour la revue que ce dernier vient de fonder, un compte rendu de cette correspondance : il s'agit alors pour Heidegger de tenter d'infléchir la réception de Dilthey, dont l'intention première, « comprendre l'historicité » (Yorck à Dilthey, 4 juin 1895) lui paraît menacée autant par la vacuité des constructions épistémologiques que par les élans passionnels de la philosophie de la vie qui caractérisent cette réception (voir la lettre à Rothacker du 15 décembre 1923 ; dans le même sens, *ÊT*, 377). Mais dès sa lecture de l'ouvrage, dans les derniers jours de l'année 1923, Heidegger sait que sa recension est appelée à devenir un essai à la faveur duquel s'exposeront ses propres nécessités philosophiques : celui-ci, sous le titre *Le Concept de temps* (rédigé à la fin de l'été 1924, mais resté inédit jusqu'en 2004), peut être considéré comme une première mouture d'*Être et temps*, même si l'ouvrage de 1927 ne conserve du texte de 1924 que le montage de citations de la correspondance que Heidegger a insérées telles quelles dans le manuscrit (voir GA 64, 9-14, et *ÊT*, § 77).

La lecture de la correspondance est « une véritable découverte » (F. Dastur), d'abord parce que Heidegger a la surprise d'y retrouver, sous la plume incisive de Yorck, l'essentiel des reproches qu'il adresse à la tentative diltheyenne de penser la vie et l'historicité : il admire « la supériorité du comte Yorck dans toutes les questions philosophiques de fond » ; « d'instinct, il était en avance d'un demi-siècle sur son temps » (lettre à Rothacker du 4 janvier 1924). Dès ses années d'études, Heidegger avait reçu de Dilthey, Rickert et l'idéalisme allemand, une sensibilité pour l'histoire telle qu'il s'était convaincu du caractère illusoire d'une pensée allant « aux choses mêmes » sans tenir compte du caractère profondément historique de toute démarche philosophique. Sur ce point, Yorck s'accorde sans réserves avec Dilthey : « Il n'y a pas de philosophie véritable qui ne

soit historique. La séparation entre philosophie systématique et exposé historique est essentiellement erronée » (Yorck à Dilthey, 11 février 1884), mais il va aussi plus loin : s'il doit y avoir une « philosophie de l'histoire », c'est que « philosopher, c'est vivre » *(ibid.)* ; et c'est la vie même, en sa vitalité caractéristique, qui *est historique*. Philosopher, c'est donc d'abord se confronter avec l'histoire telle qu'elle est au présent, cendre du passé avant que d'être terreau de l'avenir : la critique historique est avant tout « critique du présent » (GA 62, 350) par laquelle la vie doit retrouver et exercer sa « virtualité ».

Cette confrontation avec le présent prend, déjà chez Yorck, la forme d'une sorte de *Destruktion* historique, à laquelle le penseur de Klein-Öls, franc-tireur éloigné des cercles académiques berlinois, appelle son ami Dilthey avec un tranchant qui ne put que séduire le jeune Heidegger : « L'‘‘homme moderne’’, c'est-à-dire l'homme depuis la Renaissance, est bon à être enterré » (lettre de Yorck à Dilthey du 21 août 1889, citée par Heidegger dans les *Conférences de Cassel*, p. 208-209 et dans *Être et temps*, p. 401). À vrai dire, un tel enterrement demande un fouissement préalable, jusqu'aux structures profondes de la pensée fossilisées par l'histoire de la philosophie : au § 77 d'*Être et temps*, Heidegger insiste avant tout sur le thème de l'« ocularité *[Okularität]* » qui revient dans les lettres de Yorck (voir par exemple la lettre du 4 décembre 1888 citée dans *ÊT*, 402) pour désigner la détermination fondamentalement « optique » de la pensée grecque de l'être, et qui signerait son incapacité à exprimer le caractère historique de la vie. Heidegger retrouve là un élément qu'il avait lui-même souligné dans ses cours (dans le cadre d'une archéologie qui mène, en partant de Husserl, de l'anthropologie cartésienne à l'ontologie grecque) ; il peut également reconnaître dans l'affirmation du caractère essentiellement historique de l'expérience et de la pensée chrétiennes, tout particulièrement chez Luther, un autre jalon décisif de son propre parcours. La rencontre de ces deux pensées, ménagée par leur commune et profonde intimité avec le monde grec et la théologie chrétienne, est si frappante – et ce d'autant plus qu'elle est confirmée par des textes de Yorck édités seulement dans les années 1950, sous le titre *Bewußtseinsstellung und Geschichte* – que Yorck ne laisse pas d'apparaître comme un des rares « contemporains » de Heidegger à partager sa singulière « intempestivité ».

Penser historiquement – en « dé-truisant » les schèmes de la métaphysique, ou plus étroitement, du côté de Yorck, l'« esthétisme » grec

– pour parvenir à penser l'historicité même de l'existence, c'est-à-dire son mode d'être le plus propre : Yorck est tout près de porter le fer au point précis où une pensée radicalement historique peut prendre son point de départ, là où se lève l'exigence d'une « ontologie de l'''historique'' » (GA 64, 14). En poussant Dilthey dans ses retranchements, Yorck a tenté d'accuser davantage la « différence générique entre ontique et historique » (Yorck à Dilthey, 21 octobre 1895 ; voir *ÊT*, 399 s.) ; sans doute n'a-t-il pas poussé jusqu'à la question de l'être où cette différence même prend sa source. Mais lorsque Heidegger écrit que l'« analytique temporelle existentiale préparatoire est résolue à se pénétrer de l'esprit du comte Yorck pour se mettre au service de l'œuvre de Dilthey » (*ÊT*, 404), il indique l'importance que revêt, lorsqu'il s'agit d'ouvrir la voie à cette question, l'interrogation yorckienne de l'historicité.

Guillaume Fagniez.

Bibliographie – *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1923 (rééd. Hildesheim - Zurich - New York, Georg Olms Verlag, 1995). – P. Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, I. Fetscher (éd.), Hambourg, Felix Meiner, 1991. – J. W. Storck, Th. Kisiel (éd.), « Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation* », *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 8, 1992-1993, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 181-232. – Fr. Dastur, « Heidegger : Histoire et historicité. Le débat avec Dilthey et Yorck von Wartenburg », dans *Heidegger en dialogue (1912-1930)*, S. Jollivet et C. Romano (dir.), Paris, Vrin, 2009, p. 11-32. – G. Fagniez, « ''Comprendre l'historicité'' : Heidegger et la correspondance de Dilthey et Yorck », dans T. Keiling (dir.), *Heidggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, Francfort, Klostermann, 2013.

→ Dilthey. Histoire.

Z

Zervos, Christian (1889-1970) et YVONNE (1905-1970)

Braque, Heidegger, Beaufret, Char, tels sont les noms qui viennent à l'esprit dès qu'on évoque l'attrait exercé sur notre époque par la Grèce « présocratique ». Mais pour René Char celui de Christian Zervos en était inséparable et ce ne pouvait être le hasard qui a fait arriver au Thor, à l'hôtel du Chasselas, Christian et Yvonne Zervos début septembre 1966, lors du premier séjour de Heidegger auprès de Char. Il est évident que Char voulait faire connaître Heidegger à ses amis Zervos mais peut-être a-t-il aussi ressenti le besoin d'avoir leurs impressions sur cet hôte hors du commun. Il voulait en tout cas être avec eux en pareil moment. Venant chez René Char, Heidegger se devait de les connaître comme il fit aussi la connaissance des Mathieu. Il fallait certainement qu'Yvonne Zervos, « l'eau fraîche de l'étape, le tison du renouvellement » (J. Dupin), voie de ses yeux qui était Heidegger.

Détail significatif, c'est évidemment pour préparer cette rencontre que quelques jours avant leur arrivée, René Char fit déposer à l'hôtel, pour les prêter à Heidegger, les livres de Christian Zervos sur l'art grec archaïque édités par la galerie des Cahiers d'Art. Des photos prises au Rebanqué (à Lagnes) gardent le souvenir de cette rencontre. Le jour du départ, tandis qu'on chargeait dans les coffres des voitures pots de miel et herbes de Provence, Heidegger leur remit à titre de salut une feuille sur laquelle il avait écrit en grec et traduit en allemand l'aphorisme d'Archiloque :

> Connaissez quelle sorte de rythme tient les hommes.

François Vezin.

→ Archiloque. Mathieu.

Zoologie

Quel rapport la philosophie a-t-elle à la zoologie ? Cette question que Heidegger pose dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930 sur *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* (p. 281 ; GA 29/30, 277) ne vise pas à constituer une « philosophie zoologique » au sens de Lamarck, mais au contraire à rappeler le dénivelé essentiel entre une connaissance *(Erkenntnis)* portant sur l'étant en une de ses régions et l'éclaircissement philosophique de l'entente *(Verständnis)* de l'être qui constitue l'horizon de tout rapport à l'étant, et par là le fond non questionné des sciences.

Comme toute science, la zoologie présuppose ce qui ouvre son domaine : le phénomène de la vie animale. Mais cette présupposition revêt une signification particulière. La classification de Linné, qui ordonne les formes de la vie animale, comprend l'espèce *homo sapiens* au même titre que l'abeille, *apis mellifera*. La justification zoologique de cette inclusion est en fait indissociable de la détermination *métaphysique* de l'homme comme *animal rationale*. L'homme ainsi est en même temps inclus dans le règne animal, et pourvu, selon la représentation traditionnelle, de l'« équipement supérieur » (*ÊT*, 48) de la raison – qui est au principe même de toute classification ! Cet écheveau métaphysique est au fondement de la zoologie comme de l'anthropologie, qui se voit à la fois sommée logiquement d'être une branche de la zoologie (GA 28, 10) et de rendre compte d'une « spécificité » humaine irréductible. De là, la confusion qui entoure toute « rencontre » entre raisonnement zoologique et philosophie, par exemple à propos de l'évolutionnisme.

Un tel écheveau masque, nous dit Heidegger, le rapport à l'*animalité* entendue non comme essence générale mais comme trait, à la fois proche et foncièrement énigmatique, par lequel la vie animale *nous* est présente. La différence entre *vivre animal* et *être-au-monde*, différence qui surgit en même temps que s'ouvre pour nous le monde, est d'ordre *ontologique* : la richesse de la perspective zoologique, qui a évidemment sa légitimité propre, ne peut par principe permettre de l'entendre.

Guillaume Badoual.

→ Animal. Animal rationnel. Anthropologie. Lorenz. Uexküll. Vie.

Zvétaieva, Marina Ivanovna (1892-1941)

« Nous sommes quatre », écrit en 1961 Anna Akhmatova dans un poème. Elle reconnaissait auprès d'elle comme ses pairs : Boris Pasternak, Ossip Mandelstam et Marina Zvétaieva. Cette dernière orthographie son nom elle-même ainsi en français. Elle avait aussi fixé une fois pour toutes sa date de naissance au 26 septembre 1892. Dans une lettre datant du 3 avril 1934, elle précise :

> Je déteste mon siècle et je bénis Dieu (je sais qu'on ne peut pas bénir Dieu, mais c'est ainsi que je disais dans mon enfance et, dès que j'oublie, je le redis aujourd'hui) – d'être née au siècle passé (le 26 septembre 1892), à minuit juste dans la nuit de samedi à dimanche, le jour de la Saint-Jean-Évangéliste...

En 1923, elle note dans le *Carnet 10* à propos de l'Allemagne :

> Je vais dire une énormité peut-être, mais pour moi c'est le prolongement de la Grèce, de la Grèce antique, la jeune Grèce. Les Allemands l'ont reçue en héritage ; aussi, moi qui ne connais pas le grec, n'accepterai-je de goûter le nectar de l'Hellade que venant de leurs mains, de leurs bouches.

Âgée de 12 ans, ses parents l'avaient emmenée avec sa sœur passer les vacances d'été dans la Forêt-Noire. « Comme j'ai aimé, écrit-elle dans le *Carnet 6*, – aimé avec mélancolie ! aimé à la folie ! – la Forêt-Noire : les vallées dorées, les forêts sonores, accueillantes et toutes en menaces, – je ne parle même pas des villages, avec les inscriptions – sur les pancartes des auberges : ''Zum Engel'', ''Zum Adler'', ''Zum Löwen'' – et une rivière. – L'âme tout entière s'épanouit ! »

Cette rivière, est-ce celle dont parle Johann Peter Hebel, la *Wiese* – qui prend sa source au Feldberg et se jette dans le Rhin à Bâle ? Ou bien est-ce le *Stübenbach*, « une petite rivière froide, profonde et turbulente », qui au sortir de Todtnauberg s'élance sur près de 100 mètres, et « s'achève en chute comme la vie » (« La Maison près du Vieux Pimène » II, dans le recueil *Le Diable et autres récits*, p. 124-125) ?

À l'automne 1904, Marina et sa sœur Anastassia seront inscrites dans un internat à Fribourg-en-Brisgau où elles resteront jusqu'à l'année suivante. Ainsi Marina Zvétaieva aura-t-elle connu la Forêt-Noire et Fribourg avant Heidegger – qui n'arrive au lycée de cette ville qu'à l'automne 1906 pour y achever ses études secondaires.

Mais Heidegger et Zvétaieva sont contemporains au sein d'un temps tout autre, et parfaitement étranger à l'anecdotique. De ce temps, elle parle en 1932 – se référant à Hölderlin, « celui qui est prétendument en retard » :

> Hölderlin que l'on commence seulement à lire en Allemagne, c'est-à-dire plus de cent ans après [...]. Celui qui arrivait dans son siècle avec un retard de dix-huit siècles, s'avère être le contemporain du XXe. Que signifie cette étrange merveille ? Que dans l'art on ne peut être en retard et que l'art lui-même [...] est déjà une progression en avant. Qu'en art il n'y a pas de retour, – sans arrêt, c'est-à-dire sans retour possible. Ne regardez pas où il tourne la tête, celui qui avance, regardez les lieues qu'il parcourt. On peut avancer les yeux fermés ou avec une canne d'aveugle et même sans canne du tout. Les pieds vous conduiront tous seuls, même si vous êtes à mille lieues. Il regardait en arrière et marchait en avant [*Le Poète et le temps*, p. 16].

Dans le même texte, elle déclare : « La modernité en art, c'est l'action des meilleurs sur les meilleurs, c'est-à-dire le contraire de l'actualité, qui est l'action des plus mauvais sur les plus mauvais. »

« Je ne suis pas un philosophe. Je suis un poète qui sait aussi penser » (Lettre à Dimitri Chakhovskoï, 30 décembre 1925). On se prend à imaginer ce que Heidegger aurait pu répondre : Je ne suis pas poète. Je suis un philosophe qui sait aussi lire la poésie. Et nous voilà menés à ce que retranscrit Véronique Lossky dans le livre qu'elle consacre à Zvétaieva sous le titre *Un Itinéraire poétique*. C'est Zvétaieva qui parle :

> Il n'y a pas d'égoïsme spirituel. Il y a l'égocentrisme et là, il s'agit uniquement de la vaste contenance de l'ego, c'est-à-dire des grandes dimensions (de la capacité du centre). La plupart des êtres égocentriques, c'est-à-dire tous les poètes lyriques et tous les philosophes sont les hommes les plus dépouillés et les moins du monde attachés à eux-mêmes. Ils incluent simplement dans leur propre douleur toute la douleur d'autrui ; c'est encore plus simple : ils ne font pas la différence avec celle d'autrui.

Si nous nous souvenons de ce que Heidegger avait noté, à l'automne 1944, à propos du *dire* poétique, la stupéfiante aptitude du poète à faire surgir le sens par la parole saute aux yeux.

« Je vis toujours *en dehors* de moi. C'est une maladie incurable ; son nom, c'est l'âme. » C'est dans une lettre de janvier 1925 à Olga Kolbassina-Tchernova que Zvétaieva décrit en ces termes ce qui se nomme chez Heidegger : « existence ». Ces deux-là se parlent ainsi : sans même savoir qu'ils parlent ensemble.

Zv. : « Encore une chose : le divin peut exister sans Dieu, mais pas Dieu sans le divin » (*Natalie Gontcharova. Sa vie, son œuvre*, p. 116).

M. H. : « Dans l'allégissement où se déploie le divin, là seulement peut-être pensé et être dit ce que le mot de ''Dieu'' est censé nommer » (*Lettre sur l'humanisme*, GA 9, 351).

Zv. à Rainer Maria Rilke (3 juin 1926) : *Ich will nicht wollen* (« Je veux ne pas vouloir »).

M. H. : « Alors que nous cherchons ensemble ce que c'est que penser, ce que je veux au juste en méditant ainsi, c'est ne pas vouloir » (GA 77, 51).

L'un comme l'autre, tourné chacun de son côté uniquement vers ce qui le regarde, ils disent ce qu'ils ont à dire.

Zv. (dans le *Carnet 6*) :

> Sténographe de la Vie. C'est tout ce que je veux qu'on écrive sur mon monument funéraire (ma croix !) – mais Vie impérativement avec une majuscule. Si j'étais un homme, j'aurais dit : sténographe de l'Être.

François Fédier.

Ouvrages cités – V. Lossky, *Marina Tsvétaeva*. *Un itinéraire poétique*, Malakoff, Solin, 1987. – M. Zvétaieva, *Le Diable et autres récits*, trad. V. Lossky, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979 ; *Le Poète et le temps*, trad. V. Lossky, Cognac, Le Temps qu'il fait, 1989 ; *Natalie Gontcharova. Sa vie, son œuvre*, trad. V. Lossky, Sauve, Clémence hiver, 1990 ; *Les Carnets*, trad. E. Amoursky, N. Dubourvieux, Paris, Éd. des Syrtes, 2008.

→ Char. Hölderlin. Poésie. Voisinage de la poésie et de la pensée.

Annexes

Chronologie

1889

Naissance de Martin Heidegger le 26 septembre à Messkirch (pays de Bade), situé à 50 km environ au nord de Constance.

1895-1903

Études à l'école communale de Messkirch.

1903-1906

Études au lycée classique Heinrich-Suso de Constance, où il apprend notamment le grec avec Sebastian Hahn.

1906-1909

Études au Berthold Gymnasium (lycée classique) de Fribourg-en-Brisgau. Il passe son baccalauréat en 1909. Dès 1907, lecture du livre de Franz Brentano : *De la pluralité de sens du mot « étant » chez Aristote*, que lui a offert Conrad Gröber.

1909-1911

Début d'études de théologie et de philosophie à l'université de Fribourg-en-Brisgau. Lecture de Pascal, Hegel, Schelling, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Kierkegaard, Dostoïevski, Hölderlin, Rilke, Trakl, etc.

1911-1913

Heidegger décide de se consacrer à la philosophie, mais continue de suivre les cours de théologie de Carl Braig.

26 juin 1913

Doctorat de philosophie auprès du professeur Arthur Schneider, avec un mémoire sur la *Théorie du jugement dans le psychologisme*.

26 juillet 1915

Habilitation : *La Doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*, sous la direction de Heinrich Rickert.

Heidegger est nommé *Privatdozent* à l'université de Fribourg. Leçon inaugurale : *Le Concept de temps dans la science historique*.

1915

Heidegger est affecté au service du courrier de la région militaire de Fribourg, tout en continuant à donner des cours à l'université. En 1918, il est en poste au service météorologique de l'artillerie non loin de Verdun.

20 mars 1917

Mariage avec Elfride Petri.

1er janvier 1919

Heidegger est nommé assistant privé de Husserl.

21 janvier 1919

Naissance de Jörg Heidegger.

20 août 1920

Naissance de Hermann Heidegger.

1922

Construction, à l'initiative d'Elfride, du chalet de Todtnauberg.

1er octobre 1923

Heidegger est nommé professeur à l'université de Marbourg.

1924

Rencontre avec Hannah Arendt.

1927

Publication d'*Être et temps* dans l'*Annuaire pour la philosophie et la recherche phénoménologique* dirigé par Husserl.

1er octobre 1928

Heidegger est nommé professeur à l'université de Fribourg, où il succède à Husserl. Il commence son enseignement au semestre d'hiver 1928-1929. Sa leçon inaugurale, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, est prononcée le 24 juillet 1929.

1929

Colloque en mars-avril sur Kant à Davos avec Ernst Cassirer.

Publication de *Kant et le problème de la métaphysique* dédié à la mémoire de Max Scheler. Heidegger refuse une chaire à Berlin. Il la refusera à nouveau en 1933.

1930

Conférence *De l'aître de la vérité* prononcée à Brême.

1933

Le 21 avril, Heidegger accepte d'être élu recteur de l'université de Fribourg.

Se résout, en tant que recteur, à entrer au Parti nazi le 3 mai.

Discours de rectorat le 27 mai.

1934

Démission officielle du rectorat le 27 avril.

Premier cours sur Hölderlin : *Les Hymnes « La Germanie » et « Le Rhin »*.

1935

Cours d'*Introduction à la métaphysique* ; conférence sur *L'Origine de l'œuvre d'art*.

1936

Premier cours sur Nietzsche.

Séjour à Rome où sont prononcées les deux conférences sur *Hölderlin et l'aître de la poésie* et *L'Europe et la philosophie allemande*.

Au retour de Rome, début de la surveillance des cours de Heidegger par les nazis.

Début de la rédaction des *Apports à la philosophie*, premier des Traités impubliés rédigés jusqu'en 1944 et dont la publication commencera en 1989 en Allemagne.

1938

Conférence *La Fondation de l'image moderne du monde par la métaphysique* (voir « L'époque de la formatation du monde » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*).

1940

Conférence sur *Ce que Platon enseigne de la vérité*.

1944

Sur décision des autorités nazies, interruption, début novembre, de l'enseignement de Heidegger qui est enrôlé dans le *Volkssturm*.

1945

Début de la procédure dite de dénazification le 23 juillet. Le 8 septembre 1945 : premier jugement du Gouvernement militaire français dans le cadre de la dénazification : Heidegger est mis à la retraite à titre de professeur émérite et demeure autorisé à enseigner.

Première visite de Frédéric de Towarnicki qui établit après la guerre les premiers liens entre Heidegger et la France (notamment Sartre et Jean Beaufret).

1946

Revirement dans la procédure de dénazification et nouveau verdict du Gouvernement militaire français le 19 janvier : interdiction d'enseignement avec suspension de traitement.

Au printemps, Heidegger traverse une lourde dépression et séjourne à Badenweiler où il est soigné par le docteur Victor von Gebsattel.

Le jeudi 12 septembre, première rencontre avec Jean Beaufret, à Todtnauberg.

Conférence : *À quoi bon des poètes ?* pour l'anniversaire des vingt ans de la mort de Rilke.

1947

Publication de la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret (aussitôt traduite par Joseph Rovan, et publiée dans la revue *Fontaine*).

1948

En septembre, Heidegger fait la connaissance d'Ernst Jünger à Todtnauberg.

1949

Conférences de Brême : *La Chose*, *Le Dis-positif*, *Le Péril*, *Le Tournant* dans lesquelles Heidegger parle pour la première fois publiquement des camps d'extermination et des chambres à gaz.

Révision en août du jugement prononcé à l'issue de la dénazification : Heidegger est à nouveau autorisé d'enseignement (le nouveau statut – éméritation – n'est administrativement entériné qu'en 1951).

1950

Publication de *Holzwege* (*Chemins qui ne mènent nulle part*).

1951-1952

Cours à l'université de Fribourg : *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*

1953

Conférence à Munich : *La Question de la technique*.

1955

Premier voyage en France à l'occasion de la Décade de Cerisy-la-Salle où il prononce la conférence : *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Rencontre de René Char chez Jean Beaufret et de Georges Braque à Varengeville-sur-Mer.

1955-1956

Cours à l'université de Fribourg : *Le Principe de raison*.

1956-1957

Découverte du pays de Cézanne et de la montagne Sainte-Victoire.

1958

Conférence *Hegel et les Grecs* à l'université d'Aix-en-Provence le 20 mars.

1959

Acheminement vers la parole, « dernier livre » de Heidegger.

Le penseur est nommé citoyen d'honneur de la ville de Messkirch.

Premiers séminaires de Zurich, chez son ami psychiatre Medard Boss.

1962

Premier voyage en Grèce, à l'occasion duquel il écrit *Séjours*.

1966

Premier séminaire du Thor, à l'invitation de René Char.

1967

Le 24 juillet, première rencontre avec Paul Celan, à Fribourg puis à Todtnauberg. Heidegger et Celan se reverront en 1968 et en 1970.

1968

Deuxième séminaire du Thor.

1969

Troisième séminaire du Thor.

1973

Séminaire de Zähringen.

Grâce à l'initiative de son fils Hermann et avec l'aide de son assistant Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heidegger dresse le plan de l'édition intégrale.

1975

Dernière visite et mort de Hannah Arendt.

Parution chez Vittorio Klostermann du premier volume de l'édition intégrale : le tome 24, sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

1976

Mort de Heidegger le mercredi 26 mai à Fribourg. Il est enterré le 28 mai à Messkirch.

Sur la tombe ouverte, son fils Hermann lit, conformément aux volontés de son père, les cinq extraits de poèmes de Hölderlin que voici :

I

Grèce bienheureuse ! toi, maison de tous ceux du Ciel,
C'est donc bien vrai, ce que, jeunes jadis, nous entendions dire ?
Vaste salle des festivités ! le sol, c'est la mer ! et tables les montagnes,

Oui, pour un seul usage avant le temps bâtie !
Mais les trônes ? et où sont les temples, où les vaisseaux,
Où, rempli de nectar pour le plaisir des Dieux, le Chant ?
Où, où donc scintillent-elles, les paroles qui atteignent leur but au loin ?
Delphes sommeille ; où résonne-t-il, le grand destin ?

« Pain et vin », 4e strophe.

II

Ne vous moquez plus de l'enfant, quand encore innocent
Sur un cheval de bois il se croit magnifique et être beaucoup,
Ô mes bons amis ! nous aussi nous sommes
Pauvres en actes et débordants de pensées !
Mais vient-il, tel l'éclair qui vient des nuées,
De pensées peut-être en esprit mûri, l'acte ?
Le fruit s'ensuit-il, comme du bosquet
La feuille sombre, de l'écrit paisible ?

« Aux Allemands », 1re et 2e strophes.

III

Conciliateur, en qui personne ne croyait plus,
Toi qui à présent es là figure amicale pour moi
Tu prends, Immortel, mais assurément
Je reconnais ce qui est Haut,
Qui me plie les genoux,
Et presque à l'instar d'un aveugle, il me faut
Te demander, à toi Céleste, dans quel but est-ce à moi,
D'où tu es, bienheureuse paix !
Mais cela, je le sais : tu n'es rien de mortel,
Car beaucoup est capable d'éclairer un sage, ou bien
N'importe qui à des amis qui le regardent avec confiance, mais si
Un Dieu fait apparition, au ciel et sur la terre et la mer
Survient une clarté qui renouvelle tout.

« Conciliateur... », 1re strophe.

IV

Non, il n’est pas
Temps. Ils ne sont pas encore
Assez attachés. Le divin n’atteint pas ceux qui n’y ont point part.

« Les Titans », trois premiers vers.

V

Eh bien viens ! que nous regardions l’Ouvert,
Que nous soyons en quête de quelque chose qui nous soit propre, aussi éloigné soit-il.
Une chose reste fermement : que ce soit vers midi, ou que cela aille
Jusqu’à la minuit, toujours demeure une mesure,
À tous commune ; pourtant à chacun est aussi dévolu son propre,
Vers cela chacun va et parvient, jusqu’où il peut aller.

« Pain et vin », 3e strophe, v. 41-46.

Liste des cours et des exercices

Plusieurs documents ont servi à l'établissement de cette liste :

– La liste, en plusieurs endroits fautive ou défectueuse, qu'a dressée W. J. Richardson, en 1962, dans son ouvrage *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (New York, Fordham University Press) et que Heidegger avait lui-même par endroits corrigée et annotée.

– Une liste établie par Hildegard Feick qui fut « de longue date la collaboratrice fidèle » de Heidegger (GA 16, § 277) ; cette liste probablement établie à partir de celle de Richardson a été complétée par F.-W. von Herrmann qui fut l'assistant de Heidegger.

– Une liste manuscrite de Heidegger intitulée : « Cours et exercices de séminaire depuis la publication d'*Être et temps*. »

– L'ensemble des Postfaces des éditeurs des volumes de cours et de séminaires dans l'édition intégrale.

– La liste établie dans le cadre de la « Vue d'ensemble des écrits de Heidegger », établie par Chris Bremmers et publiée dans *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, *Heidegger-Jahrbuch 1*, A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski (éd.), Fribourg - Munich, Karl Alber, 2004. (C'est la liste la plus récente et désormais la plus complète en allemand, car elle a été établie sur la base de toutes les archives : le cahier de séminaire de Heidegger, les archives des universités de Fribourg et de Marbourg, la liste de Richardson et les Postfaces dans l'édition intégrale.)

Nous remercions très amicalement F.-W. von Herrmann pour les documents qu'il a très aimablement mis à notre disposition pour l'établissement de cette liste.

Fribourg

Semestre d'hiver 1915-1916	Cours	Sur les présocratiques : Parménide. [*Ou, sur la liste d'inscription :* L'histoire de la philosophie antique et scolastique.]
	Exercices	Sur Kant, *Prolegomena*.
Semestre d'été 1916	Cours	Kant et la philosophie allemande du XIXe siècle.
	Séminaire	Exercices sur des textes extraits des écrits logiques d'Aristote (avec E. Krebs).

Semestre d'hiver 1916-1917	Cours	Vérité et réalité : Sur la *Doctrine de la science de 1794* de Fichte. [*Ou :* Vérité et réalité (problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance).]
	Séminaire	Lotze, Métaphysique.
1917-1919	Cours	Non tenus, car engagé sur le front.
Semestre dans l'état d'urgence à l'issue de la guerre 1919	Cours	L'idée de la philosophie et le problème de la vision du monde.
Semestre d'été 1919	Cours	Phénoménologie et philosophie transcendantale des valeurs.
	Cours	Sur l'essence de l'université et des études académiques.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques. Introduction à la phénoménologie en rapport avec les *Meditationes* de Descartes.
Semestre d'hiver 1919-1920	Cours	Problèmes fondamentaux de la phénoménologie.
	Séminaire	Exercices en rapport avec la *Psychologie générale* de Natorp.
Semestre d'été 1920	Cours	Phénoménologie de l'intuition et de l'expression.
	Séminaire	Colloque en rapport avec le cours.
Semestre d'hiver 1920-1921	Cours	Introduction à la phénoménologie de la religion.
	Séminaire	Pour débutants : Exercices phénoménologiques (sur les *Meditationes* de Descartes).
Semestre d'été 1921	Cours	Augustin et le néo-platonisme.
	Séminaire	Pour débutants : Exercices (sur le *De anima* d'Aristote).
Semestre d'hiver 1921-1922	Cours	Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Introduction à la recherche phénoménologique.
	Séminaire	Pour débutants : Exercices phénoménologiques sur les *Recherches logiques* II, 2 de Husserl.
Semestre d'été 1922	Cours	Interprétations phénoménologiques d'un choix de traités d'Aristote sur l'ontologie et la logique.
	Séminaire	Pour débutants : Exercices phénoménologiques sur les *Recherches logiques*, t. II de Husserl (d'après les archives de l'université de Fribourg). [Aristote, *Éthique à Nicomaque* (d'après Richardson).]
Semestre d'hiver 1922-1923	Cours	[Le scepticisme dans la philosophie antique (Interprétations phénoménologiques de Sextus Empiricus, *Hypotyposeon*, III).] Cours non tenu.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques sur Aristote, *Physique*, Δ et E.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques pour débutants (Husserl, *Idées I*).
Semestre d'été 1923	Cours	Ontologie. Herméneutique de la factivité.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques pour débutants (Aristote, *Éthique à Nicomaque*). [Séminaire pour débutants, Husserl, *Recherches logiques*, t. II (d'après Richardson).]

	Séminaire	Colloque sur les fondements théologiques de *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant, d'après des textes choisis (avec J. Ebbinghaus).

Marbourg

Semestre d'hiver 1923-1924	Cours	Introduction à la recherche phénoménologique [*d'abord annoncé sous le titre :* Le début de la philosophie des Temps nouveaux (interprétation de Descartes)].
	Séminaire	En rapport avec le cours (exercices phénoménologiques pour débutants sur les *Recherches logiques*, t. II. I).
	Séminaire	Exercices phénoménologiques pour niveau avancé (Aristote, *Physique*, B).
Semestre d'été 1924	Cours	Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne.
	Séminaire	Niveau avancé : La haute scolastique et Aristote. Thomas, *De ente et essentia* ; Cajetan, *De nominum analogia*.
Semestre d'hiver 1924-1925	Cours	Platon : *Sophiste*.
	Séminaire	Exercices sur l'ontologie du Moyen Âge (Thomas, *De ente et essentia*, *Summa contra gentiles*).
Semestre d'été 1925	Cours	Prolégomènes à l'histoire du concept de temps. [*D'abord annoncé :* Histoire du concept de temps. Prolégomènes à une phénoménologie de l'histoire et de la nature.]
	Séminaire	Exercices pour débutants sur les *Meditationes* de Descartes.
Semestre d'hiver 1925-1926	Cours	Logique. (La question de la vérité.)
	Séminaire	Pour débutants : Exercices phénoménologiques (Kant, *Critique de la raison pure*).
	Séminaire	Niveau avancé : Exercices phénoménologiques (Hegel, *Logique*, I).
Semestre d'été 1926	Cours	Les concepts fondamentaux de la philosophie antique.
	Séminaire	Exercices sur l'histoire et la connaissance historique en rapport avec le *Précis de théorie de l'histoire* de J. B. Droysen.
Semestre d'hiver 1926-1927	Cours	Histoire de la philosophie de Thomas d'Aquin à Kant.
	Séminaire	Choix de problèmes de logique (concept et formation de concept). [*Ou :* exercices en rapport avec le cours (d'après le *Jahrbuch*).]
Semestre d'été 1927	Cours	Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.
	Séminaire	Niveau avancé : L'ontologie d'Aristote et la *Logique* de Hegel.
Semestre d'hiver	Cours	Interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison*

1927-1928		*pure* de Kant.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques pour débutants : Concept et formation de concept.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques pour niveau avancé : Schelling, *De l'essence de la liberté humaine*.
Semestre d'été 1928	Cours	Logique.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques : Interprétation de la *Physique* d'Aristote.

Fribourg

Semestre d'hiver 1928-1929	Cours Séminaire	Introduction à la philosophie. Exercices phénoménologiques pour débutants : *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant.
	Séminaire	Exercices phénoménologiques pour niveau avancé : Les principes ontologiques et le problème des catégories.
Semestre d'été 1929	Cours	L'idéalisme allemand (Fichte, Hegel, Schelling) et la situation des problèmes philosophiques contemporains.
	Cours	Introduction aux études académiques.
	Séminaire	Pour débutants : Sur l'idéalisme et le réalisme en rapport avec le cours principal (« Préface » de Hegel à la *Phénoménologie de l'Esprit*).
	Séminaire	Niveau avancé : De l'essence de la vie, en particulier en regard du *De anima*, du *De animalium motione* et du *De animalium incessu* d'Aristote. [Séminaire non retenu par le *Jahrbuch*.]
Semestre d'hiver 1929-1930	Cours	Les concepts fondamentaux de la métaphysique (monde – finitude – solitude).
	Séminaire	Pour le semestre de niveaux intermédiaire et supérieur : Sur la certitude et la vérité en rapport avec Descartes et Leibniz.
Semestre d'été 1930	Cours	Sur l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie.
	Séminaire	Pour débutants : Choix de chapitres de la *Critique de la faculté* de juger de Kant.
Semestre d'hiver 1930-1931	Cours	La *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.
	Séminaire	Pour débutants : Augustin, *Confessions*, XI *(de tempore)*.
	Séminaire	Niveau avancé : Platon, *Parménide* (avec W. Schadewaldt).
Semestre d'été 1931	Cours	Interprétation à partir de la philosophie antique : Aristote, *Métaphysique*, Θ (δύναμις-ἐνέργεια).
	Séminaire	Pour débutants : Kant, *Sur les progrès de la métaphysique*.

	Séminaire	Poursuite du séminaire sur Platon.
Semestre d'hiver 1931-1932	Cours	De l'aître de la vérité (« L'allégorie de la caverne » et le *Théétète*).
	Séminaire	Exercices sur la « métaphysique proprement dite » de Kant (déduction transcendantale et *Critique de la raison pratique*) [*dans la liste manuscrite de Heidegger on lit :* La dialectique transcendantale de Kant et la philosophie pratique].
Semestre d'été 1932	Cours	Le commencement de la philosophie occidentale : Anaximandre et Parménide.
	Séminaire	Deuxième cycle : Platon, *Phèdre* (τέχνη-φύσις).
Semestre d'hiver 1932-1933		Pas de cours (congé sabbatique).
Semestre d'été 1933	Cours	Les questions fondamentales de la philosophie.
	Séminaire	Troisième cycle : Le principe de contradiction.
	Séminaire	Premier cycle : Le concept de science.
Semestre d'hiver 1933-février 1934		Recteur de l'université de Fribourg. (Démission du rectorat en raison de désaccords avec le ministère de l'Éducation*{11}.)
	Cours	De l'aître de la vérité (à partir de novembre).
	Séminaire	Pour débutants : Sur la nature, l'histoire et l'État [*Sur la liste manuscrite de Heidegger, il est écrit :* Sur la nature et l'histoire. Critique de la considération biologique de l'histoire – Spengler – Klages – (Rosenberg)].
	Séminaire	Premier et deuxième cycles : *La Monadologie* de Leibniz. [Non retenu par le *Jahrbuch*.]
Semestre d'été 1934	Cours	La logique comme question en quête de l'aître de la parole.
	Séminaire	Pour débutants : Morceaux choisis de la *Critique de la raison pure* de Kant.
Semestre d'hiver 1934-1935	Cours	Les hymnes de Hölderlin (« La Germanie » et « Le Rhin »).
	Séminaire	Premier cycle : Hegel, sur l'État (avec E. Wolf).
	Séminaire	Troisième cycle : Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*.
Semestre d'été 1935	Cours	Introduction à la métaphysique.
	Séminaire	Troisième cycle : Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*.
Semestre d'hiver 1935-1936	Cours	Questions fondamentales de la métaphysique (le concept de monde et le concept de chose. La doctrine kantienne des principes de fond).
	Séminaire	Deuxième cycle : Le concept de monde de Leibniz et de l'idéalisme allemand.
	Séminaire	Troisième cycle : Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*. [Non retenu par le *Jahrbuch*.]
	Colloque	Le dépassement de l'esthétique dans la question de l'art (avec K. Bauch).

Semestre d'été 1936	Cours	Schelling : *De l'essence de la liberté humaine*.
	Séminaire	Deuxième et troisième cycle : Kant, *Critique de la faculté de juger*.
Semestre d'hiver 1936-1937	Cours	Nietzsche, La volonté de puissance (en tant qu'art).
	Séminaire	Exercices pour débutants : les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller.
Semestre d'été 1937	Cours	La position fondamentale de la métaphysique de Nietzsche dans la pensée occidentale : la doctrine de l'éternel retour de l'identique [d'abord annoncé sous le titre : *La vérité et la nécessité de la science]*.
	Séminaire	Cercle de travail pour compléter le cours : La position métaphysique fondamentale de Nietzsche. Être et apparence [*était d'abord annoncé un séminaire sur* Aristote, *Métaphysique*, Θ].
Semestre d'hiver 1937-1938	Cours	Questions fondamentales de la philosophie. « Problèmes » choisis de « logique ».
	Séminaire	Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale (métaphysique).
Semestre d'été 1938		Congé sabbatique.
Semestre d'hiver 1938-1939	Cours	Sous forme de séminaire : Exercices d'introduction à la formation philosophique de concept (à travers la lecture et l'interprétation de la *Seconde considération intempestive* de Nietzsche). [*Avait d'abord été annoncé un cours intitulé :* Introduction à la philosophie.]
Semestre d'été 1939	Cours	La doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance en tant que connaissance.
	Séminaire	Troisième cycle : De l'aître de la parole (à propos du traité de Herder *Sur l'origine du langage*).
Semestre d'hiver 1939-1940	Cours	[Art et technique] Cours non tenu en raison du passage de la semestrialisation à la trimestrialisation.
	Séminaire	[La métaphysique de l'histoire de Hegel] Non tenu.
	Séminaire privé	Explication sur Jünger *(Le Travailleur)* ; tenu dans un cercle restreint de collègues en janvier 1940.
1er trimestre 1940	Séminaire	Aristote, *Physique*, B 1 (sur la φύσις).
2e trimestre 1940	Cours	Nietzsche : Le nihilisme européen.
3e trimestre 1940	Cours	Questions fondamentales de la philosophie.
	Séminaire	Pour débutants : Introduction à la philosophie (de l'aître de la vérité).
Semestre d'hiver 1940-1941	Cours	[La métaphysique de Nietzsche] *Rédaction de ce cours, non tenu et prévu pour le semestre d'hiver 1941-1942 où il sera finalement remplacé par un cours sur Hölderlin.*
	Séminaire	Exercices pour entrer dans la pensée philosophique. Niveau

		avancé : Leibniz, *Monadologie*.
1er trimestre 1941	Cours	La métaphysique de l'idéalisme allemand. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*.
Semestre d'été 1941	Cours	Concepts fondamentaux. [*Heidegger précise dans le manuscrit :* De l'aître de l'être.]
	Séminaire	Pour débutants : Kant, *Prolegomena*.
		Niveau avancé : Cercle de travail autour de Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*.
Semestre d'hiver 1941-1942	Cours	Hymne de Hölderlin : « Mémoire. »
	Séminaire	Niveaux élémentaire et moyen : Exercices pour entrer dans la pensée philosophique.
Semestre d'été 1942	Cours	Hymne de Hölderlin : « L'Ister ».
	Séminaire	Pour débutants : Kant, *Les Progrès de la métaphysique*.
	Séminaire	Niveau avancé : Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* [le séminaire était annoncé comme devant porter sur la *Phénoménologie de l'esprit* et Aristote, *Métaphysique*, Θ 10 et E].
Semestre d'hiver 1942-1943	Cours	Parménide (sur l'ἀλήθεια) [*publiquement annoncé sous le titre :* Parménide et Héraclite].
	Séminaire	Niveau avancé : Continuation du semestre d'été 1942.
Semestre d'été 1943	Cours	Le commencement de la pensée occidentale (Héraclite) [*le manuscrit précise :* fragment 16].
	Séminaire	Niveau avancé : Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, section B ; « La conscience de soi ».
Semestre d'hiver 1943-1944	Cours	Congés.
	Séminaire	[*Peut-être :* Hegel, Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*.]
Semestre d'été 1944	Cours	Logique (l'enseignement d'Héraclite sur le Logos) [*le manuscrit précise :* fragments 50 et 112].
	Séminaire	Niveau avancé : Aristote, *Métaphysique*, Γ.
	Séminaire	Esquisses pour les « principes fondamentaux de la pensée ».
Semestre d'hiver 1944-1945	Cours	Introduction à la philosophie. Penser et poétiser. (Interrompu le 8 novembre après la troisième heure, parce qu'enrôlé par la direction du parti dans le *Volkssturm*.)*{12}
	Séminaire	Leibniz, *Les 24 thèses*. (Interrompu après la première heure.)*{13}
1944-1950		(Depuis les mesures prises par le parti national-socialiste en novembre 1944 jusqu'en 1951, plus aucun enseignement, puisque les forces d'occupation ont prononcé une interdiction d'enseignement en 1945.)*
Semestre d'hiver	Séminaire	Exercices de lecture (sur la causalité).

1950-1951		
Semestre d’été 1951	Séminaire privé	Exercices de lecture : Aristote, *Physique*, B 1 et Γ 1-3.
Semestre d’hiver 1951-1952	Cours	Qu’est-ce qui appelle à penser ?
	Séminaire privé	Exercices de lecture : Aristote, *Métaphysique*, Γ et Θ 10.
Semestre d’été 1952	Cours	Qu’est-ce qui appelle à penser ?
Semestre d’hiver 1955-1956	Cours	Le Principe de raison.
	Exercices	Sur la *Logique* de Hegel : La logique de l’essence.
Semestre d’hiver 1956-1957	Exercices	Sur la *Logique* de Hegel : Sur le commencement de la science.
Semestre d’été 1957		Principes de la pensée ; les cinq conférences ont été données dans le cadre du *Studium Generale* de l’université.
Semestre d’hiver 1957-1958		L’aître de la parole ; les trois conférences ont été données dans le cadre du *Studium Generale* de l’université.

Plan de l'édition intégrale de Martin Heidegger* {14} en cours de publication aux Éditions Vittorio Klostermann

Première section : écrits publiés, 1910-1976

1 *Premiers écrits* (1912-1916)**
2 *Être et temps* (1927)*
3 *Kant et le problème de la métaphysique* (1929)*
4 *Approche de Hölderlin* (1936-1968)*
5 *Chemins qui ne mènent nulle part* (1935-1946)*
6.1 *Nietzsche I* (1936-1939)*
6.2 *Nietzsche II* (1939-1946)*
7 *Essais et conférences* (1936-1953)*
8 *Qu'appelle-t-on penser ?* (1951-1952)*
9 *Pour jalonner le chemin* (1919-1961)**
10 *Le Principe de raison* (1955-1956)*
11 *Identité et différence* (1955-1957)**
12 *Acheminement vers la parole* (1950-1959)*
13 *À l'expérience de penser* (1910-1976)**
14 *Droit à l'affaire de la pensée* (1962-1964)**
15 *Séminaires* (1951-1973)*
16 *Discours et autres témoignages au fil d'une vie* (1910-1976)**

Deuxième section : cours, 1919-1944

Cours de Marbourg 1923-1928

17 *Introduction au cœur de la recherche phénoménologique* (semestre d'hiver 1923-1924)*
18 *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne* (semestre d'été 1924)
19 *Platon :* Le Sophiste (semestre d'hiver 1924-1925)*
20 *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (semestre d'été 1925)*

21 *Logique. La Question de la vérité* (semestre d'hiver 1925-1926)

22 *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* (semestre d'été 1926)*

23 *Histoire de la philosophie de Thomas d'Aquin à Kant* (semestre d'hiver 1926-1927)

24 *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (semestre d'été 1927)*

25 *Interprétation phénoménologique de la* Critique de la raison pure *de Kant* (semestre d'hiver 1927-1928)*

26 *Fonds métaphysiques initiaux de la logique, en partant de Leibniz* (semestre d'été 1928)

Cours de Fribourg 1928-1944

27 *Introduction en la philosophie* (semestre d'hiver 1928-1929)

28 *L'Idéalisme allemand* (*Fichte, Schelling, Hegel) et la manière dont se posent philosophiquement les problèmes au présent* (semestre d'été 1929)

29/30 *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* (semestre d'hiver 1929-1930)*

31 *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie* (semestre d'été 1930)*

32 La Phénoménologie de l'esprit *de Hegel* (semestre d'hiver 1930-1931)*

33 *Aristote*, Métaphysique, Θ *1-3* (semestre d'été 1931)*

34 *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du* Théétète *de Platon* (semestre d'hiver 1931-1932)*

35 *Le Commencement de la philosophie occidentale (Anaximandre et Parménide)* (semestre d'été 1932)

36/37 *Être et vérité*

1. *Questions de fond de la philosophie* (semestre d'été 1933)
2. *De l'essence de la vérité* (semestre d'hiver 1933-1934)

38 *La Logique en tant que question en quête de la pleine essence du langage* (semestre d'été 1934)*

39 *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »* (semestre d'hiver 1934-1935)*

40 *Introduction à la métaphysique* (semestre d'été 1935)*

41 *Qu'est-ce qu'une chose ? Approche de l'enseignement de Kant sur les principes transcendantaux* (semestre d'hiver 1935-1936)*

42 *Schelling : De l'essence de la liberté humaine* (semestre d'été 1936)*

43 *Nietzsche : La volonté de puissance en tant qu'art* (semestre d'hiver 1936-1937)

44 *La Fondation de la métaphysique de Nietzsche dans la pensée occidentale : l'éternel retour de l'identique* (semestre d'été 1937)

45 *Questions de fond de la philosophie. « Problèmes » choisis de « logique »* (semestre d'hiver 1937-1938)

46 *Nietzsche : La* Seconde considération intempestive (semestre d'hiver 1938-1939)*

47 *Nietzsche : L'enseignement de la volonté de puissance comme connaissance* (semestre d'été 1939)

48 *Nietzsche : Le nihilisme européen* (second trimestre 1940)

49 *La Métaphysique de l'idéalisme allemand*

50 *Achèvement de la métaphysique et poésie**

1. *La Métaphysique de Nietzsche* (prévu pour le semestre d'hiver 1941-1942, annoncé, mais pas tenu)

2. *Introduction à la philosophie. Penser et poétiser* (semestre d'hiver 1944-1945, interrompu dès la 2e heure suite à une intervention du parti national-socialiste)

51 *Concepts fondamentaux* (semestre d'été 1941)*

52 *Hölderlin : L'hymne* Mémoire (semestre d'hiver 1941-1942)

53 *Hölderlin* : *L'hymne* L'Ister (semestre d'été 1942)

54 *Parménide* (semestre d'hiver 1942-1943)*

55 *Héraclite* (semestre d'été 1943)

Premiers cours de Fribourg 1919-1923

56/57 *Vers une détermination de la philosophie*

1. *L'idée de la philosophie et le problème de la vision du monde* (1919)

2. *Phénoménologie et philosophie transcendantale des valeurs* (semestre d'été 1919)

3. *Supplément : Sur l'essence de l'université et des études académiques* (semestre d'été 1919)

58 *Problèmes de fond de la phénoménologie* (semestre d'hiver 1919-1920)

59 *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques* (semestre d'été 1920)

60 *Phénoménologie de la vie religieuse**

1. *Introduction à la phénoménologie de la religion* (semestre d'hiver 1920-1921)

2. *Augustin et le néo-platonisme* (semestre d'été 1921)

3. *Les assises philosophiques de la mystique médiévale* (mise au point et introduction pour un cours non tenu en 1918-1919)

61 *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique* (semestre d'hiver 1921-1922)

62 *Interprétations phénoménologiques d'un choix de traités d'Aristote sur l'ontologie et la logique* (semestre d'été 1922)**

63 *Ontologie. Herméneutique de la factivité* (semestre d'été 1923)*

Troisième section : les traités impubliés, les conférences et les poèmes pensifs

64 *Le Concept de temps* (1924)**

65 *Apports à la philosophie. (De l'avenance)* (1936-1938)*

66 *Penser en tout sens* (1938-1939)

67 *Métaphysique et nihilisme*

1. *Le Dépassement de la métaphysique* (1938-1939)

2. *L'Aître du nihilisme* (1946-1948)

68 *Hegel**

1. *La Négativité* (1938-1939)

2. *Éclaircissements de l'« Introduction » de Hegel à la* Phénoménologie de l'esprit (1942)

69 *L'Histoire destinée de l'estre* (1938-1940)

1. *L'Histoire destinée de l'estre*

2. *Κοινόν. À partir de l'histoire destinée de l'estre* (1939)

70 *Sur le commencement* (1941)

71 *L'Avenance* (1941-1942)

72 *La Passerelle du commencement* (1944)***

73 *Approche de la pensée de l'avenance****

74 *Approche de l'aître de la parole*

75 *Droit vers Hölderlin – Voyages en Grèce***

76 *Pensées directrices sur la naissance de la métaphysique, de la science des Temps nouveaux et de la technique moderne***

77 *Entretiens sur le chemin de campagne* (1944-1945)**

1. Ἀγχιβασίη
2. *Le Maître rencontre le gardien de la tour à l'entrée de la tour*
3. *Dialogue hespérique : dans un camp de prisonniers de guerre en Russie, un plus jeune s'entretient à la tombée de la nuit avec un plus âgé*

78 *La Parole d'Anaximandre* (1946)
79 *Conférences de Brême et de Fribourg***
80 *Conférences* (1915-1967)***
81 *Pensivement***

Quatrième section : indications et notes consignées

82 *À propos des propres publications****
83 *Séminaires : Platon – Aristote – Augustin*
84 *Séminaires : Leibniz – Kant****
85 *Séminaire* : *De l'aître de la parole. La métaphysique de la parole et l'aîtrée du mot. Approche du traité de Herder* Sur l'origine du langage
86 *Séminaires : Hegel – Schelling*
87 *Nietzsche* (séminaires de 1937 et de 1944)
88 *Séminaires*
1. *La Fondation métaphysique de la pensée occidentale*
2. *Comment s'entraîner pour entrer dans la pensée philosophique*

89 *Séminaires de Zurich**
90 *Chez Ernst Jünger*
91 *Ajouts et regains de pensée****
92 *Lettres choisies I****
93 *Lettres choisies II****
94 *Réflexions A****
95 *Réflexions B****
96 *Réflexions C****
97 *Annotations A****
98 *Annotations B****
99 *Quatre cahiers I – Le chemin de campagne****
*Quatre cahiers II – À travers l'avenance vers la chose et le monde****
100 *Vigiliae I, II****
Notturno
101 *Ce qui fait signe I, II****

102 *Préalables I-IV****

Références des traductions

Bien que les traductions soient pour l'essentiel refaites ou modifiées, nous donnons ici les références des traductions françaises des textes de Heidegger cités ou évoqués dans le présent livre. *Il ne s'agit donc pas exactement de la liste complète des traductions de Heidegger en français*. Pour ordonner les références françaises, nous avons retenu le plan de l'édition intégrale, dont la tomaison et la page figurent en général dans les articles, ce qui permet une correspondance rapide entre les livres allemand et français. Nombre d'ouvrages ont été traduits à partir des textes tels qu'ils furent publiés du vivant de Heidegger, alors que n'existait pas encore le volume dans le cadre de l'édition intégrale (cela concerne surtout la section I, tomes 1 à 16) ; lorsqu'il y a une différence notoire entre le volume allemand et le livre français (le volume allemand de l'édition intégrale pouvant comporter par exemple des annexes), nous le signalons par un astérisque. Les volumes de recueils de textes (9, 11, 13, 14, 16), en particulier, n'ont pas du tout de correspondant français, même si un certain nombre de textes ont été traduits ici et là. Nous en donnons les références en suivant chaque fois l'ordre du livre allemand.

GA 1. *Premiers écrits* (1912-1916)*

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.
« Le concept de temps dans la science historique », trad. G. Fagniez, *Philosophie*, nº 103, Paris, Éd. de Minuit, 2009.

GA 2. *Être et temps*

Être et temps, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
Être et temps, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 [hors commerce].

GA 3. *Kant et le problème de la métaphysique**

Kant et le problème de la métaphysique, trad. W. Biemel, A. de Waehlens, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981.

« Recension de : Ernst Cassirer, *Das mythische Denken* », trad. J.-M. Fataud, dans Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie. (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972.
« Colloque Cassirer-Heidegger », trad. P. Aubenque, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *ibid.*

GA 4. *Approche de Hölderlin**

Approche de Hölderlin, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Paris, Gallimard, 1973.

GA 5. *Chemins qui ne mènent nulle part*

Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier en collaboration avec J. Beaufret, F. Fédier, F. Vezin, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986.

GA 6.1. *Nietzsche* I

Nietzsche I, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

GA 6.2. *Nietzsche* II

Nietzsche II, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

GA 7. *Essais et conférences*

Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980.

GA 8. *Qu'est-ce qu'il s'appelle (à) penser ?**

Qu'appelle-t-on penser ?, trad. A. Becker, G. Granel, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992.
« Dernière leçon (XII), n'ayant pas été prononcée, du semestre d'été 1952 », dans « Annexe au colloque sur la dialectique », trad. P. David, J. Gedinat, *Philosophie*, nº 70, Paris, Éd. de Minuit, 2001.

NB : la traduction française a été faite à partir de l'édition du cours chez Max Niemeyer alors seule disponible [dans l'édition intégrale, les transitions d'une heure de cours à l'autre ont été insérées entre les heures de cours et non pas reportées en fin de cours. Dans l'édition intégrale, le cours est accompagné en outre de quelques annexes].

GA 9. *Pour jalonner le chemin**

Ce volume rassemble des textes et opuscules de Heidegger écrits entre 1919 et 1961. Sauf un (« Extrait du dernier cours de Marbourg », GA 26), ils sont tous traduits et regroupés pour l'essentiel dans les volumes de *Questions* i, ii, iii.

« Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers I & II » (1919), trad. P. Collomby, *Philosophie*, nº 11 & 12, Paris, Éd. de Minuit, 1986.

« Phénoménologie et théologie » (1927), trad. F. Méry, dans Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie. (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972.

Qu'est-ce que la métaphysique? (1928), trad. H. Corbin, *Questions ii*, Paris, Gallimard, 1968 [voir aussi la traduction de R. Munier, *L'Herne Martin Heidegger*, M. Haar (éd.), Paris, Éd. de L'Herne, 1983; cette traduction n'a pas été reprise dans l'édition en poche : *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, Le Livre de Poche, 1989].

« Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou ''raison'' » (1929), trad. H. Corbin, *Questions i*, Paris, Gallimard, 1979.

De l'essence de la vérité (1930), trad. A. de Waelhens, W. Biemel, *Questions i*, *ibid.*

« La doctrine de Platon sur la vérité » (1931-1932, 1940), trad. A. Préau, *Questions ii*, *ibid.*

« Ce qu'est et comment se détermine la φύσις » (1939), trad. F. Fédier, *Questions ii*, *ibid.*

« Postface à ''Qu'est-ce que la métaphysique ?'' » (1943), trad. R. Munier, *Questions i*, *ibid.*

Lettre sur l'humanisme (1946), trad. R. Munier, *Questions iii*, Paris, Gallimard, 1984 (voir aussi l'édition bilingue parue chez Aubier-Montaigne, en 1957 puis 1983).

« Introduction à ''Qu'est-ce que la métaphysique ?'' » (1949), trad. R. Munier, *Questions i*, *ibid.*

Contribution à la question de l'être (1955), trad. G. Granel, *Questions i*, *ibid.*

« Hegel et les Grecs » (1958), trad. J. Beaufret, D. Janicaud, *Questions ii*, *ibid.*

« La thèse de Kant sur l'être » (1961), trad. L. Braun, M. Haar, *Questions ii*, *ibid.*

GA 10. *Le Principe de raison*

Le Principe de raison, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983.

GA 11. *Identité et différence**

Ce volume rassemble des textes et opuscules de Heidegger écrits entre 1949 et 1963, tous publiés (hormis quelques annexes) en français.

Qu'est-ce que la philosophie ? (1955), trad. K. Axelos, J. Beaufret, *Questions ii*, *ibid.*

Identité et différence (1957), trad. A. Préau, Questions i, Paris, Gallimard, 1979.

« Le tournant » (1949), trad. J. Lauxerois, C. Roëls, *Questions iv*, Paris, Gallimard, 1976.

« Principes de la pensée » (1957), trad. F. Fédier, *L'Herne Martin Heidegger*, Haar (éd.), Paris, Éd. de L'Herne, 1983.

« Lettre à Richardson » (1962), trad. J. Lauxerois, C. Roëls, *Questions iv*, *ibid.*

« Lettre à Takehiko Kojima » (1963), trad. J.-M. Sauvage, *Philosophie*, nº 43, Paris, Éd. de Minuit, 1994.

GA 12. *Acheminement vers la parole*

Acheminement vers la parole, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981.

GA 13. *À l'expérience de penser*

Ce volume rassemble des textes et opuscules de Heidegger écrits entre 1910 et 1976. Une partie importante est traduite dans divers ouvrages ou revues.

« Abraham a Sankta Clara » (1910), trad. F. Vezin, *Recueil*, nº 9, Seyssel, Champ Vallon, 1988.

« Pourquoi restons-nous en Province ? » (1933), trad. F. Fédier, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995.

« Pour en venir à s'expliquer ensemble sur le fond » (1937), trad. F. Fédier, *Écrits politiques*, *ibid.*

« Signes » (1941) ; quatre des seize textes sont traduits par F. Fédier dans *Le Magazine littéraire*, Hors-série nº 9, « Heidegger », mars-avril 2006.

« Chœur de l'*Antigone* de Sophocle » (1943), trad. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1977.

« Pour servir de commentaire à *Sérénité* » (1944-1945), trad. A. Préau, *Questions iii*, *ibid.*

« L'expérience de la pensée » (1947), trad. A. Préau, *Questions iii*, *ibid.*

Le Chemin de campagne (1949), trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier et F. Vezin, La Clayette, Michel Chandeigne, 1985.

« Sur un vers de Mörike » (1951), trad. J.-M. Vaysse, L. Wagner, *L'Herne Martin Heidegger*, *ibid.*

« Le Mystère du clocher » (1954), trad. H. X. Mongis, *Port-des-Singes*, nº 2, printemps-été 1975.

« Sur la Madone Sixtine » (1955), trad. M. Mavridis, *Po&sie*, nº 81, Paris, Belin, 1997.

« Rencontres avec Ortega y Gasset » (1955), trad. H. Carron, *Commentaire*, nº 128, Paris, Plon, Hiver 2009-2010.

Hebel – l'ami de la maison (1957), trad. A. Préau, *Questions iii*, *ibid.*

« Esquisses tirées de l'atelier » (1959), trad. M. Haar, *L'Herne Martin Heidegger*, *ibid.*

« À René Char, en mémoire du grand ami Georges Braque » (1963), trad. J. Beaufret, *René Char. Dans l'atelier du poète*, M.-C. Char (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997.

L'Art et l'Espace (1969), trad. J. Beaufret, F. Fédier, *Questions iv*, *ibid.*

« L'habitation de l'homme » (1970), trad. F. Fédier, *Exercices de la patience*, nº 3/4, « Heidegger », Paris, Obsidiane, 1982.
« Pensivement » (1970), trad. J. Beaufret, F. Fédier, *L'Herne René Char*, D. Fourcade (dir.), Paris, Éd. de l'Herne, 1971.
« Rimbaud vivant » (1972), trad. R. Munier, *L'Herne Martin Heidegger*, *ibid.*, p. 110-111.
« Langue » (1972), trad. R. Munier, *L'Herne Martin Heidegger*, *ibid.*, p. 98.
« Le manque de noms salutaires » (1974), trad. D. Saatdjian, dans Dominique Saatdjian, *Péguy. La réalité à répétition / Heidegger. Le manque de noms salutaires*, Paris, Lettrage Distribution, 2010.

GA 14. *Droit à l'affaire de la pensée**

Ce volume rassemble des textes de Heidegger écrits entre 1927 et 1968, pour l'essentiel traduits en français.

« Temps et être » (1962), trad. F. Fédier, *Questions iv*, *ibid.*
« Protocole d'un séminaire sur la conférence ''Temps et être'' » (1962), trad. J. Lauxerois, C. Roëls, *Questions iv*, *ibid.*
« La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1964), trad. J. Beaufret, F. Fédier, *Questions iv*, *ibid.*
« Mon chemin de pensée et la phénoménologie » (1963), trad. J. Lauxerois, C. Roëls, *Questions iv*, *ibid.*
Lettre de Heidegger à Husserl, 22 octobre 1927, trad. J.-F. Courtine, dans Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1993.

GA 15. *Séminaires**

Martin Heidegger, Eugen Fink, *Héraclite*, trad. J. Launay, P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973.
Les séminaires du Thor (1966, 1968, 1969), *Questions iv*, *ibid.* [texte original en français traduit en allemand par C. Ochwadt pour l'édition allemande].
Le séminaire de Zähringen (1973), *Questions iv*, *ibid.* [texte original en français traduit en allemand par C. Ochwadt pour l'édition allemande].
Séminaire de Zurich, trad. F. Fédier, D. Saatdjian, *Po&sie*, nº 13, Paris, Belin, 1980.

GA 16. *Discours et autres témoignages au fil d'une vie**

Ce volume rassemble des textes et opuscules de Heidegger écrits entre 1910 et 1976, notamment ceux de la période du rectorat. Une partie est traduite dans divers ouvrages ou revues.

L'Université allemande envers et contre tout elle-même (1933) [Discours de rectorat], trad. F. Fédier, *Écrits politiques*, *ibid.*
« Appel aux Allemands » (1933), trad. F. Fédier, *Écrits politiques*, *ibid.*

Discours de Leipzig (1933), trad. F. Fédier, *Écrits politiques*, *ibid.*
« Situation présente et tâche future de la philosophie allemande » (1934), trad. G. Fagniez, *Philosophie*, nº 111, Paris, Éd. de Minuit, automne 2011.
« Mis à l'écart » (1946), trad. F. Fédier, *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007.
Dicté (1946), trad. J. Beaufret (Sans lieu), Éd. De l'abîme en effet, 1985.
« Remarques avant une lecture de poèmes », trad. F. Fédier, *Exercices de la patience*, nº 3/4, *ibid*.
Sérénité (1955), trad. A. Préau, *Questions iii*, *ibid.*
« Hommage à L. von Ficker pour son 80e anniversaire » (1960), *Prodromos*, nº 8-9, Fribourg - Évry, mars 1968.
« Sur Abraham a Santa Clara » (1964), trad. F. Vezin, *Recueil*, nº 9.
L'Affaire de la pensée (Pour aborder la question de sa détermination) (1965), trad. A. Schild, Mauvezin, TER, 1990.
Martin Heidegger interrogé par le *Spiegel* (1966), trad. J. Launay, *Écrits politiques*, *ibid.*
« En mémoire de l'ami qu'était Hans Jantzen » (1967), trad. F. Vezin, *Cahiers philosophiques*, nº 66, Paris, CNDP, 1996.
« Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger » (1969), trad. Service linguistique du ministère des Affaires étrangères de la RFA, revue par M. Haar, *L'Herne Martin Heidegger*, *ibid*.
« Le souvenir de Marcelle Mathieu » (1973), trad. F. Fédier, dans René Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

GA 19. *Platon :* Le Sophiste

Platon, *Le Sophiste*, trad. J.-F. Courtine, P. David (dir.), D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

GA 20. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*

Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

GA 22. *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*

Concepts fondamentaux de la philosophie antique, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

GA 24. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*

Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

GA 25. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*

Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

GA 29/30. Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude

Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.

GA 31. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*

De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

GA 32. *La « Phénoménologie de l'esprit de Hegel »*

La « Phénoménologie de l'esprit de Hegel », trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984.

GA 33. *Aristote*, Métaphysique *Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*

Aristote, Métaphysique *Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens, P. Vandenvelde, Paris, Gallimard, 1991.

GA 34. *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du* Théétète *de Platon*

De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète *de Platon*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001.

GA 38. *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*

La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage, trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008.

GA 39. *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*

Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin », trad. F. Fédier, J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

GA 40. *Introduction à la métaphysique**

Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
Grammaire et étymologie du mot « être ». Introduction en la métaphysique (chap. ii), trad. P. David, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 2006.

(La traduction de G. Kahn est faite à partir de l'édition du cours chez Max Niemeyer ; le chapitre traduit par P. David à partir du volume publié dans le cadre de l'édition intégrale.)

GA 41. *Qu'est-ce qu'une chose ?**

Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. J. Reboul, J. Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

GA 42. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine**

Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

GA 46. *Interprétation de la* Deuxième considération intempestive *de Nietzsche*

Interprétation de la Deuxième considération intempestive *de Nietzsche*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2009.

GA 50. *Achèvement de la métaphysique et poésie*

Achèvement de la métaphysique et poésie, trad. A. Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005.

GA 51. *Concepts fondamentaux*

Concepts fondamentaux, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985.

GA 54. *Parménide*

Parménide, trad. Th. Piel, Paris, Gallimard, 2011.

GA 60. *Phénoménologie de la vie religieuse*

Phénoménologie de la vie religieuse, trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2011.

GA 62. *Interprétations phénoménologiques d'un choix de traités d'Aristote sur l'ontologie et la logique**

Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique), trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

GA 63. *Ontologie. Herméneutique de la factivité*

Ontologie. Herméneutique de la factivité, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012.

GA 64. *Le Concept de temps**

« Le concept de temps » (1924), trad. M. Haar, M. B. de Launay, *L'Herne Martin Heidegger*, *ibid*.

GA 65. *Apports à la philosophie (De l'avenance)*

Apports à la philosophie (De l'avenance), trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013.

GA 68. *Hegel*

Hegel, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2007.

GA 75. *Droit vers Hölderlin – Voyages en Grèce**

Séjours, trad. F. Vezin, Paris, Éd du Rocher, 1992.

GA 76. *Pensées directrices sur la naissance de la métaphysique, de la science des Temps nouveaux et de la technique moderne**

« La menace qui pèse sur la science », trad. F. Fédier, *Écrits politiques*, *ibid.*

GA 77. *Entretiens du chemin de campagne**

La Dévastation et l'attente, trad. Ph. Arjakovsky, H. France-Lanord, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 2006.

GA 79. *Conférences de Brême et de Fribourg**

Le Dis-positif, trad. S. Jollivet, *Po&sie*, nº 115, Paris, Belin, 2006.
Le Péril, trad. H. France-Lanord, *L'Infini*, nº 95, Paris, Gallimard, 2006.
Le Principe d'identité, trad. F. Fédier, *L'Herne Martin Heidegger*, M. Haar (éd.), *ibid*.

GA 80. *Conférences**

Ce volume qui n'est pas encore publié en allemand rassemble des conférences que Heidegger a faites entre 1915 et 1967. Un certain nombre

d’entre elles a été traduit en français.

Conférences de Cassel (1925), trad. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003.

« Hegel et le problème de la métaphysique » (1930), trad. F. Vezin, *La Fête de la pensée. Hommage à F. Fédier*, H. France-Lanord, F. Midal (éd.), Paris, Lettrage Distribution, 2001.

« L’Europe et la philosophie allemande » (1936), trad. G. Fagniez, H. Nickisch, *Philosophie*, nº 116, Paris, Éd. de Minuit, 2013.

Langue de tradition et langue technique (1962), trad. M. Haar, Bruxelles, Lebber Hossmann, 1990.

Remarques sur art-sculpture-espace (1964), trad. D. Franck, Paris, Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2009.

« La provenance de l’art et la destination de la pensée » (1967), trad. J.-L. Chrétien, M. Reifenrath, *L’Herne Martin Heidegger*, M. Haar (éd.), *ibid.*

GA 89. *Séminaires de Zurich**

Séminaires de Zurich, trad. C. Gros en collaboration avec F. Fédier, Paris, Gallimard, 2010.

Autres textes (hors édition intégrale)

« La différence et le néant », trad. F. Fédier, *L’Enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*, P. David (éd.), Paris, L’Harmattan, 2000.

« ‘‘Existentialisme’’ », trad. F. Ferré, Ph. Jullien, E. Solot, *La Fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, *ibid*.

« Colloque sur la dialectique », trad. P. David, J. Gedinat, *Philosophie*, nº 69, Paris, Éd. de Minuit, 2001.

« Avant-propos au poème ‘‘Todtnanberg’’ », dans H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d’un dialogue*, Paris, Fayard, coll. « Les quarante piliers », 2004.

La Pauvreté (die Armut, 1945*)*, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, A. Samardzija, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004.

« Die *Armut*, 1943/*La Pauvreté* », trad. A. Schild, dans *Heideggers* Beiträge zur Philosophie/*Les* Apports à la philosophie *de Heidegger*, E. Mejía, I. Schüßler (éd.), Francfort, Klostermann, 2009.

Correspondances

Heidegger, « Lettres à Henry Corbin », trad. Y. Gibert, *Cahier de l’Herne Henry Corbin*, Ch. Jambet (éd.), Paris, Éd. de L’Herne, Paris, 1981.

« Neuf lettres à Roger Munier comprenant un texte sur Rimbaud, 1966 à 1976 », *L’Herne Martin Heidegger*, M. Haar (éd.), *ibid.*

« Correspondance entre Kommerell et Heidegger », trad. M. Crépon, *Philosophie*, nº 16, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

« L’unique lettre de Heidegger à Sartre », trad. F. Fédier, *Le Magazine littéraire*, nº 320, Paris, avril 1994.

Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996.
Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*, trad. C.-N. Grimbert, Paris, Gallimard, 1996.
Arendt, Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2001.
« Lettre du 30 janvier 1968 de Martin Heidegger à Paul Celan », dans H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, *ibid.*
Heidegger, Rickert, *Lettres 1912-1933 et autres documents*, trad. A. Dewalque, Bruxelles, Ousia, 2007.
« Ma chère petite âme ». Lettres à sa femme Elfride 1915-1970, trad. M.-A. Maillet, Paris, Éd. du Seuil, 2007.
Heidegger, Jünger, *Correspondance 1949-1975*, trad. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 2010.
Heidegger, « Trois lettres à Karl Löwith », trad. G. Fagniez, H. Nickisch, *Archives de philosophie*, nº 73, Paris, 2010.

Les Auteurs

Massimo Amato

Professeur d'histoire économique à l'université Bocconi de Milan. Son rapport à la philosophie passe aussi par son travail sur la monnaie. Son livre *L'enigma della moneta e l'inizio dell'economia*, Milan, Et al. Edizioni, 2010, est à paraître aux Éditions du Cerf sous le titre : *L'Énigme de la monnaie et le commencement de l'économie*. C'est toujours à partir de ce qu'il aime appeler une phénoménologie de la monnaie qu'il a écrit des essais sur la crise financière ou la réforme du système monétaire, et qu'il travaille à la mise en œuvre d'une autre monnaie.

Philippe Arjakovsky

Professeur agrégé de philosophie au lycée Corot de Savigny-sur-Orge. Traducteur de Heidegger (*La Dévastation et l'attente*, Gallimard, 2006), du russe (O. Sedakova, *Voyage à Tartu & retour*, Clémence Hiver, 2005) et du grec (Aristote, *Éthique à Nicomaque VI*, Pocket, « Agora », 2007 ; Platon, *Cratyle*, à paraître), Philippe Arjakovsky a également participé à l'*Encyclopédie philosophique universelle* (PUF) et prépare actuellement la publication du livre de H. W. Petzet, *La Marche à l'étoile. Rencontres et conversations avec Martin Heidegger*, aux Éditions du Grand Est.

Ingrid Auriol

Professeur agrégée et docteur en philosophie, elle enseigne en Première supérieure à Poitiers. Auteur de *Intelligence du corps* (Éd. du Cerf, 2013) et traductrice de Heidegger (tome 55 à paraître), ainsi que du grec à la fois ancien (Aristote, *Traité de l'âme*, Pocket, « Agora », 2009) et moderne, Ingrid Auriol est également poète et a notamment publié aux Éditions Rougerie *Le Corps étoilé* (2006) et *Dans la main du nom* (2010).

Guillaume Badoual

Professeur agrégé de philosophie en classes préparatoires à Rabat. Auteur d'articles sur la pensée de Heidegger et traducteur notamment de Kant, *La Fin de toutes choses*, Babel, 1996 et du tome 35 de l'édition intégrale de Heidegger (à paraître).

Stéphane Barsacq

Écrivain, Stéphane Barsacq a publié entre autres *François d'Assise, la joie parfaite* (Éd. du Seuil, 2008), *Johannes Brahms* (Actes Sud, 2008), *Simone Weil, Le Ravissement de la raison* (Éd. du Seuil, 2009) et *Cioran, éjaculations mystiques* (Éd. du Seuil, 2011). Il est également l'auteur d'essais en préface à des ouvrages de Romain Rolland, Charles de Gaulle, Armel Guerne ou Lucien Jerphagnon.

Maurizio Borghi

Docteur en philosophie, Maurizio Borghi enseigne à la Brunel University (Londres). Auteur de nombreux essais de philosophie et de droit, il est également traducteur de Heidegger en italien (GA 27 : *Avviamento alla filosofia*, Marinotti, 2007), et de François Fédier (*Heidegger e la politica*, Egea, 1993 ; *L'arte*, Marinotti, 2001, *Totalitarismo e nichilismo*, Ibis, 2003). Il est aussi l'éditeur de la ressource en ligne *Libro Bianco : Heidegger e il nazismo sulla stampa italiana*, disponible à l'adresse http://www.eudia.org/index.php/libro-bianco.

Jean Bourgault

Agrégé et docteur en philosophie, Jean Bourgault enseigne en Première supérieure au lycée Condorcet à Paris. Coresponsable, avec Gilles Philippe, de l'équipe ITEM-Sartre (CNRS/ENS) et membre du comité de rédaction des *Temps modernes*, il est l'auteur de nombreux articles sur Sartre. Il a mené à bien la publication du numéro spécial des *Temps modernes :* « Guadeloupe-Martinique. Janvier-mars 2009 : La révolte méprisée » (n° 662-663, 2011).

Pascal David

Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, Pascal David est professeur de philosophie à l'université de Bretagne occidentale, et traducteur de nombreux ouvrages de philosophie allemande des XIXe et XXe siècles (Schelling, Nietzsche, Brentano, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Otto, Reinhardt, Boss, Lohmann). Outre de nombreux articles, Pascal David est également l'auteur de *Schelling. De l'absolu à l'histoire* (PUF, 1998), *Le Vocabulaire de Schelling* (Ellipses, 2001), *Job ou l'authentique théodicée* (Bayard, 2005). Il a également participé au *Vocabulaire européen des philosophies* (Éd. du Seuil/Le Robert).

Cécile Delobel

Agrégée de philosophie, ancien professeur en classes préparatoires à Reims, Cécile Delobel est également traductrice de l'allemand (notamment Max Kommerell et Heidegger, *Correspondance avec I. von Bodmershof*, à paraître).

Guillaume Fagniez

Professeur agrégé de philosophie ; auteur d'articles consacrés à la pensée de Heidegger, Dilthey et Levinas, Guillaume Fagniez est traducteur notamment de Walter Biemel (*Écrits sur la phénoménologie*, Ousia, 2009) et de Heidegger (« Le concept de temps dans la science historique », Lettres à K. Löwith, « Situation présente et tâche future de la philosophie allemande », « L'Europe et la philosophie allemande », et le tome 59 de l'édition intégrale, à paraître).

François Fédier

Élève de Jean Beaufret, agrégé de philosophie, ancien professeur de Première supérieure à Neuilly, François Fédier est depuis des années responsable en France de la traduction de Heidegger dont il a lui-même traduit de très nombreux textes. Il est également traducteur de Hölderlin et auteur notamment de : *Interprétations* (PUF, 1985), *Heidegger : Anatomie d'un scandale* (Robert Laffont, 1988), *Regarder voir* (Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995), *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute* (Le Grand Souffle, 2008). Plusieurs de ses cours sont publiés : *Leibniz. Deux cours* (Lettrage Distribution, 2002), *L'Art en liberté* (Pocket, coll. « Agora », 2006), *L'Imaginaire* (Éd. du Grand Est, 2009), *Le Temps et le monde. De Heidegger à Aristote* (Pocket, coll. « Agora », 2010), *Lire Platon* (Pocket, coll. « Agora », 2011), *L'Humanisme en question* (Éd. du Cerf, 2012), *La Métaphysique* (Pocket, coll. « Agora », 2012).

Hadrien France-Lanord

Professeur agrégé de philosophie en Lettres et Première supérieures à Rouen. Traducteur de Heidegger (*La Dévastation et l'attente*, Gallimard, 2006, et tome 79 de l'édition intégrale, à paraître), Hadrien France-Lanord a notamment publié *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*

(Fayard, 2004), *S'ouvrir en l'amitié* (Éd. du Grand Est, 2010) et *Heidegger Aristote et Platon. Dialogue à trois voix* (Éd. du Cerf, 2011).

Adéline Froidecourt

Professeur agrégée de philosophie au Lycée français Charles-de-Gaulle de Londres, auteur d'une thèse de doctorat sur « Pindare et Sophocle : présence de la poésie dans l'*Introduction en la métaphysique* de Heidegger ». Elle est également traductrice de Heidegger (*Achèvement de la métaphysique et poésie*, Gallimard, 2005 et tome 53, à paraître).

Jürgen Gedinat

Docteur en musicologie et en philosophie, spécialisé également en histoire de l'art, il enseigne à l'université de Bolzano et à l'IBS de Ljubljana. Outre de nombreux travaux consacrés à la musique et à la pensée de Heidegger, Jürgen Gedinat a notamment publié *Werk oder Produkt. Zur Frage nach dem Seienden der Kunst*, Duncker & Humblot, 1997, et récemment *Ein Modell von Welt. Unterwegs in der Globalisierung*, Centaurus Verlag, 2013.

Jean-Claude Gens

Professeur de philosophie allemande et contemporaine à l'université de Bourgogne, Jean-Claude Gens est traducteur de Brentano, Gadamer et Heidegger (*Les Conférences de Cassel*, Vrin, 2003) et auteur notamment de *La Pensée herméneutique de Dilthey* (Septentrion, 2002), *Karl Jaspers* (Bayard, 2003), *Éléments pour une herméneutique de la nature* (Éd. du Cerf, 2008).

Gérard Guest

Agrégé de philosophie, ancien professeur de Première supérieure au lycée Louis-le-Grand à Paris. Auteur de nombreuses études consacrées à la pensée de Heidegger (« Anabase », « L'Origine de la responsabilité », « La Tournure de l'Événement », dans les *Études heideggeriennes*, n° 5, 8, 10 ; « Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes », « Janus, ou le Visage de l'Être », « Le Tournant – dans l'histoire de l'Être », dans la revue *L'Infini*, n° 77, 91, 95) et traducteur du tome 26 de l'édition intégrale (*Fonds métaphysiques initiaux de la logique*, à paraître), Gérard Guest a aussi publié *Wittgenstein et la question du livre* (PUF, 2003) et la trilogie

Les Tourbillons de l'Ereignis – La Courbure du mal – L'Événement même (Collectif *Ligne de risque*, Gallimard, 2005). Il a aussi contribué au volume collectif *Heidegger à plus forte raison* (Fayard, 2007) et assuré la conception et la mise en œuvre du numéro 95 de *L'Infini* (Gallimard, 2006) intitulé *Heidegger : Le Danger en l'Être*.

Pierre Jacerme

Élève de Jean Beaufret et professeur agrégé de philosophie, Pierre Jacerme a enseigné pendant des années en première supérieure au lycée Henri-IV à Paris. Outre de nombreux articles sur la pensée de Heidegger, la psychanalyse et le cinéma, il a notamment publié : *L'Éthique à l'ère nucléaire* (Lettrage distribution, 2005), *Introduction à la philosophie occidentale* (Pocket, « Agora », 2008) et *Monde, déracinement, présence des dieux* (Éd. du Grand Est, 2009).

Fabrice Midal

Docteur en philosophie et spécialisé en histoire de l'art, Fabrice Midal est l'auteur notamment de : *La Pratique de l'éveil de Tilopa à Trungpa* (Éd. du Seuil, 1997), *Mythes et dieux thibétains* (Éd. du Seuil, 2000), *Trungpa* (Éd. du Seuil, 2002), *Quel bouddhisme pour l'Occident ?* (Éd. du Seuil, 2006), *Jackson Pollock ou l'invention de l'Amérique* (Éd. du Grand Est, 2008), *Risquer la liberté* (Éd. du Seuil, 2009), *Et si de l'amour on ne savait rien ?* (Albin Michel, 2010), *Comprendre l'art moderne* (Pocket, « Agora », 2010), *Pourquoi la poésie ?* (Pocket, « Agora », 2010), *Conférences de Tokyo. Martin Heidegger et la pensée bouddhique* (Éd. du Cerf, 2011), *Auschwitz, l'impossible regard* (Éd. du Seuil, 2012).

Fabrice Midal est également fondateur de l'École occidentale de méditation (poésie – philosophie – dharma).

Florence Nicolas

Professeur agrégée de philosophie à Chalon-sur-Saône et auteur d'articles consacrés notamment à Gaston Bachelard.

Dominique Saatdjian

Professeur de philosophie en classes préparatoires à Paris, Dominique Saatdjian est traducteur notamment de Gadamer et de Heidegger (*Le Manque de noms salutaires*, Lettrage Distribution, 2006), de Massimo

Amato (*L'Énigme de la monnaie*, traducteur-réviseur, à paraître) et auteur de *La Réalité à répétition* (Lettrage Distribution, 2006), d'*Une éthique sans compromis* (préface et choix de textes de Péguy, Pocket, « Agora », 2011), de *Ce qu'habiter veut dire* (à paraître), ainsi que d'articles divers.

Alexandre Schild

Professeur de philosophie à Lausanne, Alexandre Schild est traducteur de Heidegger (*L'Affaire de la pensée*, TER, 1990 et *La Pauvreté*, 2009) et auteur de nombreux articles consacrés notamment à Marx et à Heidegger. Il a fondé et dirigé, en collaboration avec Ingeborg Schüßler, la collection « Genos-Philosophie » des Éditions Payot-Lausanne. Il travaille actuellement à un ouvrage sur *La Pauvreté selon Martin Heidegger*.

Peter Trawny

Docteur en philosophie, Peter Trawny enseigne à l'université de Wuppertal. Auteur notamment de *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* (Karl Alber, 1997), *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinitär bei Hegel und Schelling* (Königshausen & Neumann, 2002), *Heidegger* (Campus Einführungen, 2003), *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen* (Königshausen & Neumann, 2004), *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts* (Königshausen & Neumann, 2005), *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jünger politisches Werk* (Matthes & Seitz, 2009). On lui doit également l'édition des tomes 35, 69, 86 et 90 de l'édition intégrale de Heidegger.

François Vezin

Élève de Jean Beaufret, agrégé de philosophie et ancien professeur de Lettres supérieures à Paris, François Vezin est traducteur de Heidegger (notamment *Être et temps*, Gallimard, 1987 ; *Séjours*, Éd. du Rocher, 1992) et auteur de nombreux articles.

Stéphane Zagdanski

Il est l'auteur, entre autres essais et romans, de *L'Impureté de Dieu, Souillures et scissions dans la pensée juive* (Le Félin, 1991), *Miroir amer* (Gallimard, 1999), *La Mort dans l'œil, Critique du cinéma comme vision, domination, falsification, éradication, fascination, manipulation,*

dévastation, usurpation (Maren Sell Éditeurs, 2004), *Debord ou la diffraction du temps* (Gallimard, 2008), *Chaos brûlant* (Éd. du Seuil, 2012).

{1} Friedrich-Wilhelm von Herrmann, « L'édition des cours de Heidegger dans son édition intégrale de dernière main », *Études heideggeriennes*, nº 2, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, p. 170. Sur les principes (phénoménologiques plutôt que scientifiques au sens habituel) de cette édition qui, du vœu même de Heidegger, ne comporte pas d'appareil critique, on se reportera également à François Fédier, « Heidegger : l'édition complète », *Le Débat*, nº 22, Paris, Gallimard, 1982, p. 31-40. Il faut enfin savoir que Heidegger s'était assuré que le prix de chaque volume ne dépassât pas certaines limites afin que les gens puissent les posséder chez eux, évitant ainsi que ses textes ne demeurent finalement réservés qu'à quelques « chercheurs » en bibliothèque.
{2} Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, dans *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, p. 1008.
{3} *Index zu Heideggers « Sein und Zeit »*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991, p. ix.
{4} Abréviation de l'édition intégrale allemande *Gesamtausgabe* (voir la Note pour l'utilisation du dictionnaire, p. 21 et le plan détaillé de l'édition intégrale, p. 1413 s.).
{5} Martin Heidegger, *« Kehre » ? « Sagen der Kehre »*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Jahresgabe 2007, p. 11.
{6} Cité et traduit par François Fédier dans *Heidegger : Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 230.
{7} En plus de nombreux articles dans le présent livre, on trouvera dans les notes qui accompagnent la traduction de la conférence « Le Péril » un premier embryon de ce travail de grande envergure : Martin Heidegger, *Le Péril*, trad. H. France-Lanord, *L'Infini*, nº 75, Paris, Gallimard, 2006.
{8} Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 242.
{9} Ilana Shmueli, Paul Celan, *Correspondance*, trad. B. Badiou, Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 164.
{10} Martin Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1996, p. 259.
{11} * Parenthèse de Heidegger sur la liste de Richardson.
{12} * Parenthèse de Heidegger sur la liste de Richardson.
{13} * Parenthèse de Heidegger sur la liste de Richardson.
{14} Aucun astérisque : volume publié en allemand, mais non traduit en français.
Un astérisque (*) : volume traduit en français (ou presque entièrement traduit, à quelques annexes près).
Deux astérisques (**) : volume partiellement traduit en français.
Trois astérisques (***) : volume inédit en allemand.

Amitié, Arendt, Atome, Balzac, Beckenbauer, Cézanne, Christianisme, Communisme, Consommation, *Critique de la raison pure*, Descartes, Économie, Enfant, Enseignement, Éthique, Europe, Féminité, Génétique, Geste, Habiter, Humour, Japon, Joie, Keats, Langue française, Mai 1968, Mathématique, Mort de Dieu, Ordinateur, Parménide, Parti nazi, Pensée juive, Poésie, Pudeur, Racisme, Rhin, Sécurité, Sexualité, Shoah, Socrate, Stravinsky, Technique, Théologie, Tolstoï, Traduction, Utilité, Zvétaieva...

Un dictionnaire de plus de 600 entrées

« Les concepts,
il nous faut chaque jour
les penser à neuf. »

Martin Heidegger à Zähringen en mai 1969.
Photographie de F. de Towarnicki.
© H. France-Lanord.

ISBN 978-2-204-10077-9

9 782204 100779

30 €
Sodis 8297701
2013-IX